

*Izvornik:*

TH. STCERBATSKY PH. D.

*Professor in the University of Leningrad, Member of the Academy of Sciences  
of the USSR.*

THE CONCEPTION OF BUDDHIST NIRVĀNA

*(With Sanskrit Text of Madhyamaka-Kārikā)*

*With Comprehensive Analysis & Introduction by*

JAIDEVA SINGH

M. A. (Phil. and Sans.) D. Litt.

Formerly Principal, Y. D. College, Lakhimpur-Kheri

Second Revised and Enlarged Edition: Delhi, 1977

Reprint: Delhi, 1978

© MOTILAL BANARSIDASS

Indological Publishers and Booksellers

Head Office: BUNGALOW ROAD, JAWAHAR NAGAR, DELHI-7



FJODOR ŠCERBATSKI

*Editor:*

© DEMETRA d.o.o., Zelena trg 2/XVII, 10000 Zagreb  
Tel. (+385-1) 65-222-96, 65-502-03 i tel/fax. 61-993-47

E-mail: [dimitrije.savic@zg.htnet.hr](mailto:dimitrije.savic@zg.htnet.hr)

Sva prava pridržana



*Naše je gledište da nirvāna predstavlja utihnulost, to jest neprijemljivost svih mogućih različitih imena, i ne-postojanje pojedinačnih predmeta. Upravo se ta utihnulost, ukoliko je ona prirodna (genuina) utihnulost svijeta, naziva blaženstvom. Utihnulost mnoštva također je blaženstvo zbog obustave govora ili zbog obustave mišljenja. Ona je utihnulost zato jer time što zaustavlja sve zagađujuće djelatnike, svako rođenje biva zaustavljeno. Ona je blaženstvo i zato jer iskorjenjujući sve zagađujuće sile, svi instinkti (i oblici mišljenja) bivaju iskorjenjeni bez ostatka. Ona je blaženstvo i zato jer je zamiranjem svih predmeta znanja zamrlo i samo znanje.*

*Str. 322/323*



FJODOR ŠČERBATSKI

KONCEPCIJA  
BUDDHISTIČKE NIRVĀNE

JAIDEVA SINGH  
UVOD I ANALIZA SADRŽAJA

Preveo i kazala priredio  
Goran Kardaš



DEMETRA  
Filosofska biblioteka  
Dimitrija Savića  
ZAGREB 2004

DEMETRA  
FILOSOFSKA BIBLIOTEKA  
DIMITRIJA SAVIĆA  
Svezak 80

ISBN 953-225-044-1

Korektor  
Goran Kardaš

Grafička priprema  
MALEKOCI  
birotehničke usluge d.o.o.  
Trnsko 21e

Likovna oprema korica  
Miroslav Ozmec – EPROMA

## SADRŽAJ

*Napomena* ..... XV

### DIO PRVI

UVOD.....	1
Mahāyana i hīnayāna.....	1
Tri stupnja u razvoju buddhizma.....	2
Madhyamaka-śāstra: životi Nāgārjune i Āryadeve.....	3
Prvotni izvori mahāyāne.....	7
Djela madhyamake i školā.....	11
Dijalektika madhyamake: njezino podrijetlo, struktura i razvoj.....	14
Pozitivan doprinos Nāgārjune.....	21
Razlika između hīnayāne i mahāyāne.....	22
Glavna obilježja filozofije madhyamake.....	36

### ANALIZA SADRŽAJA

I–II. Uvod.....	61
III. Mistička intuicija (yogi-pratyakṣa).....	63
IV. Buddhina vjera u osobnu besmrtnost.....	64
V. Je li Buddha bio agnostik?.....	64
VI. Pozicija kasnijih hīnayānskih škola.....	65
VII. Dvostruki karakter apsoluta.....	66
VIII. Vaibhāṣika.....	67
IX. Sautrāntika.....	67
X. Yogācāra.....	68
XI. Madhyamaka.....	69
XII. Hīnayānsko učenje o kauzalitetu.....	69
XIII. Učenje preoblikovano u mahāyāni.....	70
XIV. Učenje o relativnosti.....	70
XV. Stvarni vječni Buddha.....	71
XVI. Nova koncepcija nirvāne.....	71
XVII. Je li relativnost sāma relativna?.....	72
XVIII. Paralelni razvoji u buddhizmu i brahmanizmu.....	73

XIX. Europske paralele . . . . .	73
XX. Pozicija nyāya-vaišeške . . . . .	74
XXI. Zaključak . . . . .	76
Nāgārjunina Rasprava o relativnosti . . . . .	77
Uvod . . . . .	77
Istraživanje kauzaliteta (prvo poglavlje Mādhyamaka-kārike) . . . . .	78
I. Uvodno . . . . .	78
II. Značenje praṭītya-samutpāde . . . . .	79
III. Značenje toga termina u hīnayāni . . . . .	79
IV. Odbacivanje hīnayānske interpretacije . . . . .	79
V. Pobijanje Bhāvavivekina gledišta . . . . .	80
VI. Neosnovanost Bhāvavivekine kritike . . . . .	80
VII. Bhāvavivekina definicija termina . . . . .	80
VIII. Princip relativnosti: zakon svake pluralne egzistencije . . . . .	81
IX. Opovrgavanje kauzaliteta . . . . .	81
X. Opovrgavanje identiteta uzroka i učinka . . . . .	81
XI. Bhāvaviveka napada Buddhapālitin komentar . . . . .	81
XII. Odgovor na prvu Bhāvavivekinu primjedbu . . . . .	81
XIII. Pobijanje druge Bhāvavivekine točke . . . . .	82
XIV. Objašnjenje metode madhyamake . . . . .	82
XV. Obrana Buddhapālitinog komentara sa stajališta formalne logike . . . . .	82
XVI. Buddhapālitino pobijanje odgovora sāmkhye . . . . .	83
XVII. Objašnjenje nekih manjih prijevora . . . . .	83
XVIII. Odgovor na treći Bhāvavivekin prigovor. Odbacivanje jednog gledišta ne podrazumijeva prihvaćanje suprotnog . . . . .	83
XIX. Propitivanje Bhāvavivekinog formalnog dokaza protiv sāmkhye . . . . .	84
XX. Napadanje Bhāvavivekinog dokaza sa stajališta formalne logike . . . . .	84
XXI. Još jedan Bhāvavivekin pokušaj da obrani svoj dokaz . . . . .	84
XXII. Bhāvaviveka se služi i argumentom kako je za monistu svaka pojedinačna egzistencija nestvarna . . . . .	85
XXIII. Druga formalna pogreška u Bhāvavivekinom silogizmu . . . . .	86
XXIV. Sljedbenik madhyamake pobija svoga protivnika na principima koje usvaja njegov protivnik . . . . .	86

XXV. Logičko pobijanje na temelju činjenica koje prihvaća samo jedna strana . . . . .	86
XXVI. Nijekanje kauzaliteta putem zasebne supstancije . . . . .	86
XXVII. Nijekanje kombinirane uzročnosti . . . . .	87
XXVIII. Ne postoji pluralan univerzum bez uzrokovanja . . . . .	87
XXIX. Kauzalitet pomoću božje volje . . . . .	87
XXX. Suprotstavljanje mahāyāne i hīnayāne . . . . .	87
XXXI. Neposredno i posredno značenje Buddhinih riječi . . . . .	88
XXXII. Kako obraniti moralni zakon u jednom nerealnom svijetu? . . . . .	88
XXXIII. Dvanaesteročlani uzročni niz odnosi se na fenomenalni svijet . . . . .	89
XXXIV. Polemika u pogledu valjanosti logike . . . . .	89
XXXV. Nastavlja se polemika s buddhističkim logičarima . . . . .	90
XXXVI. Kritika pojma apsolutno pojedinačnog trenutka . . . . .	91
XXXVII. Introspekcija . . . . .	91
XXXVIII. Nastavak rasprave o trenutačnosti . . . . .	91
XXXIX. Postoji li spoznavatelj? . . . . .	92
XL. Obrana fenomenalne stvarnosti . . . . .	92
XLI. Odredba osjetilne zamjedbe . . . . .	93
XLII. Istraživanje hīnayānske teorije o uzrokovanju . . . . .	93
XLIII. Nijekanje egzistencije zasebnih energija . . . . .	94
XLIV. Uzrokovanje nije usklađivanje . . . . .	94
XLV. Uzrok-uvjet . . . . .	95
XLVI. Predmet – uvjet za nastanak mentalnog fenomena . . . . .	95
XLVII. Nijekanje cause materialis . . . . .	95
XLVIII. Nijekanje i posebnoga uzroka . . . . .	96
Istraživanje nirvāne (dvadeset i peto poglavlje Mādhyamaka-kārike) . . . . .	97
I. Odbacivanje hīnayānske koncepcije nirvāne . . . . .	97
II. Mahāyānska nirvāna . . . . .	97
III. Nirvāna nije ens (pojedinačno postojeći entitet) . . . . .	98
IV. Nirvāna nije non-ens (ne-postojeći entitet) . . . . .	98
V. Nirvāna je svijet motren sub specie aeternitatis . . . . .	99
VI. Nirvāna nije ni ens-i-ne-ens uzeti zajedno . . . . .	99
VII. Nirvāna nije ni negacija obojega, ensa i non-ensa uzetih zajedno . . . . .	100
VIII. Konačni identitet fenomenalnog i apsolutnog . . . . .	100
IX. Antinomije . . . . .	100
X. Zaključak . . . . .	100



## DIO DRUGI

## KONCEPCIJA BUDDHISTIČKE NIRVĀNE

I. Uvod	105
II. Buddhizam i yoga	106
III. Mistička intuicija (yogi-pratyakṣa)	121
IV. Buddhina vjera u osobnu besmrtnost	125
V. Je li Buddha bio agnostik?	127
VI. Mjesto kasnijih škola hīnayāne	129
VII. Dvostruki karakter apsoluta	132
VIII. Vaibhāṣika	133
IX. Sautrāntika	136
X. Yogācāra	138
XI. Madhyamaka	142
XII. Hīnayānsko učenje o kauzalitetu	146
XIII. Učenje preoblikovano u mahāyāni	148
XIV. Učenje o relativnosti	149
XV. Stvarni vječni Buddha spoznat mističkom intuicijom	152
XVI. Nova koncepcija nirvāne	154
XVII. Je li relativnost i sama relativna? Odbacivanje svake logike kod spoznaje apsoluta	157
XVIII. Paralelni razvoji u buddhizmu i brahmanizmu	159
XIX. Europske paralele	160
XX. Pozicija nyāya-vaiśeṣike	163
XXI. Zaključak	170

## DODATAK

## NĀGĀRJUNINA RASPRAVA O RELATIVNOSTI (Poglavlje I i XXV)

Uvod	173
Posveta	177
Poglavlje I (Istraživanje kauzaliteta)	179
Poglavlje XXV (Istraživanje nirvāne)	183
«Razjašnjavanje» – komentar na Nāgārjuninu «Raspravu o relativnosti» od Candrakīrtija	189
Posveta	189
Poglavlje I (Istraživanje kauzaliteta)	191
I. Uvodno	191
II. Značenje praṭītya-samutpāde	193

III. Značenje termina u hīnayāni	193
IV. Odbacivanje hīnayānske interpretacije	194
V. Bhāvavivekino mišljenje	195
VI. Bhāvavivekina kritika Buddhapālitiinog komentara	196
VII. Bhāvavivekina definicija termina	197
VIII. Princip relativnosti: zakon svake pluralne egzistencije	198
IX. Opovrgavanje kauzaliteta	200
X. Opovrgavanje identiteta uzroka i učinka	202
XI. Bhāvaviveka napada Buddhapālitiinog komentar	202
XII. Odgovor na prvu Bhāvavivekinu primjedbu	203
XIII. Pobijanje druge Bhāvavivekine točke, naime da je odgovor sāmkhye za Buddhapālitiu ostao nezamječen	204
XIV. Objašnjenje metode madhyamake	206
XV. Obrana Buddhapālitiinog komentara sa stajališta formalne logike	207
XVI. Buddhapālitiinog pobijanje odgovora sāmkhye	209
XVII. Objašnjenje nekih manjih prijepora	210
XVIII. Odgovor na treći Bhāvavivekin prigovor. Odbacivanje jednog gledišta ne podrazumijeva prihvaćanje suprotnog	212
XIX. Propitivanje Bhāvavivekinog formalnog dokaza protiv sāmkhye	214
XX. Napadanje Bhāvavivekinog dokaza sa stajališta formalne logike	216
XXI. Još jedan Bhāvavivekin pokušaj da obrani svoj dokaz	218
XXII. Bhāvaviveka se služi i argumentom kako je za monistu svaka pojedinačna egzistencija nestvarna	221
XXIII. Druga formalna pogreška u Bhāvavivekinom silogizmu	226
XXIV. Sljedbenik madhyamake pobija svoga protivnika na principima koje usvaja njegov protivnik	226
XXV. Logičko pobijanje na temelju činjenica koje prihvaća samo jedna strana	227
XXVI. Nijekanje kauzaliteta putem zasebne supstancije	229
XXVII. Nijekanje kombinirane uzročnosti	230
XXVIII. Ne postoji pluralan univerzum bez uzrokovanja	230
XXIX. Kauzalitet putem božje volje	231
XXX. Suprotstavljanje mahāyāne i hīnayāne	232
XXXI. Neposredno i posredno značenje Buddhinih riječi	235
XXXII. Kako obraniti moralni zakon u jednom nerealnom svijetu?	237
XXXIII. Dvanaesteročlani uzročni niz odnosi se na fenomenalni svijet	243

XXXIV. Polemika u pogledu valjanosti logike . . . . .	245
XXXV. Nastavlja se polemika s buddhističkim logičarima . . . . .	250
XXXVI. Kritika pojma apsolutno pojedinačnog trenutka . . . . .	252
XXXVII. Introspekcija . . . . .	255
XXXVIII. Nastavak rasprave o trenutačnosti . . . . .	256
XXXIX. Postoji li spoznavatelj? . . . . .	258
XL. Obrana fenomenalne stvarnosti . . . . .	260
XLI. Odredba osjetilne zamjedbe . . . . .	267
XLII. Istraživanje hīnayānske teorije o uzrokovanju . . . . .	276
XLIII. Nijekanje egzistencije zasebnih energija/sila . . . . .	279
XLIV. Uzrokovanje nije međusobno usklađivanje (koordinacija) . . . . .	282
XLV. Uzrok-uvjet . . . . .	283
XLVI. Predmet – uvjet za nastanak mentalnog fenomena . . . . .	285
XLVII. Nijekanje cause materialis . . . . .	286
XLVIII. Nijekanje i posebnoga uzroka . . . . .	288
Poglavlje XXV (Istraživanje nirvāne) . . . . .	295
I. Odbacivanje hīnayānske koncepcije nirvāne . . . . .	295
II. Mahāyānska nirvāna . . . . .	299
III. Nirvāna nije biće (ens) . . . . .	303
IV. Nirvāna nije ne-biće (non-ens) . . . . .	306
V. Nirvāna je ovaj svijet motren sub specie aeternitatis . . . . .	308
VI. Nirvāna nije ni biće-i-ne-biće (ens-i-non-ens) uzeti zajedno . . . . .	312
VII. Nirvāna nije ni negacija oba – bića i ne-bića (ensa i non-ensa) uzetih zajedno . . . . .	314
VIII. Stvarni Buddha, što je to? . . . . .	316
IX. Konačni identitet fenomenalnog i apsolutnog . . . . .	318
X. Antinomije . . . . .	319
XI. Zaključak . . . . .	321

## DIO TREĆI

CANDRAKĪRTIJEV KOMENTAR NA I. I XXV. POGLAVLJE  
NĀGĀRJUNINE “RASPRAVE O RELATIVNOSTI”

Sanskrtski tekst . . . . .	329
----------------------------	-----

\* \* \*

## DEMETRIN PRILOG

<i>Znanstvena djelatnost Fjodora Ščerbatskog – jedna epoha svjetske buddhologije</i> . . . . .	383
<i>Predmetni rječnik</i> . . . . .	401
<i>Kazalo pojmova</i> . . . . .	427
<i>Kazalo imena</i> . . . . .	439



## NAPOMENA

Tiskarske pogreške iz prvog izdanja sada su ispravljene. Uvod je proširen dodavanjem novoga materijala.

Konzultirao sam rad Shri K. Venkata Ramana *Nāgārjuna's Philosophy as presented in The Mahā-Prajñāpāramitā-śāstra* koji je objavljen tri godine nakon što je izašlo prvo izdanje ove knjige. U uvod sam uključio najistaknutija obilježja *Mahā-prajñāpāramitā-śāstre*. Tako poboljšan, uvod bi mogao poslužiti kao sažet ali i razumljiv priručnik iz filozofije *madhyamake*.

«Analiza sadržaja» predstavlja posebno obilježje ovoga izdanja *Koncepcije buddhističke nirvāne* Ščerbatskog. Tu čitatelj može steći utisak o osnovnim smjernicama cijele knjige.

Izvorni tekst *Madhyamaka-kārike* zajedno s Candrakīrtijevim komentarom koji je preveo Ščerbatski dodani su na kraju knjige tako da čitatelj može steći uvid i u prijevod i u sanskrtski izvornik.

JAIDEVA SINGH

Varānasi, 1977

A decorative, vertically oriented frame with a scalloped, multi-layered border. The frame is centered on the page and contains text.

DIO PRVI

Jaideva Singh:

UVOD

---

ANALIZA SADRŽAJA



## UVOD

### MAHĀYĀNA I HĪNAYĀNA

Postoje dva aspekta mahāyānske filozofije – filozofija *madhyamake* ili *śūnyavāda* i *yogācāra* ili *vijñānavāda*. Ovdje nas zanima jedino filozofija *madhyamake* ili *śūnyavāda*.

Općenito govoreći, postoje tri imena za *hīnayānu* i *mahāyānu*. Prva se naziva južni buddhizam, izvorni buddhizam i *hīnayāna*, a druga sjeverni buddhizam, razvijeni buddhizam i *mahāyāna*. Prva dva imena su dali europski učenjaci. Sjeverni i južni buddhizam su imena koja se upotrebljavaju na temelju zemljopisnih odrednica. Buddhizam koji dominira u zemljama sjeverno od Indije, u Nepal, Tibetu, Kini, Japanu, itd., europski učenjaci nazivaju sjevernim buddhizmom, a onaj koji prevladava u zemljama južno od Indije, to jest na Ceylonu, Burmi, Siamu, itd., nazivaju južnim buddhizmom. Ta podjela nije posve ispravna jer, prema dr. J. Takakusuu, buddhizam koji prevladava na Javi i Sumatri, a koji se prostiru južno od Indije, sličniji je sjevernom.

Natuknica “izvorni i razvijeni buddhizam” temeljena je na vjerovanju da mahāyānski buddhizam predstavlja postupni razvoj izvorne doktrine koja je bila hīnayānska, no to, pak nije prihvatljivo sljedbenicima *mahāyāne*. Japanski učenjaci smatraju da je veliki Buddha svoje učenje priopćio svojim učenicima u skladu s njihovim mogućnostima shvaćanja. Nekima je prenio svoja egzoterična učenja (*vyakta-upadeśa*) koja sadrže njegove “fenomenologijske uvide”; naprednijim je pak učenicima prenio svoja suptilna ezoterična učenja (*guhya-upadeśa*) koja sadrže njegove “ontologijske uvide”. Općenito govoreći, Buddha je dao smjernice za oba učenja, i oba su ta učenja kasnije razvili veliki učitelji (*ācārye*). Stoga je krivo hīnayānski buddhizam nazivati “izvornim buddhizmom”, a mahāyānski “razvijenim buddhizmom”. Oba su učenja iznesena istovremeno. Egzoterično učenje se može nazvati “dobro poznatim” buddhizmom, a ezoterično “manje-poznatim”, s tim što je ovaj posljednji tip buddhizma istančani od prvog.

Mi, međutim, moramo otkriti kako su nazivi *hīnayāna* i *mahāyāna* danas postali opće prihvaćeni. Prema R. Kimuru, *mahāsaṅghike* su za- držale Buddhino ezoteričko učenje i bili su znatno liberalniji i napred- niji od *sthavira*. Na svebuddhističkom saboru u Vaisali *sthavire* su eks- komunikirali *mahasāṅghike* ili vajjianske redovnike zato jer su izno- sili stajališta koja su bila u suprotnosti sa stajalištima ortodoksne ško- le, te su bili optuživani kao “pāpa bhikkhui”<sup>1</sup> i “adhammavādini”<sup>2</sup>. Ka- ko bi pokazali nadmoćnost svoje doktrine spram doktrine *sthavira*, *mahasāṅghike* su iskovali termin *mahāyāna* (više ili veliko vozilo) za svoju vlastitu školu, i *hīnayāna* (niže ili manje vozilo) za školu svojih protivnika. Tako su termini *mahāyāna* i *hīnayāna* ušli u opću upotrebu. Jasno je da su te termine rabili isključivo mahāyānisti.

### TRI STUPNJA U RAZVOJU BUDDHIZMA

Tri se stupnja mogu jasno izlučiti u razvoju buddhističke filozofije i religije:

#### 1. Razdoblje *abhidharme*, od Buddhine smrti do prvog stoljeća n. e.

To je bilo realističko i pluralističko razdoblje buddhizma. Metoda ove škole je bila analitička. Filozofija toga razdoblja većinom se sastojala od analize psiho-fizičkih fenomena prema *dharmama* (elementima), koji su se dijelile na *samskrte* (složene ili uvjetovane) i *asamskrte* (nesložene i neuvjetovane). Osnovni je interes u tom razdoblju bio psihologijsko-soteriologijski. Dominantno obilježje ove škole je bio racionalizam povezan s meditativnim postupcima. Jezik upotrebljavan u tom razdoblju je bio pālijski, a škola je poznata pod imenom *hīnayāna*.

#### 2. Razvoj ezoteričkih učenja

Drugo razdoblje obuhvaća razvoj Buddhinih ezoteričkih učenja koja su bila u optičaju među *mahāsaṅghikama* istodobno s razdobljem *abhidharmičkog* buddhizma. Osnovni je interes ovog razdoblja bio ontologijsko-soteriologijski. Dominantno obilježje ove škole je bilo nadila-

<sup>1</sup> «Griješni prosjaci», op.p.

<sup>2</sup> «Koji govore suprotno dharmi», tj. Buddhinu učenju, op.p.

ženje područja racionalnog, prožeto s praksom *yoge*. Osnovno je nasto- janje bilo iznaći *svabhāvu* ili istinsku prirodu Stvarnosti i ostvariti je u sebi samome razvijajući *prajñu*. Jezik koji se upotrebljavao u toj ško- li bio je sanskrit odnosno mješani (“hibridni”, op.p.) sanskrit. Ta je ško- la bila poznata pod imenom *mahāyāna*. Ranije razdoblje te škole obu- hvaća filozofiju *madhyamake* ili *śūnyavāde*, a kasnije školu *yogācāra* ili *vijñānavāda*. To je razdoblje trajalo od drugog stoljeća n. e. do 500. godine n. e.

#### 3. Razvoj *tantr*e

Treće razdoblje je bilo razdoblje *tantr*e. Ono je trajalo od 500. godi- ne n. e. do 1000. Osnovni je interes toga razdoblja bio kozmičko-sote- riologijski. Dominantno obilježje ove škole je bilo okultističko. Osnov- ni je naglasak bio na izmirenju i harmoniji sa svemirom i na postig- nuću prosvjetljenja mantričkim i okultističkim metodama. Jezik ško- le je većinom bio sanskrit i apabhramśa<sup>1</sup>. Glavne tantričke škole su bile *mantrayāna*, *vajrayāna*, *sahajayāna*, *kālacakrayāna*.

Nas ovdje, međutim, ne zanima ni prvo ni treće razdoblje. Nas ovdje jedino zanima rani period drugoga razdoblja razvoja buddhizma. Ščer- batskoj je priredio prijevod prvog i dvadeset i petog poglavlja, to jest po- glavlja koja razmatraju problem kauzaliteta odnosno problem *nirvāne* Nāgārjuninog djela *Madhyamaka-śāstra* ili *Madhyamaka-kārikā* zajed- no s Candrakīrtijevim komentarom. Osnovna je nakana ovoga Uvoda da se daje kratki pregled sustava *madhyamaka* kao cjeline.

### MADHYAMAKA-ŚĀSTRA: ŽIVOTI NĀGĀRJUNE I ĀRYADEVĀDE

Filozofija *madhyamake* sadržana je uglavnom u Nāgārjuninu djelu *Madhyamaka-śāstra* i u djelu *Catuh-śataka* Āryadeve.

Djela mahāyānskog buddhizma u Indiji su posve izgubljena. Njihovi prijevodi postoje na kineskom, japanskom i tibetskom jeziku. Književ- nost *mahāyāne* većinom je stvarana na sanskrtu i miješanom (hibrid- nom, op.p.) sanskrtu. Učenjaci koji su poduzeli studij buddhizma nisu sumnjali da su postojale buddhističke knjige stvarane i na sanskrtu.

<sup>1</sup> Jezik koji stoji na prijelazu iz srednjindijskih u novoindijske jezike, op.p.

Gospodin Brian Houghton Hodgson postavljen je 1833. godine za vladinog upravitelja u Kātmanduu, Nepal, te je u tom svojstvu službovao do pred kraj 1843. godine.

Za to je vrijeme otkrio 381 svezaka buddhističkih rukopisa na sanskrtnu. Oni su potom bili razdijeljeni raznim učenim društvima kako bi ih se uredilo i objavilo. Tada se je pokazalo da se buddhizam u sanskrtskim rukopisima znatno razlikuje od buddhizma pālijskog kanona, i da je buddhizam u Kini, Japanu, Tibetu, itd., veoma sličan buddhizmu iz tih sanskrtskih rukopisa. Među sanskrtskim rukopisima pronađeno je i Nāgārjunino djelo *Madhyamaka-śāstra* zajedno s Candrakīrtijevim komentarom poznatim pod imenom *Prasannapāda*. Njih je uredio Louis de la Vallée-Poussin, te ih potom objavio u nizu *Bibliotheca Buddhica*, sv. IV, St. Petersburg, Rusija, 1912. godine. Jedno ranije izdanje toga djela objavilo je Buddhist Text Society, Calcutta, 1897. godine pod uredničkom palicom Śaraccandra Śāstrīja. Ono je, međutim, bilo puno tiskarskih pogrešaka. Poussin je konzultirao to izdanje, ali je koristio i druga dva rukopisa, jedan iz Cambridgea, i drugi iz Pariza. Također je uz pomoć tibetskog prijevoda provjerio tekst *kārikā* i komentar. Dr. P. L. Vaidya iskoristio je Poussinovo izdanje te je 1960. godine objavio Nāgārjuninu *Madhyamaka-śāstru* s Candrakīrtijevim komentarom u devanagarskom pismu. Tu je knjigu objavila kuća Mithilā Vidyāpītha, Darbhanga. Ščerbatskoj je iskoristio Poussinovo izdanje za pisanje svoga djela *Koncepcija buddhističke nirvāne*.

Buddha je običavao svoje učenje nazivati *madhyamā-pratipad* (srednji put). Kad je Nāgārjuna počeo razvijati svoju filozofiju, zaustavio se na tom važnom terminu, te je svoju filozofiju nazvao filozofijom *madhyamake* (*madhyamaiva madhyamakam*) ili *Madhyamaka-śāstra*. Sljedbenici toga sustava su postali poznati pod imenom *mādhyamika* (*madhyamakam adhīyate vidanti vā mādhyamikāh*). Ispravno ime za sustav je *madhyamaka*, a ne *mādhyamika*. *Mādhyamika* znači vjernik ili sljedbenik sustava *madhyamake*.

Pod nazivom *Madhyamaka-śāstra* Nāgārjuna je ispisao svoje učenje u više od 400 *kārikā* u metru *amuštubh*, podjeljenih u 27 poglavlja.

## NĀGĀRJUNA

On je bio učitelj koji je razvio i usavršio sustav *madhyamaka*. Živio je u drugom stoljeću n. e. Rođen je u brahmanskoj porodici u pokrajini Andhradeši, vjerojatno u gradu Vidarbha (Berār). Śrīparvata i Dhānyakataka su bili središta njegovih aktivnosti na jugu. Na sjeveru je djelovao na mnogim mjestima među kojima je Nālandā bila najznačajnije. Također je bio povezan s Amarāvati i Nāgārjunakonda. U djelu *Rājataranginī* (11. stoljeće) kaže se da je bio suvremenik Huške, Juške i Kaniške.

Prema Nāgārjuninoj biografiji koju je na kineski preveo Kumārajīva (oko 405. godine), rođen je u brahmanskoj porodici u južnoj Indiji, te je studirao vede i ostale važne grane koje su bile dijelom brahmanske izobrazbe. Kasnije se preobratio na buddhizam.

Za jedno od njegovih manjih djela, *Suhrlekha* (Priateljska poslanica), kaže se da je bilo napisano za āndhrskog kralja Śātavāhanu. Śātavāhana, međutim, nije ime nekog određenog kralja, nego je to ime loze kraljeva Āndhre koju je utemeljio Simuka (usp. R. C. Majumdar, *Ancient India*, str. 133). Neki učenjaci drže da je *Suhrlekha* bila namijenjena kralju Kaniški.

Postoji jedna legenda koja je povezana s njegovim imenom. *Nāga* znači zmija ili zmaj. *Arjuna* je ime jednog drveta. Kaže se da je rođen ispod stabla *arjune*, te je jednom prilikom posjetio podvodno kraljevstvo *Nāga* gdje mu je njihov kralj prenio djelo *Mahāprajñāpāramitā sūtra* koje je Buddha povjerio *Nāgama* na čuvanje.

Riječ “nāga”, međutim, predstavlja simbol mudrosti. Kaže se da je Buddha primjetio kako je “zmija ime za onoga koji je uništio *āsave* (strasti)” (*Majjhima nikāya*, I, 23). Stoga bi *nāge* mogle biti neki *arhanti*<sup>1</sup> kojima je učenje *prajñāpāramite* predano. Nāgārjuna je to učenje mogao dobiti od njih.

Buddhist Nāgārjuna se ne bi trebao brkati s alkemičarem i tantrikom Nāgārjunom koji je živio vjerojatno u 7. st. n. e.

<sup>1</sup> U okviru ranoga buddhizma, naziv za one koji su se do prosvjetljenja uzdigli bez ičije pomoći, op.p.

Tibetanci Nāgārjuni pripisuju 122 knjige, no čini se da samo ove predstavljaju autentična djela:

- (1) *Madhyamaka śāstra*, poznato i pod imenom *prajñā* ili *kārikā* s komentarom, *Akutobhaya*, samoga autora.
- (2) *Vigrahavyāvartanī* s komentarom samog autora.
- (3) *Yuktiśāstikā*.
- (4) *Śūnyatā-saptati* s komentarom samoga autora.
- (5) *Pratītyasamutpādahrdaya* s komentarom.
- (6) *Catuhstava*.
- (7) *Bhāvanākrama*.
- (8) *Suhrllekha*.
- (9) *Bhāvasamkrānti*.
- (10) *Ratnāvalī*.
- (11) *Prajñāpāramitā sūtra śāstra*.
- (12) *Daśabhūmivibhāśā śāstra*.
- (13) *Eka-śloka śāstra*.
- (14) *Vaidalya sūtra* i *Prakarana*.
- (15) *Vyavahāra-siddhi*.

Tek je nekolicina pobrojanih djela dostupna u izvorniku. Postoji, međutim, tibetski prijevod svih navedenih knjiga.

Kumārajīvina biografija Nāgārjune i sljedeća djela navodi kao njegova:

1. *Upadeśa* u 100 000 *gāthā*.
2. *Buddhamārgālankāraśāstra* u 5 000 *gāthā*.
3. *Akutobhaya-śāstra* u 100 000 *gāthā*.

Kineska zbirka spominje i ova djela kao Nāgārjunina:

1. *Mahāyānabhavabheda-śāstra* (*Bhavasamkrāntiśāstra*)
2. *Buddhisambhāra-śāstra*
3. *Dharmadhātustava*

## ĀRYADEVA ILI ĀRYA DEVA

Rođen u Simhali (Ceylon), te je postao Nāgārjunin učenik. S njim je putovao po raznim mjestima i silno mu pomagao u propagiranju njegove doktrine.

Njegovu je biografiju na kineski preveo Kumārajīva oko 405. godine n. e.

Njegovo najslavnije djelo nosi naziv *Catuh-śataka* koje se sastoji od 400 *kārikā*. Tu brani Nāgārjunino učenje, a kritizira filozofiju *hīnayāne*, *sāmkhye* i *vaiśeṣike*. On je vjerojatno autor i djela *Akṣara-śataka*, a prema nekim izvorima i djela *Hastavala-prakarana* i *Cittaviśuddhiprakarana*. Profesor Winternitz je izrazio dvojbu u pogledu njegova autorstva posljednjega djela.

Prema predaji, ubio ga je jedan učenik nekog heretičkog učitelja kojega je Āryadeva porazio u raspravi.

## PRVOTNI IZVORI MAHĀYĀNE

Izvor *mahāyāne* može se pratiti sve do ranije škole poznate pod imenom *mahāsaṅghika* i do ranijih književnih izvora poznatih kao *mahāyānske sūtre*.

### 1. *Mahāsaṅghike*

Na saboru održanom u Vaisāli (prema Kimuri), neki su redovnici imali znatno drugačija stajališta od drugih redovnika u pogledu određenih aspekata razumijevanja *dharme*. Premda su redovnici koji su imali različita stajališta tvorili većinu, njih su drugi redovnici ekskomunicirali, te su ih prozvali “pāpa bhikkhuima” i “adhammavādinima”. U buddhističkoj povijesti ti su *bhikkhui* postali poznati kao *mahāsaṅghike*, zato jer su tvorili većinu na saboru, a možda i zato jer su odražavali mišljenje većine buddhističkih laika. *Bhikkhui* koji su ih ekskomunicirali, sebe su nazvali *sthavira* (stariji), zato jer su vjerovali da zastupaju izvornu, ortodoksnu Buddhinu doktrinu. Vidjeli smo da su *mahāsaṅghike* skovale termin *mahāyāna* kako bi predstavili svoj sustav vjerovanja i djelovanja, dok su učenje *sthavira* nazvali *hīnayāna*.

Pogledajmo sada koja su bila glavna načela *mahāsaṅghika*. Njihov se doprinos može ukratko izložiti u četiri točke:

### 1. *Status Buddhē*

Prema *mahāsaṅghikama*, Buddha nije bio tek puka povijesna osoba. Pravi je Buddha bio transcendentan, nadsvjetski, vječan i beskona-



čan. Povijesni je Buddha bio tek zgodimična osoba koju je On poslao kako bi se pojavio u svijetu, uzeo ljudsko tijelo da živi poput običnog ljudskog bića i poučava *dharmu* stanovnicima svijeta. Istinski Buddha je Stvarnost *par excellence* i on će nastaviti slati glasnike svijetu kako bi poučavao istinitu *dharmu* čovječastvu.

## 2. Status Arhata

*Sthavire* su savršenstvo pripisivali *arhatima*. *Mahāsaṅghike* su smatrali da *arhati* nisu savršeni; njih su, vjerovali su, mučile sumnje i mnoge stvari nisu znali. Ne bi ih valjalo uzeti za ideale. Bolje bi se trebalo ugledati na one koji su kroz neobrojene eone samožrtvovanja i borbe postigli buddhinstvo<sup>1</sup>.

## 3. Status empirijskog znanja

Prema *mahāsaṅghikama*, empirijsko nam znanje ne može pružiti uvid u Stvarnost. Jedino nam *śūnyatā* (praznina, op.p.), koja transcendirira sve svjetske stvari, može dati uvid u ono Stvarno. Nijedan iskaz ne može pružiti uvid u Stvarno; svaki iskaz je samo misaona tvorba.

## 4. Nesupstancijalna priroda dharmi

*Sthavire* su vjerovali da je *pudgala* ili osoba lišena supstancijalnosti, ali da su *dharme* ili elementi postojanja stvarni entiteti. *Mahāsaṅghike* su smatrali da nije samo *pudgala* lišena supstancijalnosti (*pudgala-nairātmya*), nego da su i *dharme* (elementi postojanja) također lišene supstancijalnosti (*dharmā-nairātmya*). Svaka je stvar nesupstancijalna (*śūnya*).

Iz gornjih će navoda biti posve razvidno da su zametci gotovo svih važnih načela filozofije *madhyamaka* već bili prisutni u sistemu *mahāsaṅghika*.

*Mahāsaṅghike* su bili prvi koji su uobličili učenje o Buddhinim ontologijskim uvidima (*prajñā*) koje nalazimo najprije u mahāyānskim *sūtrama*, da bi se kasnije razvili u okviru mahāyānske filozofije i religije.

<sup>1</sup> Tj. stanje izvorne Buddhine naravi, one koja je prosvijetljena, op.p.

## 11. Književni izvori

U okviru buddhizma, sūtrička književnost sadrži neposredna, usmeno izrečena Buddhina učenja, dok *śāstre* sadrže učene i filozofijske razrade neposrednih Buddhinih učenja. Tako obimna djela, naravno, ne mogu predstavljati živu Buddhinu riječ. Oni predstavljaju razrade nekih "sjemenskih sūtri" koje su tako duboko srašćene s golemom mahāyānskom sūtričkom književnošću, da ih je danas gotovo nemoguće identificirati i izolirati iz te književnosti.

Najznačajnija među tim djelima su *prajñāpāramitā sūtre*. *Prajñāpāramitā* se obično prevodi kao "savršena mudrost". Riječ "pāram-itā", to jest "ići onkraj" sugerira da bi bilo bolje sklop *prajñāpāramitā* prevesti kao "transcendentni uvid" ili "transcendentna mudrost". Tibetanci ga prevode upravo na taj način. U svim zemljama gdje je *mahāyāna* živa religija, ova se *prajñāpāramitā mantra* redovito recitira: *Gate, gate, parāṃgate, pārasaṃgate bodhi, svāhā*, to jest: "O mudrosti, koja si onkraj onkrajnoga, tebi iskazujem poštovanje".

Prema dr. Edwardu Conzeu, oblikovanje *prajñāpāramite* trajalo je preko tisuću godina i može se podijeliti u četiri stadija.

Prvi stadij (otprilike od 100. pr. n. e. do 100. n.e.) obuhvaća uvođenje učenja u osnovni tekst.

Drugi stadij (otprilike 100–300. g. n. e.) obuhvaća proširenje učenja unutar tri ili četiri duže rasprave.

Treći stadij (otprilike 300–500. g. n. e.) obuhvaća sažimanje učenja u nekoliko kraćih rasprava.

Četvrti stadij (otprilike 500–1200. g. n. e.) obuhvaća njihovo daljnje sažimanje u tatntričke *dhāranīje* i *mantr*e.

(1) Prema većini učenjaka, *Aṣṭa sāhasrikā*, koja se sastoji od 8000 stihova, predstavlja najstariji primjerak književnosti *prajñāpāramite*. Vjerojatno je nastala među *mahāsaṅghikama*. Osnovna tema ove rasprave je učenje o praznini (*śūnyatā*).

(2) *Aṣṭa-sāhasrikā*, čini se, dalje se je proširivala u narednih tristo-tinjak godina, da bi postala *Śatasāhasrikā* (od 100 000 stihova), *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (od 25 000 stihova) i *Aṣṭadaśasāhasrikā* (od 18 000 stihova). Posljednju je preveo Lokarakṣa 172 godine n. e.

(3) Sada započinja sažimanje književnosti *prajñāpāramite*. Najranija sažimanja predstavljaju djela *Hrdaya-sūtra* i *Vajracchedikā sūtra*. *Vajracchedikā* je prevedena na kineski vjerojatno u 5 st. n. e. Taj je prijevod tiskan u Kini 11. svibnja 868 godine. Smatra se da je to najstarija tiskana knjiga na svijetu.

Za *Abhisamayālamkāra* se smatra da predstavlja sažetak *Pañcaviṃśatisāhasrike* koji je načinio Maitreyañātha, učitelj Asangin.

(4) Konačno, *Prajñāpāramitā* je dalje sažeta u *dhāranīje* i *mantr*e. Jedna od njih, *Ekākṣarī*, kaže da je savršenstvo mudrosti sadržano jedino u jednom slovu – slovu “a”. Na koncu je *prajñāpāramitā* personificirana u božicu koju valja štovati.

*Prajñāpāramite* predstavljaju kako filozofiju, tako i religiju. One nisu puka “filozofija” u zapadnom smislu riječi. Na Zapadu se filozofija odvojila od religije i postala čistom intelektualnom potragom. U Indiji je, naprotiv, svaka filozofija ujedno i religija, a svaka religija ujedno i filozofija. Zapadna je religija postala isključivo religija vjere. Indijska je religija uvijek bila filozofijska religija.

Osnovna tema književnosti *prajñāpāramite* je učenje o *śūnyati*. Sljedbenici *hīnayāne* su vjerovali jedino u doktrinu *pudgala-nairātmya* odnosno u doktrinu o nesupstancijalnosti individue. Oni su klasificirali stvarnost prema određenim *dharmama* ili elementima stvarnosti, te su smatrali da su te *dharme* supstancijalne odnosno stvarne. *Prajñāpāramitā* odbacuje to uvjerenje. Ona uči: *sarvadharmā-śūnyatā*, sve su *dharme* nesupstancijalne.

Pojave su ovisne o uvjetima. Budući da su tako ovisne, one su lišene supstancijalnosti. Stoga su prazne (*śūnya*).

*Nirvāna*, budući da transcendiraju sve kategorije mišljenja, sama je praznina (*śūnyatā*).

I *nirvāna* i *samsāra*, neuvjetovano i uvjetovano, puke su misaone tvorbe, posve lišene stvarnosti.

Krajnja se Stvarnost može nazvati *śūnyatā* u smislu da ona transcendiraju svako moguće empirijsko određenje i svaku moguću misaonu tvorbu.

*Prajñā* ili transcendentni uvid sastoji se u obustavi prepuštanja misaonim tvorbama. Tako *prajñā* postaje sinonimna sa *śūnyatom*.

Osoba stječe uvid u *śūnyatu* ne pukim oduševljenim uvjerenjem ili kroz borbu mišljenja, nego kontemplacijom *śūnyate*.

Osoba treba kontemplirati *śūnyatu* kao odsustvo sopstva, kao odsustvo supstancijalnosti u svim *dharmama*, kao prazninu čak i onog neuvjetovanog. Na koncu, valja odbaciti i samu *śūnyatu* kao puki splav koji je omogućio da se prijede ocean neznanja. Ta će kontemplacija, međutim, biti uzaludna sve dok se ne odnjeguju određene moralne vrline.

Premda je ovo veoma sažeti prikaz tekstova *prajñāpāramite*, to je dovoljno da se pokaže kako ta književnost sadrži sve važne elemente sustava *mahāyāne*.

Vidimo, dakle, da se sustav *madhyamake* razvio na temelju učenja *mahāsaṅghika* i mahāyānskih *sūtri* poznatih pod nazivom *prajñā-pāramitā sūtre*.

## DJELA MADHYAMAKE I ŠKOLÂ

Filozofiju *madhyamake* razvio je uglavnom Nāgārjuna. On je bio jedan od najvećih genija koje je svijet ikada dao. Sustav kojem je on položio temelje kasnije su razvili njegovi vrsni sljedbenici. Taj sustav ima svoju neprekidnu povijest razvoja od drugog do jedanaestog stoljeća n. e.

Tri se razdoblja njegova razvitka jasno mogu istaknuti. U prvom razdoblju nalazimo sustavno uobličenje filozofije *madhyamike* od strane Nāgārjune i Āryadeve. U sljedećem se razdoblju dogodila razdioba sustava na dvije škole, školu *prāsaṅgika* i školu *svātantrika*. Treće razdoblje karakterizira reafirmacija škole *prāsaṅgika*.

## NĀGĀRJUNA I ĀRYADEVA (2. ST. N. E.)

*Prvo razdoblje*: Nāgārjuna je bio autor obimnog komentara *prajñāpāramite* poznatog pod imenom *Prajñāpāramitā-śāstra*. Taj je rad na kineski preveo Kumārajīva (402–5. n. e.). Izvornik nam danas nije dostupan. On je, međutim, svoju filozofiju uobličio u djelu *Prajñā-mūla* ili *Mūla-madhyamaka kārikā* poznatom i pod nazivom *Madhyamaka-śāstra*. Njegov je predani učenik Āryadeva razradio njegovu filozofiju u djelu *Catuh-śataka*. Već smo vidjeli koja su druga djela obojica napisali.

*Drugo razdoblje:* Nāgārjuna je upotrebljavao tehniku *prasange* pri uobličavanju svoje filozofije *madhyamake*. *Prasanga* je tehnički termin, a označava argument *reductio ad absurdum*. Nāgārjuna nije iznio nikakvu vlastitu teoriju, pa stoga nije morao iznositi niti argumente kojima bi ju dokazivao. Koristio je jedino *prasanga-vākyu* ili argument *reductio ad absurdum* kako bi pokazao da teorije koje zastupaju njegovi suparnici dovode jedino do apsurdna i to na temelju samih načela koja su prihvatili. Takvom je metodom Nāgārjuna ukazivao da je Stvarnost s onu stranu misaonih tvorbi.

Buddhapālita, koji je djelovao sredinom šestoga stoljeća, bio je vatrejni sljedbenik Nāgārjune. On je smatrao da je *prasanga* ispravna metoda filozofije *madhyamake* te ju je primjenjivao u svojem učenju. Napisao je komentar pod nazivom *Madhyamakavṛtti* na *Madhyamaka-śāstru*. Taj je komentar danas dostupan jedino u tibetskom prijevodu. Izvornik je izgubljen.

Mlađi suvremenik Buddhapālita, Bhavya ili Bhāvaviveka, smatrao je da se suparnik ne bi trebao samo “reducirati do apsurdna”, nego bi se također trebala primijeniti i *svatantra* ili neovisni logički argumenti kako bi ga se ušutkalo. Vjerovao je da samo dijalektika nije dovoljna da posluži svrsi primicanja apsolutnoj Istini.

Napisao je djelo *Mahāyāna-karatala-ratna śāstra*, *Mādhyamikahṛdaya*, s vlastitim komentarom pod nazivom *Tarkajvālā*, *Madhyamārtha-samgraha* i *Prajñā-pradīpa*, komentar na *Madhyamaka śāstru* Nāgārjune. Jedino je tibetski prijevod tih djela dostupan. Dr. L. M. Joshi transkribirao je *Madhyamārtha-samgrāhu* na nāgarījsko pismo i potom preveo na hindski, što je objavljeno u «Dharmadūti», sv. 29, srpanj-kolovoz, 1964.

N. Aiyswāmi Śāstri rekonstruirao je sanskrtski tekst *Karatalaratne* iz kineskog prijevoda Yuan Chuanga (Viśvabhāratī Śāntiniketan, 1949).

Vidimo, dakle, da je u šestom stoljeću, otprilike 400 godina nakon smrti Nāgārjune, škola *madhyamaka* bila razdvojena u dva pravca, to jest u školu *prāsangika* koju je vodio Buddhapālita i u školu *svātantrika* koju je vodio Bhāvaviveka.

Y. Kajijama smatra da je problem koji je postao točka razdora među sljedbenicima *madhyamake* bila dvojba da li se sustav relativnog zna-

nja može prihvatiti kao valjan ili ne može, premda je on – a u tome su bile suglasne obje škole – bio prividan s apsolutne točke gledišta.

Prema Yuan Chuangu, Bhāvaviveka je izvanjski nosio ogrtač *sāmkhye*, iako je iznutra podupirao Nāgārjuninu doktrinu.

*Treće razdoblje:* U trećem razdoblju zatičemo dva sjajna učenjaka sustava *madhyamake*, Candrakīrtija i Śāntidevu.

Veliki je broj komentara (oko dvadeset) bio napisan na Nāgārjunino osnovno djelo *Madhyamaka-śāstru*. Oni su nam dostupni jedino u tibetskom prijevodu. Candrakīrtijev komentar, *Prasannapāda*, jedini je koji nam se sačuvao u izvorniku, sanskrtu. Čini se da je taj komentar doslovno pomeo sve druge komentare.

Candrakīrti je djelovao početkom sedmog stoljeća, te je napisao nekoliko djela. Rodio se na jugu Indije u mjestu Samanta. Studirao je filozofiju *madhyamake* pod mentorstvom Kamalabuddhija, učenika Buddhapālita, a vjerojatno ga je podučavao i Bhavya. Njegov komentar *Prasannapāda* Nāgārjunine *Madhyamaka-śāstre* već smo spomenuli. Napisao je i jedno neovisno djelo pod imenom *Madhyamakāvātāra* s vlastitim komentarom. Često se osvrće na *Madhyamakāvātāru* u svojem komentaru *Prasannapāda*, što znači da je djelo napisano prije toga komentara.

Napisao je i komentare na Nāgārjunina djela *Śūnyatā saptati* i *Yukti śāstikā*, kao i na Āryadevino djelo *Catuhśataka*. Napisao je i dva priručnika (*prakarana*), *Madhyamakaprajñāvatāra* i *Pañcaskandha*. Od svih je njegovih djela jedino *Prasannapāda* dostupna u izvorniku (sanskrtu); ostala su djela dostupna jedino u prijevodima na tibetski.

Candrakīrti je vatreno branio školu *prāsangika*, te je na mnogim mjestima izložio ispraznost Bhāvavivekine logike.

Također je podržavao zdravorazumsko gledište osjetilne zamjedbe, a kritizirao učenje o “jedinственom pojedinačnom” (*svalakṣana*) i zamjedbi lišenoj određenja (*kalpanā-podha*).

Kritizirao je i školu *vijñānavāda*, smatrajući da je svijest (*vijñāna*) bez predmeta nezamišljiva.

Śāntideva je bio drugi veliki stup škole *prāsangika*. Djelovao je u sedmom stoljeću. Prema *Tārānāthi*, Śāntideva je bio sin kralja Kalyānavarmana saurāštrinskog, te je bio zakoniti nasljednik krune. Kao

princ, bio je poznat pod imenom Śāntivarman. Bio je tako duboko nadahnut mahāyānskimi idealima da je pobjegao od svoga kraljevstva te se zaredio s Jaidevom u Nālandi, nakon čega je postao poznat pod imenom Śāntideva.

On je autor djela *Śikṣā-samuccaya* i *Bodhicaryāvatāra*. U prvom djelu on se osvrće na mnoga važna mahāyānska djela, na njih 97, koja su sada, na žalost, trajno izgubljena. U *Bodhicaryāvatāri* naglašava važnost njegovanja *bodhicitte*<sup>1</sup>. On je najveći pjesnik škole *madhyamaka*, i njegova djela donose prekrasno prožimanje poezije i filozofije. Bio je sljedbenik metode *prāsangika* i žestoko je kritizirao školu *vijñānavāda*.

Mogli bismo usput reći da Śantarakṣita i Kamalaśīla predstavljaju sinkretizam sustava *madhyamake* i *vijñānavāde*, pa se oni u strogom smislu niti ne mogu nazvati sljedbenicima *madhyamake*. Śantarakṣita je djelovao u osmom stoljeću. Njegovo se glavno djelo zove *Tattvasamgraha* («Kompandij istine»). Njegov slavni učenik, Kamalaśīla, napisao je djelo *Tattvasamgraha-pañjikā*, učeni komentar na *Tattvasamgrāhu*.

#### DIJALEKTIKA MADHYAMAKE: NJEZINO PODRIJETLO, STRUKTURA I RAZVOJ

Vidjeli smo da su gotovo sva važna načela filozofije *madhyamake* već bila naznačena u sustavu *mahāsaṅghika* i književnosti *prajñāpāramite*. Nāgārjuna ih je samo razvio. U čemu se onda sastoji njegov originalni doprinos? Njegov je originalni doprinos bila dijalektika koju je razvio. On je bacio novo svjetlo na različite doktrine *mahāyāne* koje su bile začete u mišljenju *mahāsaṅghika* i djelima književnosti *prajñāpāramite*, te je iznio dublje i kritičkije objašnjenje tih doktrina. No njegov je najoriginalniji doprinos bila primjena dijalektičke metode.

Tajanstvena Buddhina šutnja u pogledu fundamentalnih metafizičkih pitanja nagnala ga je da istraži razloge te šutnje. Je li Buddha bio agnostik, kako su neki europski buddholozi vjerovali? Ako nije, što je onda bio razlog njegovoj šutnji? Dijalektika je rođena u trenutku kada se je temeljito počela istraživati ta šutnja.

Postoje dobro znana pitanja koja je Buddha proglasio *avyākṛta*, to jest takva pitanja na koja nije bilo moguće dati odgovor. Candrakīrti navodi ta pitanja u svom komentaru na *Madhyamaka kārikū* 22, 12.

<sup>1</sup> Svijest ili misao probuđenja, op.p.

On započinje rečenicom – *iha caturdaśa avyākṛta-vastūni bhagavata nirdiṣṭāni* (“Blagoslovljeni je naveo četrnaest stvari koje su neizrazive”), te ih potom navodi u sljedećem poretku:

(1) Je li svijet (a) vječan, (b) ili nije vječan, (c) ili je oboje, (d) ili nije ni jedno ni drugo.

(2) Je li svijet (a) konačan, (b), ili beskonačan, (c) ili je oboje, (d) ili nije ni jedno ni drugo.

(3) da li *tathāgata* (a) postoji nakon smrti, (b) ili ne postoji, (c) ili postoji i ne postoji, (d) ili niti postoji niti ne postoji.

(4) Je li duša (a) identična s tijelom, (b) ili je različita od njega.

Vidjet ćemo da postoje četiri alternative za prva tri seta pitanja. I u zadnjem pitanju također se nadaju četiri alternative. Te četiri alternative tvore temelj suda *catuṣkoti* ili tetralemme Nāgārjunine dijalektike. U svakoj od njih postoji (i) afirmativna teza kojoj je suprotstavljena (ii) negativna protuteza. Oni predstavljaju osnovne alternative. (iii) Oni su konjunktivno potvrđeni kako bi oblikovali treću alternativu, i (iv) disjunktivno zanijekani kako bi oblikovali četvrtu alternativu.

Odgovori s “da” ili “ne” na ta fundamentalna pitanja ne mogu se približiti istini. Buddha je takve spekulacije nazvao *ditthivāda*<sup>1</sup> odbijajući da bude uvučen u takve metafizičke dispute.

Nāgārjuna je pred sobom imao strukturu tih pitanja i Buddhinu šutnju istovremeno odbijajući dati bilo kakav kategorički odgovor na njih. Buddha je običavao reći da on ne vjeruje u ni u *śāśvata-vādu*, apsolutnu afirmaciju, niti u *ucchedavādu*, apsolutnu negaciju. Njegova je pozicija u tim stvarima bila pozicija *madhyamā pratipāda* (doslovno: srednja pozicija).

Nāgārjuna se snažno udubljavao u taj Buddhin stav i došao do zaključka da je razlog Buddhine hotimične šutnje u pogledu takvih pitanja bio taj što Stvarnost transcendiraju svako mišljenje. On je sistematizirao četiri alternative (*antas* ili *kotis*), nemilosrdno izložio zbudjujuće implikacije svake pojedine alternative, jasno iznio antinomije razuma na svjetlo dana tako što ih je iščepkavao iz svakog mogućeg skrovišta, te je tako

<sup>1</sup> Dosl. «govor/nauk o (metafizičkim) gledištima», op.p.

pokazao nemogućnost podizanja čvrste zgrade metafizike na dogmatičkom ili racionalističkom temelju. To je bila njegova dijalektika. Četiri je alternative formulirao još Buddha. Nāgārjunina originalnost se sastoji u tome što je primjenjujući rigoroznu logiku iznio implikacije svake pojedine alternative, stjeravši razum u slijepu ulicu, i tako pripremio duh za unutarnji obrat (*parāvrtti*) prema *prājñi* (intuitivnom zrenju).

Za neopreznog čitatelja Nāgārjuna bi se mogao pričiniti kao neki čan-grizavi filozof kojemu je isključivi cilj pobiti svaki mogući sustav mišljenja ili kao neki sofistički lupež koji iscjeđuje od nekog bezazlenog protivnika određene ustupke u dokazivanju domišljatim dvosmislenostima, da bi potom likovao nad njegovim porazom, ili kao kakav destruktivni nihilist koji žestoko pobija svako gledište, a da pri tome ne afirmira ni jedno drugo.

Pažljivija studija njegove dijalektike mogla bi pokazati da ni jedna od gore navedenih dvojbi nije istinita, da je on, u svoj svojoj opreznosti, jedino nastojao ukazati na neizbježni sukob u koji se upliće razum kada pokušava prijeći preko svoga legitimnog područja zahvaćanja fenomena i ući u zabranjenu zemlju *noumenona*.

#### ZNAČENJE DIJALEKTIKE

Što onda dijalektika znači? Jednostavno rečeno, dijalektika je kretanje mišljenja koje, istražujući *pro* i *contra* pitanja, proizvodi jasnu svijest o antinomijama u koje se razum upliće, ciljajući na izlaz iz te slijepe ulice jednim uzdizanjem do područja koje je više od razuma.

#### STRUKTURA DIJALEKTIKE

Vidjeli smo da se porijeklo dijalektike sljedbenika *madhyamake* nalazi u četirima alternativama u okviru svakog *avyākṛta* problema koje su bile motivirane zagonetnom Buddhinom šutnjom. Nāgārjuna ih je jasno sistematizirao i uobličio u shemu *catuṣkoti*, *tetralemmu* odnosno *quadrilemmu*, poznatu i pod nazivom četverougla negacija. Struktura jasno artikulirane dijalektike glasi konačno ovako:

Prva alternativa *tetralemmu* sastoji se od (i) afirmativne teze, druga se sastoji od (ii) negativne protuteze, treća od (iii) konjunktivne afirma-

cije prve dvije teze i četvrta od (iv) disjunktivnog nijekanja prve dvije teze.

#### METODA DIJALEKTIKE

Dijalektička se metoda sastojala od isticanja implikacija gledišta protivnika na temelju načela koje je on sam prihvatio, ukazujući tako na proturječan karakter dotičnoga gledišta. Suparnik bi time bio potučen vlastitim oružjem. On bi se našao u apsurdnoj situaciji čim bi se razotkrile proturječne posljedice njegovih vlastitih pretpostavki. Dijalektika je tako bila metoda odbacivanja gledišta argumentacijom *reductio ad absurdum*. Tehnički termin te metode je bio poznat pod nazivom *prasanga*.

R. H. Robinson je u svojoj knjizi *Early Mādhyamika in India and China* istaknuo da strofe u Nāgārjuninoj *Madhyamaka-śāstri* sadrže veliki broj hipotetskih silogizama. U strofama se mogu naći primjeri dva valjana tipa hipotetskog silogizma – *modus ponens* i *modus tollens*, ali također i lažan modus gdje je antecedent negiran.

Kao primjer *modus ponensa* on navodi strofu 3.2. (*Prasannapāda*), a kao primjer *modus tollensa* strofu 19.6. (*Prasannapāda*).

Ispravno primjećuje da u strofama postoje mnoge dileme i da je najuobičajniji tip oblika “ako p, onda q”; ako ne-p, onda q” što je specijalan slučaj “jednostavne tvorbene dileme” u terminima zapadne logike.

Drugi oblik dileme koji se nalazi u strofama glasi: «ako p, onda q; ako ne-p, onda r» što je specijalan slučaj “složene tvorbene dileme” u terminima zapadne logike.

#### SVRHA DIJALEKTIKE

Svrha dijalektike je bila pobiti gledišta koja su zastupali drugi, a da se pri tome ne dokazuju neka vlastita gledišta. Onaj koji zastupa neko gledište nužno ga mora dokazati ako druge želi u njega uvjeriti; onaj pak koji ne zastupa nikakva gledišta ne stoji pod takvom nužnošću. Nāgārjuna jasno tvrdi u *Vigrahavyāvartanī* (strofa 29) da nitko ne može naći ničega pogrešnog kod sljedbenika *madhyamake*, jer on naprosto ne zastupa nikakvo vlastito gledište.

*Yadi kācana pratijñā syān me tata eva me bhaved doṣah/  
Nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣah//*

“Kad bih zastupao neku tezu, mogao bi u njoj naći pogreške. Ali, budući da ja ne zastupam nikakvu tezu, ne može biti niti ikakvoga pobijanja (pogreške, op.p.).”

Dijalektika je bila usmjerena prema dogmaticima i racionalistima koji su hinili da posjeduju konačno gledište u pogledu Stvarnosti. Izlaganjem ispraznosti njihove logike, kao i proturječnih posljedica njihovih pretpostavki, Nāgārjuna je želio pobiti zahtjeve razuma da je u stanju zahvatiti Realnost. Candrakīrti je cijelu stvar postavio vrlo jasno sljedećim riječima:

*Nirupapattika-pakṣābhyupagamāt svātmānam eva ayam kevalam vi-samvādayan na śaknoti pareśām niścāyam ādhātum iti. Idameva asya spaṣṭataram dūśanam yaduta svapratijñātārthasādhanāsāmarthyam iti (Prasannapāda, str. 6)*

“Svojim nelogičkim pretpostavkama, suparnik jedino proturječi samome sebi, te nije u stanju uvjeriti druge. Što bi moglo biti više poražavajuće od činjenice da on nije u stanju dokazati ni pretpostavke na temelju kojih iznosi svoje argumente.”

Nāgārjuna je nemilosrdno razarao svako filozofijsko mišljenje svoga vremena, ne zato jer je u tome sadistički uživao, nego zato jer je imao točno određeni cilj. Negativno govoreći, dijalektika je imala za cilj dokazati da se Stvarnost ne može obuhvatiti trostrukim pravilom diskurzivnog mišljenja. Ali to nije bilo sve. Taj je cilj u sebi sadržavao i neke pozitivne nagovještaje.

Prvo, fenomen ili empirijska stvarnost carstvo je relativnosti u kojoj je svaki entitet *sūnya* ili *nis-svabhāva*, to jest lišen nezavisne stvarnosti ili neuvjetovanosti.

Drugo, Stvarnost se može zahvatiti tako da se premjesti na razinu koja je viša od logičkog mišljenja, to jest na razinu *prājñe*.

Treće, Realnost se ne može izraziti u terminima “jest”, “nije” dihotomičnoga razuma.

## PRIMJENA DIJALEKTIKE

Nāgārjuna je ozbiljno istražio sve filozofijske teorije koje su zastupali mislitelji njegova vremena. Svoju je dijalektiku usmjerio prema pojmovima kao što su kauzalitet, kretanje i mirovanje, *āyatane*, *skandhe*, *ātman*, i sl.

Ščerbatskoj je u ovoj knjizi uključio jedino njegovu kritiku pojmo-va kauzaliteta i *nirvāne*, budući da je ona i najvažnija. Mi ćemo stoga ograničiti naša razmatranja jedino na ta dva pojma. Razmotrit ćemo ovdje Nāgārjunino istraživanje koncepcije kauzaliteta, dok ćemo njegovo istraživanje koncepcije *nirvāne* razmotriti u zasebnom odjeljku.

Nāgārjuna se najprije obara na koncept kauzaliteta budući da je on bio središnji problem filozofije njegova vremena.

### Istraživanje kauzaliteta

Primjenjujući svoju *tetralemma* na kauzalitet, Nāgārjuna tvrdi da mogu postojati samo četiri gledišta o tom problemu: (1) *svata utpattih*, to jest teorija o samouzrokovanju, (2) *parata utpattih*, to jest teorija o nastajanje iz drugog, (3) *dvābhyām utpattih*, to jest teorija o nastajanju iz oba (iz sebe i iz drugog), (4) *ahetuta utpattih*, to jest teorija o nastajanju bez ikakvoga uzroka, nastajanje slučajem.

(1) *Svata utpattih*. – To znači da su uzrok i učinak identični, da su stvari nastale iz sebe samih. Nāgārjuna je pred sobom očito imao *sāmkhyinu* teoriju *satkāryavāda* kada je kritizirao ovaj tip teorije kauzaliteta.

Kritika sljedbenika *madhyamake* ove teorije mogla bi se sažeti na ovaj način:

(i) Ako se učinak već nalazi u uzroku onda nikakvoj svrsi ne bi moglo služiti njegovo ponovno pojavljivanje. Sljedbenik *sāmkhye* bi mogao reći da premda je učinak prisutan u uzroku, njegovo očitovanje (*abhivyakti*) ipak predstavlja nešto novo. To, međutim, nikako ne znači da je učinak neka nova supstancija. To samo znači da je on novi oblik ili stanje supstancije. Ali ta se razlika oblika ili stanja protivi identitetu supstrata koji leži u podlozi.



(ii) Ako je rečeno da je uzrok dijelom aktualan, a dijelom potencijalan, to bi značilo da se prihvaćaju suprotne naravi u jednom te istom predmetu.

Ako je uzrok u cijelosti potencijalan, on ne može sam po sebi postati aktualan bez neke izvanjske pomoći. Ulje se ne može iscijediti iz sjemena ako ga prethodno nije netko istiještio. Ako mora ovisiti o nekoj izvanjskoj pomoći, onda ne postoji *svata utpattih* ili nastajanje iz sebe samog. To znači da ne stoji teorija *satkārya*.

(iii) Ako su uzrok i učinak identični, bilo bi nemoguće jednog razlučiti kao proizvođača drugog.

Gledište o identitetu uzroka i učinka (*satkāryavāda*) je, stoga, pobijeno kao u sebi samom proturječno.

(2) *Parata utpattih*. – To znači da su uzrok i učinak različiti. To je gledište poznato pod nazivom *asatkāryavāda*. Njega su podržavali sljedbenici *sarvāstivāde* i *sautrāntike*, dakle, pripadnici *hīnayāne*. Nāgārjuna je očito njih imao na umu kada je kritizirao ovo heterogeno gledište o kauzalitetu.

Njegova kritika toga gledišta ističe ove važne točke:

(i) Ako je uzrok različit od učinka, onda ne može postojati nikakav odnos među njima. U tom bi slučaju bilo što moglo nastati iz bilo čega.

(ii) Sljedbenik *hīnayāne* vjeruje da s nastankom učinka uzrok prestaje postojati. Ali *ex hypothesi*, kauzalitet je neki odnos među dva člana. Ukoliko uzrok i učinak ne koegzistiraju, oni ne mogu stajati u nikakvom odnosu. Ako ne mogu stajati u odnosu, kauzalitet postaje besmislen.

(iii) Sljedbenik *hīnayāne* vjeruje da učinak nastaje spojem različitih čimbenika. Radi usklađivanja tih čimbenika neki drugi čimbenik bi morao postojati, i dalje, radi usklađivanja tog novog čimbenika s prethodnim, neki drugi čimbenik bi bio potreban. To bi vodilo u *regressus ad infinitum*.

(3) *Dvābhyām utpattih*. – Ova teorija tvrdi da su uzrok i učinak međusobno i identični i različiti. To je učenje spoj *satkāryavāde* i *asatkāryavāde*, pa tako u sebi sadrži nekonzistentnosti obje teorije. Osim toga, to bi učenje zaodjenulo stvarnost s dva suprotna obilježja (identitet i različitost) u isto vrijeme.

(4) *Ahetutah utpattih*. – Ova teorija smatra da su stvari nastale bez uzroka, to jest slučajem. Sljedbenici *svabhāvavāde* – naturalisti i skeptici, zastupali su ovu teoriju. Ako nikakav razlog nije pripisan ovoj teoriji, onda će ona završiti u izopačenom dogmatizmu. A ako je pripisan, onda će nužno prihvatiti neki uzrok.

Izloživši inherentnu nekonzistentnost u svim navedenim gledištima, Nāgārjuna dolazi do zaključka da je kauzalitet puka misaona tvorba nametnuta objektivnom redu egzistencije. Kantovim riječima, kauzalitet je kategorija razuma.

#### POZITIVAN DOPRINOS NĀGĀRJUNE

Čitajući *Madhyamakakārikū* stječe se dojam da je Nāgārjuna bio tek puki tvrdoglavi negativist. U svome djelu *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, međutim, kako je primjereno pokazao dr. K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna iznosi svoja afirmativna gledišta o prijepornim pitanjima Stvarnosti.

1. I *Madhyamaka-kārikā* i *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* ukazuju na nesupstancijalnost (*naihsvābhāvya*), uvjetovanost i relativnost kao osnovna značenja *sūnyate* s obzirom na svjetovnu prirodu stvari. Navedena *śāstra*, međutim, mnogo jasnije nego *kārike* ističe dublju implikaciju nesupstancijalnosti unutar svjetskih entiteta. *Śāstra* kaže da je čovjekova nakana da ono relativno obuhvati kao apsolutno u korijenu zapravo skrovita i tajna žudnja koja je prisutna u srcima ljudi za onim apsolutnim (*dharmaiśanā*). Zahvaljujući ukorijenjenom Neznanju, ta se žudnja uvijek krivo postvaruje. Čovjek prijanja uz relativno kao da je apsolutno i tako uvijek biva neutažen. Ali ako prione uz *razlikvanje* između apsolutnog i relativnog kao *apsolutne odvojenosti*, onda opet čini pogrešku “prijanja” u drugom obliku. Nāgārjuna gori od želje ukazati na dublju istinu, naime da neuvjetovano ili apsolutno nije samo osnova uvjetovanog ili relativnog, ono je zapravo krajnja priroda relativnog po sebi, a ne neki drugi entitet koji bi bio *odvojen* od toga relativnog.

2. Apsolutno, neuvjetovano, nije samo krajnja priroda uvjetovanih unutar-svjetskih entiteta, ono je također i krajnja priroda čovjeka. Upravo zbog te činjenice njegova žudnja za onim stvarnim poprima dublje značenje. Kao individua, čovjek je zacijelo u nekom odnosu prema

ostalom svijetu, prema fenomenima, prema svojim *skandhama*, prema kontigentnoj, uvjetovanoj okolini, ali on nije otuđen od onog neuvjetovanog koje je zapravo krajnja priroda samoga njegovog bića; on nije zauvijek vezan svojom očitom fragmentiranošću. Bijući posve zaokupljen prolaznošću uvjetovanih entiteta i nesvjestan unutarnjeg značenja svoga bića, čovjek zahvaća relativno kao da je apsolutno, te tako neizbježno doziva patnju. Kada se jednom probudi za uvjetovanost (*śūnyatā*) uvjetovanog, njegov se osjećaj vrijednosti počinje mijenjati. On postaje preobražen čovjek, a njegova *dharmaiśānā*, njegova tajanstvena žudnja za Stvarnim, pronalazi svoj smisao i svoje ispunjenje. *Kārike* naglašavaju nedostatnost, nepotpunost i nesupstancijalnost *dharmi* (entiteta) i *pudgale* (empirijske individue). *Śāstra* naglašava aksiološko značenje te nepotpunosti i tvrdi da upravo ustrajno ostvarivanje ove nedovoljnosti ili oskudice rasplamsava čovjekovu iskrnu žudnje za Stvarnim, apsolutnim, u živi plamen istine.

3. Gotovo se sve osnovne koncepcije Nāgārjunine filozofije nalaze obrađene u *kārikāma*, ali su one ondje obavijene izrazito negativnim obilježjem pristupa. No drugačije ne bi moglo ni biti, jer u *kārikāma* Nāgārjuna cijelo vrijeme upotrebljava metodu *prasanga vākya*, dokazivanje *reductio ad absurdum*. Njegova je osnovna namjera izložiti sve besmislenosti koje izranjaju kada se ono što je relativno (*nihsvabhāva*) prihvati kao da je apsolutno (*sasvabhāva*). Čak i u *kārikāma* Nāgārjuna dokazuje s nepogrešivom jasnoćom da uvjetovano otkriva neuvjetovano kao svoj konačni temelj:

“To, čija je priroda u svome uvjetovanom aspektu nastajanje i nestajanje, dolaženje i odlažanje, u svome je neuvjetovanom aspektu zapravo *nirvāna*.”  
(XXV, 9)

#### RAZLIKA IZMEĐU HĪNAYĀNE I MAHĀYĀNE

U nekoliko se aspekata buddhističke filozofije i religije razlikuju *hīnayāna* i *mahāyāna*. Mi ćemo u nastavku razmatrati uglavnom mahāyānski sustav *madhyamake*.

(1) *Razlika u interpretaciji pratītyasamutpāde*. Učenje o *pratītyasamutpādi* od uznimne je važnosti u buddhizmu. To je kauzalni zakon svemira ali i života pojedinca. On je važan s obzirom na dva motrišta.

Prvo, on daje veoma jasnu ideju o netrajnoj i uvjetovanoj prirodi svih fenomena. Drugo, on pokazuje kako rođenje, starost, smrt i sve ostale bijede fenomenalne egzistencije nastaju u zavisnosti o uvjetima i kako sve te bijede nestaju u odsutnosti tih uvjeta.

Vidjeli smo kakvo gledište zastupaju sljedbenici *madhyamake* o kauzalitetu. Budući da je *pratītyasamutpāda* univerzalni zakon kauzaliteta, sljedbenici *madhyamake* su poduzeli kritičko ispitivanje toga zakona. Ta se interpretacija u značajnoj mjeri razlikuje od interpretacije hīnayānskog buddhizma. *Pratītyasamutpāda* se općenito prevodi kao “uvjetovano nastajanje” ili “nastajanje u međuzavisnosti”.

Prema hīnayāni, *pratītyasamutpāda* znači *prati prati ityānām vināśinām samutpādah*, to jest, “nastajanje stvari koje trenutačno iščezavaju” Prema njihovoj interpretaciji, *pratītyasamutpāda* je kauzalni zakon koji uređuje način nastajanje i nestajanje različitih elemenata (*dharmi*).

Prema sljedbenicima *madhyamake*, nastajanje i nestajanje elemenata egzistencije (*dharmi*) nije ispravna interpretacija *pratītyasamutpāde*.

Kako se Candrakīrti izrazio: *hetupratyayāpekṣo bhāvānām utpādah pratītyasamutpādārthah* (*Prasannapāda*, str. 2) – “*pratītyasamutpāda* znači pojavljivanje entiteta kao relativnih prema uzrocima i uvjetima”.

Sljedbenici hīnayāne su *pratītyasamutpādu* interpretirali kao vremenski slijed realnih entiteta među kojima je postojao kauzalni odnos.

Prema sljedbenicima *madhyamake*, *pratītyasamutpāda* ne znači načelo vremenskoga slijeda, nego načelo bitne međuovisnosti predmetâ. Jednom rječju, to je načelo relativnosti. Relativnost je najznačajnije otkriće suvremene znanosti. Ono što je znanost naših dana otkrila, to je otkrio veliki Buddha dvije i po tisuće godina prije. Interpretirajući *pratītyasamutpādu* kao bitnu međuovisnost predmetâ ili kao relativnost predmeta, sljedbenik *madhyamake* nastoji pobiti jedno drugo učenje sljedbenika hīnayāne. Ovi potonji su analizirali sve fenomene kao elemente (*dharme*), te su vjerovali da te *dharme* posjeduju zaseban vlastiti realitet. Sljedbenik *madhyamake* tvrdi da učenje o *pratītyasamutpādi* objavljuje da su sve *dharme* relativne i da ne posjeduju zaseban vlastiti realitet (*svabhāva*). *Nis-svabhāvatva* je sinonim za *śūnyatu*, ono što je lišeno stvarne, nezavisne egzistencije. *Pratītyasamutpāda* ili međuzavisnost



znači relativnost, a relativnost podrazumijeva nestvarnost (*śūnyatā*) zasebnih elemenata.

Candrakīrti kaže *tadatra-nirodhādyāṣṭa-viśeṣana-viśiṣṭah praṭītya-samutpādah śāstrābhidheyārthah* (*Prasannapāda*, 2) – “Predmet ili središnja ideja ove rasprave je *praṭītyasamutpāda* koju obilježava osam negativnih obilježja.”

Značaj *praṭītyasamutpāde* nalazi se u njezinu učenju da svaka fenomenalna egzistencija, svi unutarsvjetski entiteti, jesu uvjetovani i lišeni (*śūnya*) stvarne, nezavisne egzistencije (*svabhāva*).

Kako se Nāgārjuna izrazio, *nahi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate* (M. K. 1.5) – “ne postoji stvarna, nezavisna egzistencija entiteta u *pratyayama* (uvjetima)”. Prema dr. E. Conzeu: “Svaki konkretan sadržaj pripada međuigri bezbrojnih uvijeta.” (*Buddhist Thought in India*, str 240)

Nāgārjuna slijedećim riječima sumira svoje učenje o *praṭītyasamutpādi*:

*Apratītya samutpanno dharmah kaścinna vidyate. Yasmāt tasmāt aśūnyo hi dharmah kaścinna vidyate* (M. K. 24.19) – “Budući da ne postoji element egzistencije (*dharmā*) koji nastaje bez uvjeta, ne postoji ni *dharmā* koja nije *śūnya* (lišena stvarne, nezavisne egzistencije).”

*Praṭītyasamutpāda* postaje ekvivalent za *śūnyatu* ili relativnost. Nāgārjuna kaže *yah praṭītyasamutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe* (M. K. 24.18) – “To što je *praṭītyasamutpāda*, mi nazivamo *śūnyatā*.”

*Śūnya* ili *śūnyatā* je najvažniji pojam filozofije *madhyamake*. Mi ćemo ga, stoga, razmatrati u zasebnom odijeljku u nastavku.

U *kārikāma*, međutim, osnovna Nāgārjunina nakana je bila da očisti temelj kako bi izložio svoju pozitivnu filozofiju, a to je uloga *prājñe* za razumijevanje različitih stupnjeva razumijevanja. Nāgārjuna daje detaljan pregled *prājñe* u svojoj *śāstri*. U *kārikāma*, međutim, ne nalazimo nikakvih neposrednih osvrta na *dharmaiṣānu*, unutarnju žudnju za Stvarnim koja je ugrađena u svako ljudsko srce. U *śāstri* ta *dharmaiṣāna* postaje refren njegove pjesme. U *kārikāma* se neće naći nikakvoga opisa putovanja prema cilju; u *śāstri* je taj put, međutim, živo opisan. U *kārikāma* se ono neuvjetovano kao imanentna stvarnost uvjetovanog tek posredno nagovješćuje; u *śāstri* je neuvjetovanom poklonjena zna-

čajna pažnja. Poglavlje o *tathati* izrazito ističe imanentnost stvarnoga u svakom biću. Poglavlje o *bhūtakoti* daje izvrsno prikazani opis *upāye*, vještine neprijanja. Tako je *śāstra* komplementarna s *kārikāma*.

## 2. Razlika u pojmu nirvāne

Postoji nekoliko točaka u kojima se slažu *hīnayāna* i *mahāyāna* kada je riječ o *nirvāni*:

- (1) *Nirvāna* je neizraziva. Ona nema podrijetla, ne mijenja se, ne propada. Ona je besmrtna (*amṛta*).
- (2) Ona se mora ostvariti unutar samoga sebe. To je ostvarivo jedino kada i ako se posve obustavi žudnja za osjetilnim ugodama.
- (3) Empirijsko sopstvo (jastvo, op.p.) kao takvo gasi se u *nirvāni*. U *nirvānu* je moguće dospjeti jedino nakon poništenja empirijskog sopstva (jastva, op.p.).
- (4) Mir (*śama* ili *upaśama*) je ono što dovodi do razumijevanja.
- (5) On osigurava trajnu sigurnost.

Riječ “*nirvāna*” doslovno znači “ugašen”, te stoga “umiren”.

U buddhističkoj književnosti *nirvāna* je općenito opisana na četiri načina – (1) negativno, (2) pozitivno, (3) paradoksalno i (4) simbolički.

1. *Negativan opis*. – Negativan opis je najuobičajniji. *Nirvāna* je (1) besmrtna (*amṛta*), (2) nepromjenjiva, (3) nepropadna (*acyuta*), (4) beskrajna (*ananta*), (5) nedjelatna, (6) ona je iscrpljenje rođenja, (7) nerođena, (8) nepodložna uništenju (*apalokina*), (9) nestvorena (*abhūta*), (10) lišena boleštine, (11) lišena starenja, (12) oslobođena preporadnja, (13) krajnja/najviša (*anuttara*), (14) ona predstavlja obustavu patnje (*dukkha-nirodha*), (15) ona je konačno oslobođenje (*apavagga*).

2. *Pozitivan opis*. – *Nirvāna* je (1) mir (*śama* ili *upaśama*).

Slijedeća strofa iz *Mahāparinirvānasūtre* veoma jasno izlaže ovu ideju:

*Anityā vata samskāṛā utpāda-vyaya-dharminah /  
utpadya hi nirudhyante teṣām vyapaśamas sukham. //*

“Netrajne su, doista, sve uvjetovane stvari. U samoj je njihovoj prirodi da nastaju i potom nestaju. Nakon što nastanu, one nestaju. Njihova obustava donosi mir i olakšanje.”

*Śama* ili *upaśama* u sebi sadrži ideju obustave žudnje, obustave patnje i stanje umirenosti. *Nirvāna* je, nadalje, (2) blaženstvo (*nibbānam paramam sukham* – “nirvāna je najviše blaženstvo/sreća”), (3) *sambodhi* ili *prajñā* (transcendentalna mudrost), (4) *jñāna* (znanje) ili *vijñāna* (čista, osvjetljavajuća svijest) i (5) sigurnost (*kśama*).

3. *Paradoksalan opis*. – Takav se opis najčešće nalazi u književnosti *prajñāpāramite* ili općenito, u mahāyānskoj književnosti. *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 (*śūnya*).

4. *Simbolički opis*. – Simbolički se opis razlikuje od paradoksalnog po tome što izbjegava govoriti u apstrakcijama, pa umjesto toga upotrebljava konkretne slike. S toga gledišta *nirvāna* je (1) hladna špilja, (2) otok usred bujice, (3) udaljena obala, (4) sveti grad, (5) utočište, (6) sklonište, (7) skrovište.

S tim u vezi, pitanje koje se nameće glasi – je li *nirvāna* jedino transformirano stanje duha ili je ona neka posve druga dimenzija bića. *Nirvāna* se upotrebljavala i za transformirano psihologijsko stanje i za metafizički status.

Buddhistička književnost je puna izjava kojima se hoće pokazati da je *nirvāna* transformirano stanje osobe i svijesti. Ta je transformacija opisana u negativnim terminima kao uništenje žudnje ili žeđi (*tanhā*) i izljeva (duševnih ili psihičkih nečistoća – *āsava*, op.p.), a u pozitivnim terminima kao nastajanje *prājñe* ili *sambodhija* (transcendentalne mudrosti) i mira (*śānti*).

Premda je naglasak stavljen na transformirano psihologijsko stanje, postoje mjesta u tekstovima prema kojima *nirvāna* ima metafizički status, pa bi ona onda predstavljala različitu dimenziju bića.

Buddha je o *nirvāni* rekao slijedeće:

“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.” (*Udāna*, VIII, 3).

Prema navedenom Buddhinom iskazu očito je da *nirvāna* ne predstavlja uništenje, nego da tragatelj ulazi u jednu drugu dimenziju bića. Neki su to stanje pokušali razjasniti kao puko transformirano stanje osobe. Logika riječi ne dopušta takvu interpretaciju. Postoji, međutim, jedna druga izjava iz *Udāne* koja se nikakvim lingvističkim *tour de forceom* ne može interpretirati kao puka transformacija osobe. Ona glasi:

*Atthi bhikkhave tad āyatanam yattha n’eva pathavī na āpo na tejo na vāyo na ākāśānañcāyatanam, viññānañcāyatanam na ākiñcaññā-yatanam na nevasaññānāsaññānāññāyatanam nāyam loko na paraloko ubho candimasūriyā, tad aham bhikkhave n’eva āgatim vadāmi na gatim, na thitim na cutim na upapattim appatittham appatittham-appavattam anārammanam eva tam, eṣ ev’anto dukkhassā’ti.* (*Udāna*, 80)

“Postoji to područje, prosajci, gdje nema ni zemlje, ni vode, ni vatre, ni zraka; gdje nema ni područja bezgraničnog prostora, ni beskonačne svijesti, ni ni-čega, ni područja ni-zamjedbe-ni-ne-zamjedbe, gdje nema ni svijeta ni svijeta onkraj, ni obojega, ni sunca ni mjeseca. Ja, prosjaci, velim da nema dolaska ni odlaska od toga područja, ono niti traje niti prestaje; ne postoji ni početak ni utemeljenje; ne postoji učinak, ne postoji uzrok ondje; to je, dosita, kraj sve patnje.”

Ovaj dugi navod ne ostavlja prostora nikakvoj sumnji da se on odnosi na *nirvānu* kao na tu drugu dimenziju bića. No, *nirvāna* je zapravo neopisiva i neizraziva.

U *Samyutta nikāyi* (1069–76) nalazi se jedan podulji razgovor između Upašive i Buddhe o *nirvāni*. U tom su razgovoru veoma znakovita dva Buddhina iskaza:

*Accī yathā vātavegena khitto  
attham paleti, na upeti sankham /  
evam munī nāmakāyā vimutto  
attham paleti, na upeti sankham. //*

“Poput plemena koji, ugašen vjetrom, odlazi na počinak te postaje nezamjetljiv, isto tako i mudrac, oslobođen imena i tijela, odlazi na počinak, posve nezamjetljiv.”

*Atthan-gatassa na pamanam atthi  
yena nam vajju, tam tassa n'atthi /  
sabbesu dhammesu samūhatesu  
samūhatā vādapathā pi sabbeti. //*

“Ne postoji mjerilo za onoga koji je otpočnuo; u njega nema ničega što bi se moglo imenovati. Gdje su sve *dharme* dokinute, i svi načini govora su dokinuti.” (prema Conzeovu prijevodu)

I sljedbenici *hīnayāne* i sljedbenici *mahāyāne* rado bi prisvojili ove predivne opise *nirvāne*. Jedino se preko ljestvi naših poništenih sopstava možemo uspeti do *nirvāne*. Kako je rekao Suzuki – “*Nirvāna* prema buddhistima ne označava uništenje svijesti, niti privremeno ili trajno potiskivanje mentalnih radnji, kako su to neki zamišljali. Naprotiv, *nirvāna* je uništenje ideje ega kao supstancije i svih žudnji koje nastaju iz te pogrešne koncepcije.” (*Outlines of Mahāyāna Buddhism*, str. 50–1)

Sada ćemo se vratiti na razliku u interpretaciji *nirvāne* između te dvije škole.

(1) Sljedbenici *hīnayāne* vjeruju da je *nirvāna* vječna (*nitya*) i da donosi sreću/blazenstvo (*sukha*).

Sljedbenici *mahāyāne* tvrde da *nirvāna* ne može imati nikakve atribute.

(2) Sljedbenici *hīnayāne* vjeruju da postoji nešto što se treba doseći. Sljedbenici *mahāyāne* vjeruju da ne postoji ništa što bi se trebalo doseći.

Nāgārjuna *nirvānu* opisuje slijedećim riječima:

*Aprahīnam asamprāptam anucchinam aśāsvatam /  
Aniruddham anuṭpannam etan nirvānam ucyate. //*

(M. K. XXV, 3)

“*Nirvāna* nije ni ono što je napušteno, ni ono što je dosegnuto; ona nije ni nešto razorivo, niti vječno; niti je uništena, niti je stvorena.”

Prema Candrakīrtiju (*Prasannapāda*, str. 2) – *sarvaprapañcopaśamaśivalakṣanam nirvānam* (“*Nirvāna* podrazumijeva obustavu svakog razgovora o njoj, utihnuće pojavne egzistencije i postignuće najvišega dobra.”)

3. Sljedbenici *vaibhāṣike* smatraju da *nirvāna* predstavlja pozitivan entitet (*bhāva*). Nāgārjuna kaže da sljedbenici *hīnayāne* vjeruju da je *nirvāna* neuvjetovana. Reći da je neuvjetovana (*asamskrta*), a opet, da je pozitivan fenomen (*bhāva*) znači upasti u proturječje, budući da je nemoguće pronaći neki pozitivan entitet koji ne bi bio ovisan o uvjetima. Ako nije *bhāva*, ne može biti niti *abhāva* (posvemašnja obustava/prestanak), budući da je *abhāva* odnosna riječ. *Abhāva* može postojati jedino tamo gdje prethodno postoji *bhāva*. Štoviše, obustava (*abhāva*) je neki događaj koji se pojavljuje u vremenu. To bi značilo da je *nirvāna* prolazna.

U svome komentaru *Madhyamaka-kārike*, Candrakīrti navodi jedan smisleni citat iz djela *Ārya ratnāvalī*:

*Na cābhāvo 'pi nirvānam kuta evāsyā bhāvanā /  
Bhāvābhāvaparāmarśa-kṣayo nirvānam ucyate. //*

(*Prasannapāda*, str. 229)

“Niti je *nirvāna* ne-biće (*abhāva*). Kako možeš prihvatiti jednu takvu ideju? *Nirvāna* je doista posvemašnja obustava takvih razmatranja poput *bhāva* (biće) ili *abhāva* (ne-biće) stvarnoga.”

Ona je iznad relativnosti egzistencije i ne-egzistencije. Candrakīrti napreže cijeli problem riječima: *tataśca sarvakalpanā-kṣayarūpam eva nirvānam* (*Prasannapāda*, str. 229) – “*Nirvāna* ili stvarnost je ono što je lišeno svake misaone tvorbe.”

4. Sljedbenici *hīnayāne* smatraju da je *nirvāna* u suprotnosti sa *samsārom* (svijetom fenomena). Nāgārjuna tvrdi da ne postoji razlika između *nirvāne* i *samsāre*:

*Na samsārasya nirvānāt kiñcid asti viśeṣanam /  
Na nirvānasya samsārāt kiñcid asti viśeṣanam. //*

(M. K. XXV, 19)

“Ništa od svjetovne egzistencije (*samsāra*) nije različito od *nirvāne*; ništa od *nirvāne* nije različito od svjetovne egzistencije.”

*Nirvānasya ca yā kotih kotih samsāranasya ca /  
Na tayor antaram kiñcit susūkṣmam api vidyate. //*

(M. K. XXV, 20)

“To što je granica *nirvāne*, granica je i *samsāre*; ne postoji ni najmanje razlike među njima.”

*Ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā /  
So 'pratītya anupādāya nirvānam upadiśyate. //*

(M. K. XXV, 9)

“To što je relativno (*upādāya*) ili zavisno (*pratītya vā*), lutajući tamo i amo (*ājavamjavībhāva*) u svojoj uvjetovanoj prirodi naziva se *nirvānom*; *nirvānom* se naziva i kada ne ovisi (*apratītya*) i kada nije relativno (*anupādāya*), to jest u svojoj neuvjetovanoj prirodi.”

Zaključno, u dva se temeljna stava razlikuje koncepcija *nirvāne* kod *madhyamake* i sljedbenika *hīnayāne*.

(1) Sljedbenik *hīnayāne* smatra određene zagađujuće i uvjetovane elemente (*dharme*) posve stvarnima, a takvima smatra također i određene neokaljane (čiste) i neuvjetovane *dharme*. Prema njemu, *nirvāna* znači zbiljsku promjenu zasebne, uvjetovane egzistencije (*samskrta dharme*), te promjenu prljavština (*kleśa*) u neuvjetovane (*asamskrta*) i nezagađujuće *dharme*. Sljedbenik *madhyamake* tvrdi da *nirvāna* ne znači nikakvu promjenu u objektivnom poretku; promjena je uvijek subjektivna. Ne treba mijenjati svijet, nego treba mijenjati sebe samog. Ako bi prljavštine (*kleśa*) i uvjetovane egzistencije (*samskrta dharme*) bile konačne realnosti, nikakva ih sila ne bi mogla promijeniti. Promjena je u našoj perspektivi; to je psihologijska promjena, a ne ontologijska. Suzuki je slijedećim riječima sažeo stajalište sljedbenika *madhyamake* u pogledu *nirvāne*: “Teoretski, *nirvāna* je raspršivanje oblaka koji lebde oko svjetla *bodhija*. Moralno, ona je potiskivanje egoizma i buđenje ljubavi (*karunā*). Religijski, ona je apsolutno predanje sebe volji *dharmakāye*<sup>1</sup>.” (*Outlines of Mahāyāna Buddhism*, str. 369). Moglo bi se ovome dodati da je ontologijski *nirvāna* sâm apsolut. “*Nirvāna* nije ni ono što je napušteno, ni ono što je dosegnuto; ona nije ni nešto razorivo, niti vječno; niti je uništena, niti je stvorena.” (M. K. XXV, 3) Nikakva promjena ne može zahvatiti Apsolut ili Realitet. Ona je kao što je oduvijek bila. Promjena treba zahvatiti jedino nas same.

2. Apsolutno i empirijsko, noumenon i fenomen, *nirvāna* i *samsāra*, nisu dva niza odvojenih stvarnosti suprotstavljene jedna drugoj. Apsolut ili *nirvāna* promatrana kroz prizmu misaonih tvorbi (*vikalpa*) jest *samsāra*; svijet ili *samsāra* promatrana *sub specie aeternitatis* jest sam apsolut ili *nirvāna*.

<sup>1</sup> Dosl. «tijelo dharme», op.p.

Moglo bi se usput reći da je većina zbrke u pogledu *nirvāne* 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. Trebalo bi imati na umu da Nāgārjuna kroz svih dvadeset i pet poglavlja *Madhyamaka-kārike* riječ *nirvāna* upotrebljava u smislu apsolutne realnosti i upravo je s toga stajališta usmjerena njegova kritika stajališta sljedbenika *hīnayāne*.

### 3. Razlika u idealu

Ideal *hīnayāne* je *arhat* ili *arhant*; ideal *mahāyāne* je *bodhisattva*. Jednostavno kazano, ideal *hīnayāne* je pojedinačno prosvjetljenje; ideal *mahāyāne* je sveopće prosvjetljenje.

Riječ “yana” se najčešće prevodi kao put ili vozilo. U svojoj knjizi *Survey of Buddhism* Bhikšu Sangharakšita nudi prijevodnu mogućnost “životni put” (*career*) za *yāna*. To je, čini se, najbliži engleski ekvivalent za riječ “yāna”.

Postojale su tri “yāne” u ranom buddhizmu – *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna* i *bodhisattva-yāna*.

*Śrāvaka* (pālijski *sāvaka*) doslovno znači “slušatelj”. To se ime daje učeniku koji, čuvši, to jest, naučivši istinu od Buddhe ili nekog drugog njegovog učenika, postiže stanje *arhanta*. *Arhat* ili *arhant* znači status svetoga čovjeka koji je postigao prosvjetljenje. Riječ “arhat” etimologijski znači “vrijedan”. Drugo značenje koje se predlaže u nekim buddhističkim knjigama jest “onaj koji je ubio (*han*) neprijatelje (*ari*), to jest zagađenja (*kleśa*).

*Pratyekabuddha* (pālijski *paccekabuddha*) je onaj koji u “usamljenoj jednosti”, u nezavisnosti od svih izvanjskih podrški, postiže stanje *arhata*. Riječ “pratyeka” znači “vlastiti”, “individualni”, “jedan”, “usamljeni”. On s drugima ne dijeli svoje teško stečeno znanje načina za postizanje *nirvāne*. On vjeruje da i drugi, potaknuti grubom realnošću životnoga jada, mogu jednoga dana kročiti na sveti put, bez da ih se podučava ili prosvjetljuje.

Gore navedena dva tipa tragatelja predstavljaju individualistički ideal. Oni prosvjetljenje razumijevaju kao individualno, a ne društveno ili kozmičko postignuće.

*Bodhisattva* (pālijski *bodhisatta*) želi konačno prosvjetljenje ne samo za sebe, nego za sva osjetljiva bića. *Bodhisattvayāna* za svoj cilj ima postignuće konačnoga buddhinstva. Ono se, stoga, naziva i *buddhayāna* ili *tathāgatayāna*. Riječ “bodhi” znači “savršena mudrost”, ili bolje, “transcendentalna mudrost”, krajnje prosvjetljenje. Riječ “sattva” znači “bît”. Riječ “bodhi” je neprevodiva. To je odraz svijesti *dharmakāye* u ljudskim bićima. *Bodhisattva* je onaj koji ima bît ili mogućnost transcendentalne mudrosti ili krajnjega prosvjetljenja, koji je na putu prema postignuću transcendentalne mudrosti. On je Buddha u mogućnosti. Njegov životni put traje eonima silnih rođenja unutar kojih se on priprema za konačno buddhinstvo upražnjavanjem šest savršenstava i stupnjeva moralne i duhovne discipline (*daśabhūmi*), te živi život u herojskoj borbi i neprestanom samožrtvovanju za dobrobit svih osjetljivih stvorenja.

*Bodhisattva* u sebi posjeduje *bodhicittu* i *pranidhānabalu*. Postoje dva aspekta *bodhicitte* – *prajñā* (transcendentalna mudrost) i *karunā* (sveopća ljubav). *Pranidhānabala* je nepokolebljiva odlučnost da se spase sva osjetljiva bića. To su tri aspekta *dharmakāye* (apsolut koji je postao osoban) kako su odražena u religioznoj svijesti *bodhisattve*. *Prajñā* je najviši izraz spoznajne strane; *karunā* je najviši izraz emotivne strane, a *pranidhānabala* je najviši izraz voljne strane svijesti. *Bodhisattva* tako razvija sve aspekte svijesti.

*Bodhicitta* je najvažnije obilježje *bodhisattve*. Na temelju Nāgārjuna djela *Rasprava o transcendentalnosti bodhicitte*, Suzuki daje detaljan opis *bodhicitte* u knjizi *Outlines of Mahāyāna Buddhism*. On bi se mogao sažeti na ovaj način:

- (1) *Bodhicitta* je slobodna od svih određenja – pet *skandhi* (agregata, op.p.), dvanaest *āyatana* (područja, op.p.) i osamnaest *dhātua* (elemenata, op.p.). ona nije pojedinačna, nego je opća.
- (2) Ljubav je bît *bodhicitte*, stoga sve *bodhisattve* svoj *raison d’être* nalaze u njoj.
- (3) *Bodhicitta* boraveći u srcu istosti (*samatā*) stvara individualna sredstva za oslobođenje (*upāya*).

*Bodhisattva* mora proći kroz deset stupnjeva razvoja (*daśa bhūmi*) – (1) *pramuditā* (radost), koju osjeća kada prelazi iz užeg ideala osob-

ne *nirvāne* u viši ideal oslobođenja svih osjetljivih bića iz ropstva neznanja, (2) *vimalā*, u negativnom značenju, “sloboda od zagađenosti”, u pozitivnom, “čistota srca”, (3) *prabhākarī*, prodirući uvid u prolaznost svih stvari, (4) *arciśmatī* – ovdje *bodhisattva* upražnjava obestrašćenost i odvojenost i spaljuje dva prekrivača (*āvarana*) blizanca zagađenosti i neznanja, (5) *sudurjayā* – ovdje on razvija *samatu*, duh istosti i prosvjetljenje putem kontemplacije, (6) *abhimukhī* ili licem u lice – ovdje *bodhisattva* stoji licem u lice prema Stvarnosti. On shvaća istost svih fenomena, (7) *dūrangamā* ili daleko-dosežući – ovdje on stiže znanje koje mu omogućava da prihvati bilo koje sredstvo za svoj rad na oslobođenju. On je postigao *nirvānu*, ali bez da je “ušao” u nju; on je zauzet poslom oslobađanja svih, (8) *acalā* ili nepokretan – ovdje *bodhisattva* iskušava *anutpattika-dharma-kṣānti* ili prepuštanje neuzročnosti svih fenomena. On u svim detaljima poznaje nastanak i nestanak svemira, (9) *sādhumatī* – ovdje stiže sveobuhvatno znanje koje je nedokučivo običnoj ljudskoj inteligenciji. On poznaje želje i misli ljudi i u stanju je da ih pouči u skladu s njihovim mogućnostima, (10) *dharmameghā* – ovdje stiže savršenstvo kontemplacije, poznaje tajnu egzistencije i posvećen je kao posve usavršen. On stiže buddhinstvo.

Ideal *hīnayāne* je bio *arhat* ili postignuće osobnoga prosvjetljenja. Ideal *mahāyāne* je bio *bodhisattvayāna*. *Śrāvakayāna* i *pratyekabuddhayāna*, prema *mahāyāni*, ciljaju na puko individualno prosvjetljenje što predstavlja jedan ograničeni ideal. *Bodhisattvayāna* je težio sveopćem prosvjetljenju. Sudbina je svakog bića da postane *buddha* (probuđen, op.p.). Ideal *bodhisattve mahāyāne* je bio viši (*mahā*); ideal *hīnayāne* je bio niži (*hīna*).

Razlika u duhovnom idealu ove dvije struje buddhizma izražena je i na jedan drugi način. Ideal *hīnayāne* je *nirvāna*; ideal *mahāyāne* je *buddhatva*, postignuće buddhinstva. Sledbenici *mahāyāne* ne smatraju da je postignuće *nirvāne* najviši ideal. Najviši ideal po njima je postignuće *buddhatve*, to jest *prajñe* (transcendentalnog uvida) i *karune* (sveopće ljubavi).

#### 4. Razlika u pogledu sredstava za postizanje nirvāne

Sljedbenici *hīnayāne* vjeruju da ostvarenjem *pudgala-nairātmye* (stanje lišenosti sopstva ili nesupstancijalnosti osobe) čovjek može postići *nirvānu*.

Sljedbenici *mahāyāne* drže da se postignuće *nirvāne* ne događa jedino ostvarenjem *pudgala-nairātmye*, nego i ostvarenjem *dharmā-nairātmye* (to jest uvidom da su sve *dharme* ili elementi egzistencije nesupstancijalni, lišeni bilo kakve zasebne stvarnosti po sebi).

Prema *mahāyāni*, ostvarenje obaju, i *pudgala-nairātmye* i *dharmā-nairātmye*, nužno je za postignuće *nirvāne*.

##### 5. Razlika u pogledu načina otklanjanja smetnji (*āvarana*)

Usko povezano s prethodnim je pitanje otklanjanja *āvarana*.

Sljedbenik *hīnayāne* vjeruje da čovjek ne može postići *nirvānu* zato što je Stvarnost prekrivena koprenom (*āvarana*) strasti poput prijanjanja, odbojnosti, obmane (*kleśāvarana*). *Kleśāvarana* se pojavljuje kao smetnja na putu ostvarenja *nirvāne*. *Kleśāvaranu*, stoga, treba otkloniti prije nego što se uopće želi prispjeti *nirvāni*. *Kleše* (smetnje) se pojavljuju i djeluju kada se pojavi vjera u identitet osobnoga sebe ili sopstva (*satkāyadr̥ṣṭi*). Jedino se putem ostvarenja *pudgala-nairātmye*, to jest uvidom u ne-stvarnost ili nesupstancijalnost sopstva *kleše* mogu otkloniti te tako postići *nirvānu*. Otklanjanje *kleśāvarane* je tako povezano s ostvarenjem *pudgala-nairātmye*. Sljedbenik *hīnayāne* smatra da je otklanjanje *kleśāvarane* dovoljno za postignuće *nirvāne*.

Sljedbenik *mahāyāne*, međutim, tvrdi da Stvarnost nije prekrivena samo *kleśāvaranama*, nego i *jñeyāvaranama* ili koprenom koja prikriva pravo znanje. Otklanjanje *jñeyāvarane* je stoga također neophodno. To je moguće ostvarenjem *dharmānairātmye* ili *dharmāśūnyate*, lišenošću ega i prazninom svih elemenata egzistencije.

Kao što je otklanjanje *kleśāvarane* povezano s ostvarenjem *pudgala-nairātmye*, tako je i otklanjanje *jñeyāvarane* povezano s ostvarenjem *dharmānairātmye*.

Sljedbenik *mahāyāne* smatra da otklanjanje *kleśāvarane* samo nije dovoljno za postignuće potpune slobode; porebno je također i otklanjanje *jñeyāvarane*.

##### 6. Razlika u koncepciji *dharme*

Sljedbenici *hīnayāne* su vjerovali u određene krajnje realije koje su zvali *dharme*. Riječ *dharma* u tom je smislu teško prevesti. Ponekad

se prevodi kao “stvari”. Treba imati na umu da *dharme* nisu “stvari” u smislu sirovih podataka za zdravi razum. “Elementi egzistencije”, “krajnje realije” – to su bolji prijevodi za *dharmu*. *Hīnayāna* vjeruje da je svijet složen od neprekidnog toka određenih krajnjih *dharmi* koje su jednostavne, trenutačne i neosobne. Većina njih je *samskrta* (*dharme* s obilježjima), a neke su *asamskrta* (*dharme* bez obilježja).

Prema *mahāyāni*, te *dharme* uopće nisu krajnje stvarnosti, nego jedino misaone tvorbe. *Mahāyāna* ističe da su čak i takozvane *samskrta* i *asamskrta dharme* zavisne o uvjetima, te su stoga relativne. Zato što su relativne, one su lišene stvarnosti, to jest prazne su (*śūnya*).

##### 7. Razlika u koncepciji buddhologije

*Rūpa-kāya* Buddhe bilo je jednostavno vidljivo fizičko tijelo. Ni *hīnayāna* ni *mahāyāna* to tijelo nisu poistovjećivali s istinskim *Buddhom*.

I rani je buddhizam razvio ideju *nirmāna-kāye* koja je bilo prividno tijelo koje je Buddha svojim yogičkim moćima mogao poprimiti kad god je to htio i putem kojega se je mogao pojaviti bilo gdje. Nema razlike u razumijevanju ni toga tijela između sljedbenika *mahāyāne* i *hīnayāne*.

Razlika leži u koncepciji *dharmā-kāye* Buddhe. Koncepcija *hīnayāne* u pogledu *dharmā-kāye* je obuhvaćala sveukupnost *Buddhinih* odlika (*dharma*). Kada se sljedbenik utječe u *Buddhu*, on to čini upravo u tu *Buddhinu* prirodu. On se ne utječe u *Gautamu* *Buddhu* koji je umro.

*Madhyamaka* je razvila koncepciju *dharmā-kāye* na jedan drugačiji način.

Koncepcija *sambhoga-kāye* je bila doprinos sljedbenika škole *yogācāra*. Mi ćemo se osvrnuti na koncepciju tih *dharmā-kāya* u zasebnom odjeljku.

##### 8. *Hīnayāna* je bila intelektualistička, a *mahāyāna* i pobožna

*Hīnayāna* je bila posve intelektualistička škola. Osnovna je briga sljedbenika *hīnayāne* bila da slijede osmerostruki put koji je naznačio *Buddha*. U *hīnayāni* je bio naglašen ljudski aspekt *Buddhe*.

U *mahāyāni* *Buddha* se shvaćao kao bog, kao konačna Stvarnost koja se spustila na zemlju u ljudskom obličju za dobrobit čovječanstva.



Koncepcija boga u buddhizmu nikada nije bila koncepcija stvaratelja, nego božanske ljubavi koja se iz samilosti i sućuti utjelovljuje u ljudskome obličju kako bi odstranila patnju čovječanstva. On je bio obožavan žarkom predanošću. Obožavanje sljedbenika *mahāyāne* potaknulo je oblikovanje likovnih umjetnosti, napose u formi skulpture i crteža. Predivne statue Buddhe bile su izvajane; izvrsne imaginativne slike koje su predstavljale njega i različite aspekte njegova života. Sljedbenici *mahāyāne* su smatrali da je teški put *prajñe* (transcendentalne mudrosti) bio namijenjen samo za nekolicinu naprednih, dok je za prosječnoga čovjeka to bio put predanosti Buddhi putem koje bi mogao doseći *nirvānu*. Buddha se je štovao u liku Avalokitešvare, Amitābhe i budućega Buddhe, Maitreje.

#### 9. *Hīnayāna* je pluralistička, *mahāyāna* ne-dualistička

Filozofija *hīnayāne* je bila jedan radikalni pluralizam, a filozofija *mahāyāne* strogi ne-dualizam (*advaya*).

#### 10. *Hīnayāna* je racionalistička, *mahāyāna* mistička

Pristup istini koji je prihvatila *hīnayāna* bio je racionalizam blago osjenčan misticizmom, dok je pristup istini *mahāyāne* bio nadracionalan, duboki misticizam.

### GLAVNA OBILJEŽJA FILOZOFIJE MADHYAMAKA

#### (1) *Śūnya-śūnyatā*

Najupečatljivije obilježje filozofije *madhyamaka* je njezina stralna upotreba termina *śūnya* i *śūnyatā*. Ta je ideja toliko usredištena u sustav da je on postao opće poznat pod nazivom *śūnyavāda*, to jest filozofija koja postavlja *śūnyu* kao obilježje Stvarnosti.

*Śūnya* je najzamršeniji pojam u buddhističkoj filozofiji. Nebuddhisti su ga interpretirali isključivo kao nihilizam. Ali to nije njegovo značenje.

Etimologijski, riječ se izvodi iz korijena *śvī*, koji znači “nadimati se”, “protezati”. Zanimljivo je i to što se riječ *brahman* izvodi iz korijena *brh* ili *brmh*, što isto tako znači “nadimati se”, “protezati”, “rasti”. Za Buddhu se veli da je bio smješten u *śūnya-tattvi*, u načelu *śūnye*. Riječ

*śūnya*, čini se, u takvim se kontekstima koristila u ontologijskom smislu. Implikacije etimologijskog značenja te riječi izgleda da još uvijek nisu posve razriješene.

Prema nekim učenjacima, riječ *śūnya* nema nikakvo ontologijsko značenje. Ona u sebi posjeduje tek soteriologijski nagovještaj. No riječ *śūnya* očito se je upotrebljavala i u ontologijskom smislu s određenim aksiologijskim prizvukom i soteriologijskom pozadinom.

U ontologijskom smislu *śūnya* je praznina koja je istovremeno i punina. Zato što ona pojedinačno nije ništa, ona ima mogućnost svake stvari. Često se poistovjećivala s *nirvānom*, apsolutom, krajnjom stvarnošću (*paramārtha-sat*), *tattvom* (stvarnošću). Što je *śūnya-tattva*? To je ono što je Nāgārjuna morao reći:

*Aparapratyayam śāntam prapañcair aprapañcitam /  
Nirvikalpaṃ anānārtham etattattvasya lakṣaṇam //*

(M. K. XVIII, 9)

(1) Ona je *aparapratyayam*. To je ono iskustvo koje je neprenosivo drugom. Ono se treba ostvariti u svakom pojedinačno.

(2) Ona je *śāntam*. Ona je utihnula, nezahvaćena empirijskim umom.

(3) Ona je *prapañcair aprapañcitam*, to jest neizraziva razumom. Ona je ne-određena.

(4) Ona je *nirvikalpa*, to jest ona je transcendentalna diskurzivnom mišljenju.

(5) Ona je *anānārtham*. Ona je ne-dvojstvena.

*Śūnyatā* je apstraktna imenica izvedena iz riječi *śūnya*. Ona znači lišenost i nagovještava ispunjenost.

Riječi *śūnya* i *śūnyatā* najbolje će se razumijeti u njihovoj vezi s terminom *svabhāva*. *Svabhāva* doslovno znači “samobit”, “vlastito biće”. Candrakīrti kaže da se ta riječ u buddhističkoj filozofiji upotrebljavala na dva načina:

1. Bit ili posebno svojstvo stvari, primjerice, “vrućina je *svabhāva* ili posebno svojstvo vatre”. *Iha yo dharmo yam padārtham na vyabhicarati, sa tasya svabhāva iti vyapadiśyate, aparapratibaddhatvāt* – “U ovome svijetu, atribut koji je uvijek združen s nekim predmetom i nikada se ne odvajava od njega i nije trajno povezan s ničim drugim, po-

znat je pod nazivom *svabhāva*, to jest posebno svojstvo toga predmeta.” (*Prasannapāda*, 105).

2. *Svabhāva* (vlastita bit) kao suprotnost terminu *parabhāva* (druga bit, biće). Candrakīrti kaže *svo bhāvah svabhāva itiyasya padārthasya yadātmīyam rūpam tat tasya svabhāva iti* (*Prasannapāda*, 115) – “Svabhāva je vlastitio biće (bit), sama priroda stvari.”

Nāgārjuna kaže *akrtrimah svabhāvo hi nirapekṣah paratra ca* (M. K. 15.12) – “To je uistinu *svabhāva* što nije uzrokovano ničim drugim, što je nenastalo (*akrtrimah*), koje nije ovisno, niti odnosno prema čemu drugome osim prema sebi samome, nije ovisno, neuvjetovano je (*nirapekṣah paratra ca*).”

Sljedbenik *madhyamake* odbacuje prvo značenje *svabhāve* i prihvaća jedino drugo. Candrakīrti jasno kaže *krtrimasya parasāpekṣasya ca svabhāvatvam neṣtam* – “Mi ne prihvaćamo da je *svabhāva* ono što je nastalo ovisno o nečemu ili u odnosu prema nečemu drugom.” Prvo značenje nije prihvatljivo jer je čak i *svabhāva* ili posebno svojstvo stvari *krtrima* i *sāpekṣa*, uvjetovana i odnosna. Čak i vrućina, koja je posebno svojstvo vatre, ovisi o mnogim uvjetima – šibici, leći, gorivu, ili o trljanju dvaju komadića drveta. Stoga *svabhāva* nije u najvišem smislu riječi. Jednom riječju, *svabhāva* je apsolutna stvarnost, dok je sve drugo, svi fenomeni, *parabhāva* (ono što je odnosno, relativno).

Riječ *śūnya* valja razumjeti s dva gledišta – (1) s gledišta fenomena ili empirijske stvarnosti, ona znači *svabhāva-śūnya*, to jest lišena *svabhāve* ili neovisna, supstancijalna vlastita realnost; (2) s gledišta apsoluta, ona znači *prapañca-śūnya*, to jest lišena *prapañce* ili verbalizacije, misaone tvorbe i mnoštvenosti.

(i) Mi ćemo najprije razmotriti riječ *śūnya* u njezinom prvom značenju. Raspravljali smo o riječi *svabhāva* dovoljno opširno, tako da ćemo biti u stanju jasno razumjeti riječ *śūnya* kada se ona upotrebljava u vezi s fenomenalnom stvarnošću ili s *dharmama* (elementi egzistencije). U tom kontekstu *śūnya* uvijek znači *svabhāva-śūnya*, to jest prazan ili lišen neovisne, supstancijalne stvarnosti. Ne postoji niti jedna stvar na svijetu koja je neuvjetovana, posve stvarna. Sve je u odnosu prema nečemu, u nekoj ovisnosti, uvjetovano nečim drugim. Duga rasprava o kauzalitetu ili *pratītya-samutpādi* u *Madhyamaka-śāstri* izvedena je kako bi se pokazalo da ni jedna stvar u svijetu ne postoji po sebi samoj, i

da ništa ne posjeduje neovisnu relnost iz sebe samog. Sve je uvjetovano nečim drugim (*pratītyasamutpanna*). Svijet nije Stvarnost; on je carstvo relativnosti. Upravo zato Nāgārjuna kaže *yah pratītyasamutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe* – “Ne postoji stvarni nastanak; postoji samo očitovanje stvari ovisno o uzrocima i uvjetima. Upravo to uvjetovano među-nastajanje mi nazivamo *śūnyatā*.” Ne postoji stvarni kauzalni odnos među entitetima; postoji jedino međuovisnost između entiteta, što drugim riječima znači da su entiteti lišeni neovisne samobiti (*svabhāva*). Kauzalni odnos, stoga, ne znači slijed realiteta, nego jedino slijed pojavljivanja. Svaka stvar u svijetu je ovisna o cjelini njezinih uvjeta. Stvari su puke pojave. Stoga je *pratītyasamutpāda* izjednačena s *śūnyatom* ili relativitetom. Svijet nije nakupina stvari. On je naprosto proces, a stvari su naprosto događaji. “Stvar po sebi” naprosto nije ništa. To je ono što je mišljeno pojmovima *śūnyatā* ili prazninom svih *dharmi*.

(ii) Pogledajmo sada što *śūnyatā* znači s gledišta apsoluta. S gledišta apsoluta *śūnyatā* znači *prapañcair aprapañcitam*, ono što je lišeno, posve slobodno od misaone tvorbe, *anānārtihām*, ono što je lišeno mnoštvenosti. Drugim riječima, *śūnyatā* primjenjena na *tattvu*, označava da je ona:

- (a) neizraziva ljudskim jezikom.
- (b) da “jest”, “nije”, “i jest i nije”, “niti jest niti nije” – nikakve se misaone kategorije ili predikati ne mogu primijeniti na nju.
- (c) Slobodna od mnoštvenosti; ona je cjelina koja se ne može rascijepiti na dijelove.

Ukratko, smisao *śūnyate* može se shvatiti na šest načina. Tri od njih su dani u osamnaestoj strofi poglavlja XXIV *kārikā*:

*Yah pratītyasamutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe /  
Sā prajñaptirupādāyā pratipat saiva madhyamā //*

“Mi nazivamo *śūnyatā* ono što je *pratītyasamutpāda*, *upādāya prajñapti*, *madhyamā pratipat*.”

1. S obzirom na *vyavahāru* ili empirijsku stvarnost, *śūnyatā* znači *naihsvābhāvya*, to jest lišenost samobiti (vlastite biti), neuvjetovane prirode. Drugim riječima, ona u sebi nosi značenje uvjetovanog među-nastajanja ili *pratītyasamutpāde* – posvemašnje relativnosti.



2. Ta je ideja naznačena na jedan drugi način terminom *upādāya-prajñapti* ili “izvedeno ime” što znači da prisustvo imena ne znači istovremeno i realnost imenovanog. Candrakīrti kaže *cakrādīnyupādāya rathāngāni rathah prajñāpyate* – to jest, bojna kola se tako nazivaju uzimajući u obzir njezine sastavne dijelove poput kotača i sl.; to ne znači da su bojna kola nešto različito od svojih konstitutivnih dijelova. To je drugi slučaj relativnosti.

Kao relativnost, *śūnyatā* također nosi značenje i relativne prirode određenih gledišta.

3. *Śūnyatā* izlaže besmislenost prihvaćanja nekog apsolutnog počeka ili konačnoga nestanka i time označava *madhyamā pratīpat* – uzimanje stvari kakve jesu, izbjegavajući ontologijske ekstreme (1) jest i (2) nije.

Osim u ta tri značenja, riječ *śūnyatā* se u filozofiji *madhyamake* upotrebljava u još nekoliko značenja.

4. S obzirom na *paramārthu* ili konačnu stvarnost, *śūnyatā* podrazumijeva ne-pojmovnu prirodu apsoluta.

5. S obzirom na aspiranta, *śūnyatā* implicira njegov stav *anupalambha* ili vještinu neprijanja relativnom kao da je apsolutno ili apsolutnom kao nečemu određenom.

6. *Mahāprajñā-pāramitā śāstra* iznosi jednu drugu implikaciju načela *śūnyatā* – *dharmaiśānā*, nezatomljivu žudnju za Stvarnim, s onu stranu prolaznosti ovoga svijeta.

#### Aksiologijsko značenje *śūnyate*

*Śūnyatā* nije samo riječ ontologijskog značaja. Ona ima i aksiologijske implikacije. Budući da su sve empirijske stvari lišene supstancijalne stvarnosti, one su “bezvrijedne”. Jedino zbog našeg neznanja mi tim svjetskim stvarima pridajemo tako mnogo vrijednosti. Kad se jednom *śūnyatā* ispravno shvati, prekomjerna žudnja za suludom jurnjavom prema stvarima, koje

“poput snijega iznad prašnjavoga lica Pustinje,  
svijetle sat ili dva, pa nestanu”

nestaje, i potom se iskušava blagoslov mira.

#### Soteriologijsko značenje *śūnyate*

*Śūnyatā* nije puki intelektualni pojam. Njezino je ostvarenje sredstvo spasenja. Kada se ispravno zahvati, ona vodi negaciji mnoštvenosti *dharmi* i odvojenosti od “prolazne igre” stvari života koje nas dovode u razna iskušenja. Kontemplacija *śūnyate* vodi *prājñi* (transcendentalnoj mudrosti) koja aspiranta dovodi do oslobođenja od duhovne tmine. Kvintesenciju svoga učenja o *śūnyati* Nāgārjuna je stavio u sljedeću strofu:

*Karmakleśa-kṣayānmokṣah karmakleśā vikalpatah//  
Te prapañcāt prapañcastu śūnyatāyām nirudhyate//*

(M. K. XVIII, 5)

“Oslobođenje se postiže razaranjem sebičnih djela i strasti. Sva su sebična djela i strasti nastali izmišljenim tvorbama koje bezvrijednim stvarima pridaju puninu vrijednosti. *Vikalpe* ili izmišljene tvorbe su rođene iz *prapañce*, verbalizirajuće, predodžbene djelatnosti duha. Ta djelatnost duha prestaje kada se shvati *śūnyatu*, prazninu ili šupljinu stvari.”

#### *Śūnya* kao simbol neizrazivog

U filozofiji *madhyamake śūnya* se upotrebljava kao simbol neizrazivog. Kad realnost naziva *śūnya*, sljedbenik *madhyamake* jedino želi reći da je ona *avācyā*, *anabhilāpyā*, to jest neizraziva. U prvoj strofi *Madhyamaka-kārike* Nāgārjuna stajalište *śūnyavāde* snažno ističe. To se stajalište sastoji od osam negativnih odredbi:

*Anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam//  
Anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam.//*

Ona je (1) *anirōdha*, neuništiva, (2) *anutpāda*, nenastala, (3) *anuccheda*, nerazoriva, (4) *aśāśvata*, s onu stranu vječnosti, (5) *anekārtha*, s onu stranu jednosti, (6) *anānārtha*, s onu stranu mnoštvenosti, (7) *anāgama*, nepristupačna, (8) *anirgama*, s onu stranu istjecanja.

Ukratko, stvarnost je s onu stranu dihotomija intelekta. Ona je neizraziva. Riječ *śūnya* (ili *śūnyatā*) u ovom se sustavu, sada i onda, uvijek upotrebljava kao oznaka za *avācyā*, *avyākṛta*.

*Śūnyatā nije neka teorija*

Vidjeli smo da sljedbenik *madhyamake* dijalektiku upotrebljava u funkciji kritike svih gledišta (*drṣṭi*) bez da pri tome postavlja neku svoju vlastitu teoriju. Upotrebom dijalektike, on dolazi do zaključka da su sve *dharme śūnyā* ili *nissvabhāva*, to jest lišene bilo kakve neovisne, supstancijalne stvarnosti.

Moglo bi se pomisliti da i *śūnyatā* predstavlja neku teoriju. Ali to bi bilo posve krivo čitanje pozicije *madhyamake*. *Śūnyatā* nije teorija. Ona je istovremeno svijest o nemoći razuma da dohvati istinu i poriv da se uzdigne do više razine od razuma kako bi se ta istina dohvatila. Tek kad mislitelj napusti uporište diskurzivnog mišljenja on se može uzdignuti negdje iznad.

Smisao *śūnyate* predivno je izrazio Nāgārjuna u sljedećoj strofi:

*Atra brūmah śūnyatāyām na tvam vetsi prayojanam/  
Śūnyatām śūnyatārtham ca tata evam vihanyase//*

(M. K. XXIV, 7)

“Ti ne znaš svrhu *śūnyate*. *Śūnyatā* se ne upotrebljava kao teorija upravo zbog same (naravi, op.p.) *śūnyate*.”

Objašnjavajući smisao *śūnyate*, Candrakīrti kaže da je njezina svrha da utiša neprestano razmišljanje verbalizirajućeg razuma (*prapañcastu śūnyatāyām nirudhyate*). *Śūnyatā* se poučava ne radi nje same, nego da bi se um privelo Stvarnosti suzbijanjem njegovih sklonosti prema stvaranju pojmova. Ona je izraz jedne *težnje*, a ne nekakva teorija.

*Śūnyatā nije nihilizam*

Neki se zadovoljavaju time da je *śūnyatā* puki negativizam. Ona sve negira, a da pri tome ne nudi nikakve pozitivne naznake. *Śūnyatā* nas nikamo ne vodi. To je čisti nihilizam.

Dijalektika *madhyamake* koja vodi *śūnyati* nije puki negativizam. Ona ne negira samo svaku moguću afirmativnu predodžbu Stvarnosti; ona također negira i sve moguće negacije u pogledu Stvarnosti. Ona kaže da Stvarnost nije ni *sat* (koji jest) niti *asat* (koji nije). Ona samo podcrtava da Apsolut nije dostupan mišljenju; ona ne tvrdi da je Apsolut ne-

entitet. Ona samo tvrdi da se apsolut može zahvatiti jedino u ne-dvojestvenoj, transcendentalnoj mudrosti. Ona snažno podstiče ostvarenje apsolutne Istine. Nāgārjuna kaže *paramārtham anāgamyā nirvānam nādhigamyate* – “bez shvaćanja apsolutne istine, nitko ne može postići *nirvānu*.”

Sljedbenik *madhyamake* jedino negira sve gledišta u pogledu Stvarnosti; on ne negira samu Stvarnost. Stoga se to stajalište ne može proglasiti nihilizmom. Kao što je rekao dr. Mūrī, “Nepostojanje doktrine o stvarnosti ne znači doktrinu o ne-stvarnosti.” “*Śūnyatā* je negativna jedino za mišljenje; ali u sebi samoj, ona je ne-odnosno znanje o apsolutu. Ona se čak može smatrati univerzalnijom i pozitivnijom od puke afirmacije.” (*Central Problems of Buddhism*, str. 160).

Candrakīrti se izričito protivi tome da se sljedbenike *madhyamake* naziva nihilistima (*nāstika*). On kaže da sljedbenik *madhyamake* jedino ukazuje na relativnost stvari, i da njegovo učenje transcendirira kako afirmaciju tako i negaciju (*Prasannapāda*, 156–7).

*Kārikā* cijelo jedno poglavlje (XXIV) posvećuje razjašnjenju tvrdnje da *śūnyatā* nije nihilizam nego jedino relativitet i uvjetovanost, da ona nije odbacivanje svijeta postajanja, nego razjašnjenje njegove unutarnje implikacije, naime da je neuvjetovano konačna istina uvjetovanog. Nāgārjuna je to prekrasno formulirao u *kāriki* XXIV, 14:

*Sarvam ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate/  
Sarvam na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate//*

“Onomu koji prihvaća *śūnyatu*, sve ima svoje prikladno mjesto unutar cjeline, a onomu koji ne prihvaća *śūnyatu*, sve je bez povezanosti.”

Nāgārjuna jedino ustraje na tome da se relativno treba uzeti kao relativno, a ne kao apsolutno i da tek onda može doći do pravilne procjene vrijednosti i cijenjenja smislenosti života. Njezin takozvani nihilizam tek je jedno terapijsko sredstvo.

*Śūnyatā nije cilj po sebi*

Nāgārjuna upozorava da se od *śūnyate* ne bi trebalo praviti kumira. Ona ne predstavlja cilj po sebi. Ona je sredstvo koje um može dovesti do *prajñe* (transcendentalnog uvida) i ne bi se trebala uzimati za neki cilj po sebi. Sljedeća strofa *Madhyamaka-kārike* lijepo izražava tu ideju:

*Śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā nihsaranam jinaiḥ/  
Yeśām tu śūnyatā dr̥ṣṭistān asādhyān babhāṣire//*

(M. K. XIII, 8)

“*Śūnyatu* je proglasio Buddha za uklanjanje svih gledišta ili ‘izama’. Oni koji *śūnyatu* preobrate u neki novi ‘izam’ posve su beznadni i ne može im se pomoći.”

Komentirajući gornju strofu, Candrakīrti se poziva na jedan Buddhin osvrtna na *śūnyatu* u razgovoru s Kāśyapom. Buddha mu je rekao: “O Kāśyapo, bilo bi bolje zadržati personalističko gledište (*puḍgala-dr̥ṣṭi*) u pogledu veličine vrha planine Sumeru, nego se prikloniti gledištu *śūnyate* nihilista (*abhāvābhīniveśikasya*). Onoga je zovem nepopravljivim koji se priklanja *śūnyati* kao pukoj teoriji. Ako se pacijentu daje lijek kako bi se otklonili poremećaji u organizmu, ali mu se istodobno pogorša stanje stomaka zbog lijeka u njemu, hoćeš li toga pacijenta nazvati izliječenim? Jednako tako, *śūnyatā* je suprotnost dogmatskim gledištima, ali ako joj čovjek pristupi kao nekom nekom novom gledištu, onda je on osuđen.”

Na drugim se mjestima kaže da je Buddha primijetio da se *śūnyatu* treba shvatiti kao ljestve kojim se možemo popeti do krova *prajñe*. Kada se krov dosegne, ljestve treba odbaciti.

Nāgārjuna opet jasno upozorava u sljedećoj strofi na opasnost krive upotrebe riječi *śūnyatā*:

*Vināśayati durdr̥ṣṭā śūnyatā mandamedhasam/  
Sarpō yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā//*

(M. K. XXIV, 11)

“Kao što zmija ubija glupaka koji ju je zgrabio za pogrešni kraj ili kao što krivo upotrebljena magija ubija magičara, isto tako i *śūnyatā* samo razara čovjeka kada je upotrijebi ne shvaćajući njezine implikacije.”

Dr. R. H. Robinson lijepo je sažeo cijeli problem sljedećim riječima:

“Praznina (*śūnyatā*) nije termin izvan izražajnog sustava, nego je upravo ključni termin unutar njega. Oni koji bi hipostazirali prazninu naprosto brkaju sustav simbola sa sustavom činjenica.” (*Early Madhyamika in India and China*, str. 49)

## Meditacija na *śūnyatu*

Već je rečeno da *śūnyatā* nije puki intelektualni pojam, nego je neka težnja. Kako bi se usavršila ta težnja, mora se meditirati na dvadeset vrsti *śūnyate*. One su preduge da bi ih se ovdje sada navodilo.

### 2. *Prajñāpāramitā*

Drugo važno obilježje mahāyānskog buddhizma je prakriciranje *prajñāpāramite*.

Meditacija na *śūnyatu* (prazninu) tek je priprema za duhovnu disciplinu *prajñāpāramite*. *Prajñā* je nadracionalna. Ona je transcendentan uvid. *Prajñā* poznaje stvarnost kakva ona doista jest (*prajñā yathābhūtam artham prajānāti*). Dr. K. V. Ramanan kaže da *Mahāprajñāpāramitā sāstra* riječ *prajñā* upotrebljava u dva značenja – (1) vječna *prajñā* i (2) *prajñā* koja djeluje zajedno s pet *pāramitā*. Ova posljednja je funkcionalna *prajñāpāramitā*, dok je prva supstancijalna ili čvrsta *prajñā*. Funkcionalna *prajñā* dokončava tamu neznanja i tako izranja vječna *prajñā*. U vječnoj je *prajñi* nemoguće naći čak ni razliku između neznanja i znanja. Ona je trajno prisutno jasno znanje. Ona je “vječno svjetlo u srcu čovjeka”. Pojedinačni predmeti nastaju i nestaju, ali svjetlo ove *prajñe* sjaji zauvijek.

Funkcionalna *prajñā* je čin znanja koji se sastoji od analize, kritike i shvaćanja. To su jedini modusi snage trajne *prajñe*.

Jedino postignućem *prajñe* možemo spoznati Istinu. *Prajñā* se ne može postići akademskim brbljarijama “oboljelim od bljedunjavih izljeva mišljenja”, niti se može postići pukim željenjem. Ona se postiže jedino strogom samodisciplinom i kultiviranjem samoga sebe. *Prajñāpāramitā* se obično prevodi kao usavršenje mudrosti, ali ona doista znači “transcendentalna mudrost” (*prajñā pāramitā*).

Postoji šest duhovnih odlika koje valja steći. *Prajñāpāramitā* je zajednički termin za sve te odlike. One su (1) *dāna* (davanje milostinje, milosrđe), (2) *śīla* (odustajanje od svih loših djela), (3) *kṣānti* (strpljivost), (4) *vīrya* (napor, žar), (5) *dhyāna* (koncentracija) i (6) *prajñā* (transcendentalan uvid).

Prve četiri predstavljaju moralne odlike. Njihovo razvijanje predstavlja pripremu za upražnjavanje *dhyāne*. *Dhyāna* usmjerava duh prema *prajñi*. Nakon ustrajnog vršenja *dhyāne*, koprene nestaju s očiju i čovjek gleda istinu oči u oči (*vipaśyanā*); ljuska ega se raspada na komadiće, i čovjek gleda “svjetlo kojega nikada nije bilo, ni na moru, niti na zemlji”.

Predmet *prajñāpāramite* je *tathatā*, *dharmadhātu*, *bhūtakoti*.

*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.

### 3. Ideal bodhisattve

Već je rečeno u kontekstu razlike između *hīnayāne* i *mahāyāne*, da je postignuće stanja *bodhisattve* ideal *mahāyāne*.

Prema *Mahāprajñāpāramitā-śāstri*, *bodhi* označava put svih Buddha, a *sattva* znači bit i obilježje dobre *dharme*. *Citta bodhisattve* pomaže svakome pri prelasku bujice rođenja i smrti. Stoga je upravo *citta* ono što doista obilježava *bodhisattvu*.

Postoje tri važna obilježja *bodhisattve* – silna odlučnost da spasi čovječanstvo, misao koja je postojana i napor koji ne poznaje umor.

Kada aspirant stekne *anupattika-dharma-kṣānti*, to jest sposobnost da izdrži istinu nerođene *dharme*, on ulazi u istinsko stanje (*nyāma*) *bodhisattve*. Ušavši u to stanje, on s počinje nazivati *avaivarta*, neopoziv, nepokolebljiv.

Kada shvati *anupattika-dharma-kṣānti*, on dokončava sve *kleše*, i kada postigne buddhistvo, on dokončava i njihove preostale utiske.

Aspirant se razvija prema stanju *bodhisattve* putem *anuttara pūje* – jednom disciplinom predanosti koja se sastoji iz sedam koraka, i prakticiranjem šest *prajñāpāramitā*. Najviši razvoj *bodhisattve* sastoji se od stjecanja *bodhicitte* koja ima dva aspekta – (1) *śūnyatā* ili *prajñā* i (2) *karunā*. Već smo mogli vidjeti što su *śūnya* ili *prajñā*. *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 tran-

scendentalna mudrost i *karunā* ili sveopća ljubav, zajedno tvore buddhistvo.

### 4. Buddhologija

U *hīnayāni* Buddha je naprosto ljudsko biće koje je vlastitim naporima postalo prosvjetljeno i božansko. U *mahāyāni*, naprotiv, u povijesnom se Buddhi sâmo božanstvo utjelovilo i sišlo na zemlju kako bi dalo najviše učenje o ljudskoj sudbini kao jedan čin milosti.

*Mahāyāna* je razvila koncepciju tri Buddhina tijela – (1) *nirmāna-kāya*, (2) *dharmakāya* i (3) *sambhogakāya*. Koncepciju *sambhogakāye* ili tijele blaženstva, kasnije su razvili sljedbenici škole *yogācāra*. Sljedbenici *madhyamake* govore o samo dva Buddhina tijela – *dharmakāyi* i *nirmāna-kāyi*.

*Dharma* je najvišeznačajnija riječ u buddhizmu. U najširem smislu, ona označava neosobnu duhovnu energiju koja je iza svega i u svemu. Postoje četiri važna značenja toga pojma u buddhističkoj filozofiji i religiji:

(1) *Dharma* u značenju krajnje Stvarnosti. Ona je svijetu i transcendentna i imanentna, kao i zakon koji vlada u njemu.

(2) *Dharma* u značenju teksta, doktrine, religije, kao buddhistička *dharma*.

(3) *Dharma* u značenju ispravnosti, vrline, poštovanja.

(4) *Dharma* u značenju “elemenata egzistencije”. U tom se slučaj termin upotrebljava u pluralu.

*Dharma* u sklopu *dharmakāya* upotrebljava se u prvom značenju, to jest kao krajnja Stvarnost. Riječ *kāya* u tom kontekstu ne upotrebljava se u doslovnom značenju tijela, nego u značenju *substratuma* (*āśraya*), u značenju jedinstva, organiziranog oblika. *Dharmakāya* znači “načelo kozmičkoga jedinstva”. Ona nije nikakav puki apstraktni filozofijski pojam, nego jedan “predmet religijske svijesti”.

*Dharmakāya*

*Dharma* je bit bića, krajnja stvarnost, apsolut. *Dharma-kāya* je esencijalna Buddhina priroda. Kao *dharmakāya*, Buddha iskušava vlastiti identitet s *dharmom* ili apsolutom i njegovim jedinstvom (*samatā*) sa svim bićima. *Dharmakāya* je biće znanja, ljubavi, htijenja, neiscrpni izvor ljubavi i suosjećanja.

Kada je redovnik Vakkali, Buddhin učenik, bio na samrtnoj postelji, iskazao je snažnu želju da vidi Buddhu licem u lice. Tom je prigodom Buddha izjavio: "Onaj koji vidi *dharmu* (pālijski oblik od *dharma*, op.p.), vidi mene. Onaj koji vidi mene, vidi *dharmu*." Ta je Buddhina izjava potaknula na uvjerenje da je stvarni Buddha zapravo bio *dharma*, a ne povijesni Gautama poznat kao Buddha, što je utrla put ideji o *dharma-kāyi*. Pripadnici *mahāsaṅghike* su Buddhu shvatili kao *lokottaru* ili *dharma-kāyu* (to jest kao transcendentnog), a Śākyamunija tek kao *nirmāna-kāyu*, prividno tijelo koje je stvorila *dharma-kāya* u svrhu objavlivanja poruke *dharme* čovječanstvu utonulom u neznanju.

*Dharma-kāya* je u bitnome transcendentan aspekt Buddhe. *Dharmatā* je krajnji neosobni princip. *Dharma-kāya* je krajnja univerzalna osoba. Postoji određena sličnost između *brahmana* i *īśvare* (*brahman* kao utjelovljeno božanstvo koje stvara svijet, op.p.) sustava *vedānte* i *dharmadhātu* i *dharma-kāye madhyamake*. *Dharmadhātu* ili *tathatā* je nešto poput vedāntinskog *brahmana*, a *dharma-kāya* je nešto poput vedāntinskog *īśvare*, no postoji i značajna razlika među njima. U *vedānti* *īśvara*, kada je združen s *māyom* (njegova yogička moć, op.p.) stvara, održava i uništava svijet. *Dharma-kāya* nema takvu ulogu. Uloga *dharma-kāye* je da se iz svoje duboke mudrosti i ljubavi spusti na zemlju kao Buddha kako bi poučavala *dharmu* i podigla čovječanstvo koje tavori u zabludi. Ona je božanska, no ipak nije bog, budući da je u svakom sustavu uloga stvaranja svijeta dodijeljena bogu. Buddhizam ne vjeruje u takvoga boga. Dr. Suzuki je ovako shvatio ideju boga u buddhizmu: "Buddhizam se ne bi trebao shvatiti kao ateizam koji zagovara neku agnostičku, materijalističku interpretaciju svijeta. Daleko od toga, buddhizam bez ikakvih dvojbi priznaje prisustvo u svijetu stvarnosti koja transcendirala ograničenja fenomenalnog svijeta, no koja je isto tako svugdje prisutna, immanentna, i koja sebe pokazuje u svoj svo-

joj veličanstvenosti i u kojoj mi živimo, krećemo se i posjedujemo vlastito biće." (*Outlines of Mahāyāna Buddhism*, str. 219)

*Dharma-kāya* je poistovjećena s apsolutom, ali je povezana i s onim fenomenalnim. Stoga se jedino *dharma-kāya* može utjeloviti na zemlji kao spasitelj čovječanstva.

Kad god se *dharmakāya* odluči «spustiti» na zemlju u ljudskome obličju, ona stvara prividno tijelo koje se naziva *nirmāna-kāya*. *Nirmānakāya* je tijelo koje poprima *dharmakāya* kad god se odluči utjeloviti na zemlji za spas čovječanstva. Kroz to se tijelo ona očituje u ljudskome obličju, kao Buddha, kao spasitelj čovječanstva. Stvarno Buddhino fizičko tijelo naziva se *rūpa-kāya*. Iz toga postaje jasno da buddhizam nije povijesna religija poput službenog kršćanstva. Buddha nije utemeljitelj religije. On samo prenosi *dharmu* koja je vječna. Postojalo je mnogo Buddha u prošlosti, i postojat će mnogo Buddha u budućnosti.

Kad buddhist uzima utočište u Buddhi, on to zapravo čini u vječnoj Buddhinoj *dharma-kāyi*.

*Nirmāna-kāya*

Već je rečeno da je *nirmāna-kāya* tijelo koje poprima Buddha kako bi uspostavio odnos sa svijetom u ljudskom obličju. *Dharma-kāya* je poznata i pod nazivom *svābhāvika-kāya* ili esencijalna, prirodna Buddhina *kāya*. *Nirmānakāya* se očituje zbog određene svrhe. *Rūpa-kāyu* ili konkretno fizičko Buddhino tijelo svatko može vidjeti, dok je *nirmāna-kāya* vidljiva samo njegovim učenicima.

## ZNAČENJE KONCEPCIJE MADHYAMĀ PRATIPAD

Buddha je običavao reći da istina ne leži u suprotstavljenim alternativama, nego u središtu (*madhyamā pratipad*). Sljedbenici *hīnayāne* općenito koncepciju *madhyamā pratipad* upotrebljavaju u etičkom smislu, u smislu ne uzimanja ni previše ni premalo hrane ili ne spavanja predugo, niti premalo, itd.

Sljedbenici *madhyamake madhyamā pratipad* interpretiraju i u metafizičkom smislu. Nāgārjuna kaže:

*Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam/  
Pratiśiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā//*

(M. K. XV, 7)

“U *Kātyāyanāvavāda-sūtri*, Blagoslovljeni, koji je imao ispravan uvid i u biće (*bhāva*) i u nebiće (*abhāva*), odbacio je oba ekstremna stajališta, naime, ‘jest’ i ‘nije’.”

Komentirajući tu strofu, Candrakīrti je naveo relevantno mjesto u *Kātyāyanāvavādi* koju svi buddhisti prihvaćaju kao autoritet. Tamo Buddha veli Kāśyapi – “O, Kāśyapo, ‘jest’ je jedna ekstremna alternativa, ‘nije’ je druga ekstremna alternativa. Pozicija *madhyame* je neshvatljiva, neusporediva, nema statusa, nepokazljiva je, nezahvatljiva. O tome se upravo misli kada se kaže *madhyamā pratipad* (srednja pozicija), o Kāśyapo. To je uvid u Stvarnost (*bhūta pratyavekṣā*).” (*Prasannapāda*, 118) Nāgārjuna se suprotstavlja toj autoritativnoj Buddhinoj izjavi. Riječ *madhyamā* ne treba uzimati u njezinom doslovnom značenju “između” ili “sredina između dva”. Kako je to jasno iz njezinih već navedenih određenja – neshvatljiva, neusporediva, nezahvatljiva, itd. – *madhyamā pratipad* (srednja pozicija) znači da je Stvarnost transcendentna antinomijama razuma, dihotomijama mišljenja, i da se ne može “zatvoriti, zatočiti i omeđiti” u alternative “jest” i “nije”. Upravo po toj osnovi Nāgārjuna svoju filozofiju naziva *madhyamaka*, to jest “koja se tiče transcendentnog”.

Ekstremi postaju čorsokak eternalizma i anihilacionizma. Postoje oni koji se isključivo drže bića i oni koji se isključivo drže ne-bića. Svojom doktrinom *madhyamā pratipad* (srednji put) veliki je Buddha htio nagovijestiti da stvari nisu ni apsolutno biće, niti apsolutno ne-biće, već da su u neprestanom nastajanju i nestajanju, tvoreći tako trajno bivanje, te da je Stvarnost transcendentna mišljenju i da time ne može biti zahvaćena dihotomijama razuma.

## APSOLUT I FENOMENI

U filozofiji *madhyamake* mnoge se riječi koriste za označavanje apsoluta ili stvarnosti: *tathatā* (takvost), *śūnyatā*, *nirvāna*, *advaya* (nedvojstvo), *anutpanna* (nestvoren), *nirvikalpa* (područje nerazlučivanja), *dharmadhātu* ili *dharmatā* (bit bića, istinska priroda dharmae),

*anabhilāpya* (neizraziv), *tattva* (tostvo), *niśprapañca* (lišen verbalizacije i mnoštvenosti), *yathābhūta* (ono što doista jest), *satya* (istina), *bhūtatathatā* ili *bhūtatā* (istinska stvarnost), *tathāgata-garbha* (rodnića *tathāgate*), *aparapratyaya* (stvarnost koja se mora shvatiti unutar samoga sebe), itd. Svaka se riječ upotrebljavala s određenog stajališta.

Kroz cijelu *Madhyamaka-śāstru* Nāgārjuna se silno trudi pokazati da je apsolut transcendentan kako mišljenju tako i govoru. Na njega nije primjenjiva ni koncepcija bića (*bhāva*), niti koncepcija nebića (*abhāva*). Nāgārjuna iznosi slijedeće razloge za neprimjenjivost tih koncepcija:

*Bhāvastāvad na nirvānam jarāmaranalakṣanam /  
Prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaranam vinā //*

(M. K. XXV, 4)

“*Nirvāna* ili apsolutna stvarnost ne može biti *bhāva* ili biće, jer bi u tom slučaju ona bila subjekt nastajanja, starenja i umiranja; ne postoji empirijska egzistencija koja bi bila slobodna od starenja i smrti. Ako ne može biti *bhāva*, još manje može biti *abhāva* (ne-biće), budući da je *abhāva* (ne-biće) tek relativna koncepcija (kao odsustvo *bhāve*) koja ovisi o koncepciji *bhāve*.” Kako se Nāgārjuna izrazio:

*Bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva siddhyati /  
Bhāvasya hyanyathābhāvam abhāvam bruvate janāh//*

(M. K. XV, 5)

“Kada se je pokazalo da je *bhāva* neprimjenjiva na Stvarnost, *abhāva* ne može izdržati ispitivanje, jer *abhāva* je mišljiva jedino kao odsustvo *bhāve*.”

Kada se koncepcije *bhāve* (empirijske egzistencije) i *abhāve* (negacije *bhāve*) ne mogu primijeniti na apsolut, onda se ne može postaviti niti pitanje o nekim drugim koncepcijama, budući da sve druge koncepcije ovise o gornje dvije. Jednom riječju, apsolut je transcendentan mišljenju, a budući da je transcendentan mišljenju on je neizraziv:

*Nirvrttamabhidhātavyam nirvrtte cittagocare /  
Anutpannāniruddhā hi nirvānamiva dharmatā//*

(M. K. XVIII, 7)

“Ono što ne može biti predmetom mišljenja, ne može *a fortiori* biti niti predmetom govora. Apsolut, kao bit svih bića, nije ni rođen, niti ikada prestaje postojati.”



Candrakīrti kaže: *paramārtho hi āryānām tūśnīmbhāvah* (*Prasannapāda*, 19) – “Plemenitima apsolut je zapravo šutnja (to jest on je neizreciv).”

Fenomeni ne posjeduju nikakvu neovisnu, supstancijalnu stvarnost po sebi. Relativnost ili ovisnost osnovno je obilježje fenomena, a ono što je relativno u najvišem smislu riječi nije stvarno. Apsolut je stvarnost pojava.

Apsolut i svijet nisu dva različita reda stvarnosti koji su postavljeni jedan protiv drugoga. Fenomeni, promatrani kao relativni (odnosni), kojima upravljaju uzroci i uvijeti, sačinjavaju svijet. Kada ih se pak promatra kao slobodne od svih uvjeta, oni su apsolut. Apsolut je uvijek jednoobrazne prirode. *Nirvāna* ili apsolutna Stvarnost nije nešto što je nastalo ili postignuto. *Nirvāna* jedino znači nestanak djelatnosti diskurzivnog mišljenja.

Ako je apsolut s onu stranu mišljenja i govora, kako se onda apsolut može opisati, kako se uopće može poučavati apsolut? Odgovor glasi: Fenomeni nas ne razdvajaju posve od Stvarnosti. Fenomeni su pojave, a pojave ukazuju na njihovu stvarnost. Koprena daje nagovještaj onoga što skriva.

Candrakīrti navodi jednu Buddhinu izreku:

*Anakśarasya dharmasya śrutih kā deśanā ca kā /  
Śrūyate deśyate cāpi samāropādanakśarah //*

“Kako može postojati ikakvo razumijevanje ili poučavanje onoga što je nesvjetovno (to jest neizrazivo)? Ono se može shvatiti i poučavati jedino putem *samārope* – ‘pripisivanja znaka’.” Fenomeni služe kao ‘pripisani znak’ Stvarnosti. Fenomeni su poput kuverte u kojoj se nalazi pozivnica od Stvarnosti. ‘Pripisani znak’ (*samāropa*) fenomena skriva noumenon; kada se taj ‘pripisani znak’ otkrije, kada se ukloni koprena, razotkriva se Stvarnost. Filozofija *śūnyate* služi upravo kao pomoć pri skidanju koprene.

## SAMVRTI I PARAMĀRTHA SATYA

Jesu li fenomeni posve nestvarni? Nāgārjuna tvrdi da oni posjeduju neku vrst stvarnosti. Oni su *samvrti satya*; oni su pojave Stvarnosti. Pojava ukazuju na ono što se pojavljuje. *Samvrti* je pojava, pokrov ili ko-

prena. *Samvrti* ili pokrov nije puka paučina koja pluta u praznini; *samvrti* prekriva apsolutnu stvarnost (*paramārtha*). Nāgārjuna kaže:

*Dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā /  
Lokasamvrtisatyam ca satyam ca paramārthatah //*

(M. K. XXIV, 8)

“Buddhe poučavaju *dharmu* pribjegavajući dvjema istinama, empirijskoj istini (*samvrti-satya*) i apsolutnoj istini (*paramārtha-satya*).”

Za Nāgārjuna je to razlikovanje toliko važno da smatra kako nitko ne može razumjeti Buddhino učenje ukoliko ne poznaje to razlikovanje:

*Ye naylor na vijānati vibhāgam satyayor dvayoh /  
Te tattvam na vijānati gambhīram buddhaśāsane //*

(M. K. XXIV, 9)

“Oni koji ne znaju za razliku između toga dvoga (te dvije istine, op.p.), ne može shvatiti duboko značenje Buddhina učenja.”

Candrakīrti objašnjava *samvrti* na slijedeći način:

*Samantādvaram samvrtih ajñānam hi samantāt /  
sarvapaḍārthatattvāvacchādanāt samvrtirityucyate //*

(*Prasannapāda*, 215)

“To što sve prekriva naziva se *samvrti*. *Samvrti* je *ajñāna* (prvotno neznanje) koje prekriva istinsku prirodu svih stvari.”

Fenomeni su obilježeni kao *samvrti* zato jer stavljaju koprenu preko Stvarnosti. U isto vrijeme, oni služe kao pokazivači Stvarnosti kao svoj vlastiti temelj. *Samvrti-satya* je *vyāvahārika-satya* (pragmatična ili empirijska stvarnost). *Paramārtha-satya* je apsolutna stvarnost. Dvije istine – *samvrti* i *paramārtha*, međutim, ne znače i dva različita područja njihove primjene. Apsolut shvaćen kategorijama mišljenja je fenomen, a fenomeni lišeni tih kategorija predstavljaju apsolut.

Candrakīrti navodi tri značenja riječi *samvrti*:

(1) *samantāt sarvapaḍārthatattvāvacchādanāt samvrtih*

(*Prasannapāda*, 215)

*Samvrti* je ono što prekriva stvarnu prirodu stvari. Candrakīrti to naziva *ajñāna* (prvotno neznanje). *Samvrti* se zbiva zahvaljujući *ajñāni* ili *avidyi* (neznanje) i identičan je s njim. Prvotno neznanje je ono koje stavlja koprenu preko Stvarnosti.

(2) *parasparasambhāvanām vā samvrtiranyonyasamāśrayena*

(Prasannapāda, 215)

*Samvrti* je međusobna zavisnost predmeta ili njihova relativnost. U tom smislu, ona je identična s fenomenima.

(3) *samvrtih samketo lokavyavahārah sa ca abhidhānābhidheyajñā najñeyādilakṣanah*

(Prasannapāda, 215)

Ono što ljudi u većini obično prihvaćaju jest *samvrti*.

Sva ta značenja su međusobno povezana. Prvo je osnovno značenje, no svako od tih značenja posjeduje važnost sa stajališta empirijske stvarnosti.

*Samvrti* ili pragmatična stvarnost je sredstvo (*upāya*) za doseganje Stvarnosti koja je cilj (*upeya*). Nāgārjuna netremice ukazuje na važnost empirijske stvarnosti (*vyavahāra*) za postignuće apsolutne stvarnosti (*paramārtha*). On kaže:

*Vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate/  
Paramārthamanāgamyā nirvānam nādhigamyate//*

(M. K. XXIV, 10)

“Bez obraćanja pragmatičkoj stvarnosti, apsolutna se istina ne može poučavati. Bez znanja apsolutne istine, ne može se postići *nirvāna*.”

Komentirajući to mjesto, Candrakīrti kaže:

*Tasmād nirvānādhigamopāyatvād avaśyameva yathāvasthitā/  
Samvrtih ādāveva abhyupeyā bhājanam iva salilārthinā//*

(Prasannapāda, 216)

“Stoga, utoliko što je *samvrti* obilježena kao sredstvo za postizanje *nirvāne*, ono se treba prihvatiti, kao što žedna osoba treba upotrijebiti vrč.” *Samvrti* je *upāya* (sredstvo). *Paramārtha* je *upeya* (cilj).

Postoje dvije vrste *samvrtija* – (i) *loka-samvrti* i (ii) *aloka-samvrti*. *Loka-samvrti* se odnosi na uobičajne empirijske predmete koje svi prepoznaju kao stvarne, primjerice, vrč, neki odjevni predmet, i sl. *Aloka-samvrti* se odnosi na predmete koji se doživljavaju pod nenormalnim uvjetima. Prividni predmeti, poremećene percepcije uzrokovane nekom bolešću ili poremećajem osjetilnih organa, predmeti snova, i tako dalje,

jesu slučajevi *aloka-samvrtija*. Oni su *aloka-samvrti* (neempirijski), zato jer su nestvarni čak i za empirijsku svijest.

Prajñākaramati je *loka-samvrti* odredio kao *tathya-samvrti* (istinska *samvrti*), a *aloka-samvrti* kao *mithyā samvrti* (lažna *samvrti*). Prva je poput *vyavahārika satte*, a druga poput *prātibhāsika satte* vedāntista. Kao što je *aloka-samvrti* nestvarna za empirijsku svijest, isto tako je *loka-samvrti* nestvarna s transcendentalnog stajališta. *Samvrti* se naziva *satya* (istinit ili stvaran) uvjetno zato jer ne može biti stupnjevanja Istine. *Paramārtha* ili apsolutna Stvarnost jedina je istinski stvarna.

Tekstove ili učenja Buddhē koji se odnose na *paramārtha satyu* ili apsolutnu Stvarnost sljedbenici *madhyamake* nazivaju *nūtārtha* (prvotni ili neposredni), a one koji se odnose na *samvrti-saty* nazivaju *neyārtha* (drugotni, posredni).

#### TATHATĀ-TATHĀGATA

Vidjeli smo da je *dharma-dhātu* ili *dharmatā* riječ koja se u okviru filozofije *madhyamaka* upotrebljava za apsolut. Candrakīrti kaže: *yā sā dharmānām dharmatā nāma saiva tatsvarūpam* (Prasannapāda, 116) – “To što je bit svih elemenata egzistencije jest priroda Stvarnosti.” To je *tathatā*, to je Stvarnost kakva doista jest. Bradleyevim riječima, možemo samo reći da jest, ali ne i što jest. Prema Candrakīrtiju: *tathābhāvo vikāritvam sadaiva sthāyitā* (Prasannapāda, 116) – “Tostvo Stvarnosti sastoji se u njezinoj nepromjenjivosti, istosti.”

*Tathatā* je istina, neosobna istina. Kako bi se pokazala, ona mora imati neki medij. *Tathāgata* je epifanija Stvarnosti. To je Stvarnost koja je postala osoba. *Tathāgata* je jedno amfibijsko biće koje ima udjela i u apsolutu i u fenomenima. On je istovjetan s *tathatom*, ali utjelovljene u ljudskom obličju. Upravo zato se *tathatā* naziva i *tathāgatagarbha* (rodnica *tathāgate*).

Riječ *tathāgata* tumači se kao *tathā+gata* ili *tathā+āgata*, to jest “koji je tako išao” ili “tako došao”, to jest kako je prethodni Buddha došao i otišao. To tumačenje, međutim, ne baca odveć svjetla na koncepciju *tathāgate*. Postoji jedna strofa u *Mahābhārati* koja, čini mi se, posve uklanja neprozirnost koja prožima tu riječ:



*Śakuntānāmivākāṣe matsyānāmiva codake /  
Padam yathā na drśyate tathā jñānavidāṃ gatih //*

(*Śāntiparvan*, 181, 12)

“Kao što se tragovi ptica koje lete nebom i riba koje plivaju vodom ne mogu vidjeti, isto tako je i s kretanjem onih koji su shvatili Istinu.”

Ta se riječ, *tathā-gati* (to je sami drugi oblik riječi *tathāgata*), upotrebljavala za ona usavršena bića čiji su tragovi neuhvatljivi. Riječ neuhvatljiv (čiji se tragovi ne mogu pratiti, op.p.) upotrebljava se za *tathāgatu* u *Majjhima-nikāyi*, Vol. I, str. 140, izd. Pāli Text Society: *Tathāgatam ananuvejjoti vadāmi* – “Objavljujem da je *Tathāgata ananuvejja* (sanskritski *ananuvedya*)”, to jest onaj čiji se tragovi ne daju pratiti, koji je iznad svih dihotomija mišljenja. I u *Dhammapādi* se Buddha naziva *apada* (koji ne ostavlja tragova): *tam buddhamanantagocaram apadam kena padena nessatha* (strofa 179). U strofi 254 *Dhammapāde*, riječ *tathāgata* se upotrebljava u vezi s *ākāse padam natthi*. Čini se da *tathāgata* naprosto znači “koji je tako otišao”, to jest, koji ne ostavlja tragova, čiji se tragovi ne daju pronaći nikakvim kategorijama mišljenja.

Neki učenjaci smatraju da je *Mahābhārata* predbuddhistička. No bez obzira na to, čini se da se ta riječ upotrebljavala za one koji su shvatili istinu i potom zameli sve svoje tragove.

Koje god bilo podrijetlo te riječi njezina je funkcija posve jasna. *Tathāgata* se objavljuje na zemlji da rasprostire svjetlo Istine na čovječanstvo i da potom nestane bez tragova. On je utjelovljenje *tathate*. Kada se Buddha naziva *tathāgata*, onda se zanemaruje njegova individualna osobnost; on se shvaća kao “tip” koji se s vremena na vrijeme pojavljuje na zemlji. On je zemaljska manifestacija *dharme*. Za *tathāgatu*, koji je s onu stranu svake mnoštvenosti i kategorija mišljenja (*sarvaprapañca-aṭṭā*), može se reći da nije ni trajan, niti netrajan. On je nezahvatljiv. Kategorije trajnosti i netrajnosti mogu se primijeniti jedino tamo gdje postoji dvojnost, ali ne i u slučaju nedvojnosti. A zato jer je *tathāgata* uvijek isti u svim svojim očitovanjima, sva su bića potencijalni *tathāgate*. Upravo je *tathāgata* unutar nas samih taj koji nas podstiče na žudnju za *nirvānom* i konačno nas oslobađa.

*Śūnyatā* i *karunā* su navlastita obilježja *tathāgate*. *Śūnyatā* u tom kontekstu znači *prajñu* (transcendentalan uvid). Posjedujući *śūnyatu* ili

*prajñu*, *tathāgata* je istovjetan s *tathatom* ili *śūnyom*. Posjedujući *karunu*, on je spasitelj svih osjetljivih bića.

Istinsko biće *tathāgate* koje je također i istinsko biće ili bit svega, nemoguće je dohvatiti. U svojoj krajnjoj prirodi, *tathāgata* je “dubok, nemjerljiv, nedokučiv”.

*Dharme* ili elementi egzistencije su neodredljive zato jer su uvjetovane, zato jer su relativne (odnosne). *Tathāgata* je neodredljiv u različitim smislovima. *Tathāgata* je neodredljiv zato jer u svojoj krajnjoj prirodi nije uvjetovano rođen. Neodredljivost krajnje prirode zapravo znači “neprimjenjivost pojmovnog određivanja”. Nāgārjuna je to ova-ko izrazio:

*Prapañcayanti ye buddham prapañcātītam avyayam /  
Te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam //*

(M. K. XXII, 15)

“Oni koji opisuju Buddhu, koji je transcendentan mišljenju i riječima i koji nije subjekt rađanja i umiranja, u terminima pojmovnih kategorija, žrtve su verbalizirajućeg uma (*prapañca*), te tako nisu sposobni vidjeti *tathāgatu* u njegovoj istinskoj prirodi.”

Candrakīrti navodi jednu strofu (43) iz *Vajracchedike*:

*Dharmato buddhā drśtavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ /  
Dharmatā cāpyavijñeyā na sā śakyā vijānitum //*

(*Prasannapāda*, 195)

“Buddhe valja gledati u njihovoj istinskoj dharmičkoj prirodi, jer ti najviši vodiči (čovječanstva) u svojem temelju posjeduju dharmičku prirodu. Ali bit *dharme* je transcendentna mišljenju i ne može se zahvatiti aktom spoznaje.”

*Tathatā* ili neuvjetovana Stvarnost nije neki drugi entitet pored uvjetovanog. Neuvjetovano je temelj uvjetovanog. Smatrati da su određene stvari konačne i da postoje po sebi samima u svojoj određenoj prirodi, znači počinuti grešku eternalizma (*śāśvata-vāda*), a smatrati da je neodređeno ili neuvjetovano posve odvojeno od određenog, znači počinuti grešku negativizma.

*Mahāprajñāpāramitā-śāstra* razlikuje tri vrste *tathate* ili esencijalne prirode. Prva se sastoji od specifične, određene prirode svakoga bića, druga od ne-konačnosti specifičnih priroda stvari, od uvjetovanosti

ili relativnosti svih stvari koje su određene, i treća od krajnje stvarnosti svake stvari. Prve dvije se, međutim, nazivaju *tathāgata* samo po imenu. U najvišem smislu, *tathatā* je krajnja, neuvjetovana priroda svega što se pojavljuje.

*Tathatā* ili “istinska priroda” stvari na različitim razinama, svjetovnoj ili pojavnjnoj i nadsvjetovnoj i stvarnosnoj, naziva se i *dharmatā* na dvije različite razine.

#### DHARMADHĀTU I BHŪTAKOTI

*Tathatā* ili Stvarnost naziva se i *nirvāna* ili *dharmatā* ili *dharmadhātu*. Riječ *dhātu* u tom kontekstu označava najunutarniju prirodu, krajnju bit.

*Tathatā* ili *dharmadhātu* je i transcendentna i imanentna ujedno. Ona je transcendentna kao krajnja Stvarnost, ali je istovremeno prisutna u svakome i svemu kao njegova najunutarnija bit i temelj.

*Bhūtakoti* označava vješti prodor uma u *dharmadhātu*. Riječ “*bhūta*” označava neuvjetovanu stvarnost, *dharmadhātu*; riječ “*koti*” označava vještinu dosezanja kraja ili granice; ona označava ostvarenje/shvaćanje. *Bhūtakoti* se naziva i *anutpādakoti*, što znači kraj koji nadilazi rođenje i smrt.

Sve stvari koje su misaono analizirane, sve do njihova izvora, ulaze u *anutpādadharmu*, *dharmadhātu*. To ulaženje svih stvari u neuvjetovanu Stvarnost poznato je pod nazivom *anutpādakoti*. *Anutpāda* označava *nirvānu* koja je s onu stranu rođenja i smrti. U *dharmadhāti* sva se bića preobličavaju u dharmičku prirodu.

*Prajñāpāramitā* je izjednačena s *dharmadhātu*. *Advaya* – nedvojstvena ili *nedjeljiva*.

Prema filozofiji *madhyamake*, Stvarnost je nedvojstvena. Esencijalna uvjetovanost entiteta, kada se ona ispravno shvati, iznosi na vidjelo neuvjetovano ne samo kao njihov temelj, nego i kao krajnju stvarnost samih uvjetovanih entiteta. Zapravo, uvjetovano i neuvjetovano nisu uopće razdvojeni. To je samo relativno razlikovanje, ne i apsolutna podjela. Zato Nāgārjuna kaže – “Ono što je s jednog gledišta *samsāra*, s drugoga je upravo *nirvāna*.”

(M.K. XXV, 20)

Vidjeli smo koja su to glavna obilježja filozofije *madhyamaka*. Ona je istovremeno i filozofija i misticizam. Svojom dijalektikom, svojim kritičkim propitivanjem (*prasangāpāda*) svih kategorija mišljenja, ona neumorno prokazuje pretenzije razuma da spozna istinu. Trenuci očaja razuma postaju, međutim, trenuci istine. Tragatelj se sada povlači u meditaciju različitih oblika *sūnyate* i upražnjavanje *prajñāpāramite*. Moralnim i yogičkim pregnućima, on postaje spreman primiti Istinu. Na zadnjem stupnju točak zamišljanja se zaustavlja, diskurzivni razum se stišava i u toj tišini Stvarnost (*bhūta-tathatā*) se saginje da poljubi oko tragatelja; on prima akoladu od *prajñe* i postaje lutajući vitez Istine. Nema veće izvjesnosti od izvjesnosti mistika i, jednako tako, ne postoji veća nemoć od pokušaja izražavanja te Istine koju je primio na tom čudesnom vrhuncu iskustva. To je jedno iskustvo različitih dimenzija – bezgranično, bezvremensko, *nirvikalpa* (s onu stranu područja mišljenja i govora). Zato se to iskustvo ne može izraziti nikakvim ljudskim jezikom. Pitanje je postavljeno na logičkoj ravni razuma; odgovor je pronađen na nadlogičkoj, nadržacionalnoj ravni *prajñe* koja se može doseći jedino življenjem života moralne i duhovne discipline. Sustav *madhyamake* nije ni skepticizam niti agnosticizam. On je jedan otvoreni poziv upućen svakome da gleda Istinu oči u oči.

Vidjeli smo na početku da je ideal *mahāyāne bodhisattva*. Ovaj ćemo kratki pregled sustava *madhyamaka* završiti riječima Sangharakshite:

“Buddhizam se može usporediti sa stablom. Buddhino transcendentno ostvarenje predstavlja korijen. Osnovni (tj. *hīnayānski*, op.p.) buddhizam je deblo, različite mahāyānske doktrine predstavljaju grane, a mahāyānske škole i podškole predstavljaju cvjetove. Funkcija cvjetova, kakvi god oni lijepi bili, jest da proizvode plodove. Filozofija ako hoće biti nešto više od puke spekulacije svoj smisao i svoje ispunjenje mora naći u načinu života; mišljenje treba voditi djelovanju. Učenje stvarna metoda. Ideal *bodhisattve* je savršeno dozreli plod cijeloga golemog stabla buddhizma. Kao što plod okružuje sjeme, tako su i u okviru ideala *bodhisattve* ponovno posloženi svi različiti i ponekad naizgled divergentni elementi *mahāyāne*.” (*A Survey of Buddhism*, str. 432)



## ANALIZA SADRŽAJA

### I-II Uvod

Prije pojave buddhizma u Indiji su postojala mnoga stajališta u pogledu preživljavanja individue nakon smrti. Materijalisti su odbacivali mogućnost njezina preživljavanja u bilo kakvom obliku. Neki sljedbenici obredne religije vjerovali su u neku vrst blažene egzistencije u raj. Neki su pak vjerovali da će individua uživati najviše blaženstvo nakon utapanja njezine osobnosti u jedan neosobni sveobuhvatni apsolut. Neki su opet vjerovali u vječnu individualnu dušu koja će se vratiti u svoje prvotno stanje čistoga duha nakon mnogih preporađanja.

Buddha je prihvatio srednji put. On se slagao s eternalistima o tome da postoji akumulacija zasluga prikupljenih kroz mnoga preporađanja, ali je negirao da postoji neki vječni duhovni princip. Nije vjerovao u nikakvu trajnu supstanciju. Svjetsko zbivanje je shvaćao kao pojavljivanje određenih zasebnih prolaznih elemenata. Njegov je sustav bio sustav radikalnog pluralizma.

Buddha je stvarnost reducirao na zasebne elemente materije i duha u čijoj podlozi nije bilo nikakve trajne supstancije ili trajne osobnosti. Zato mu je silno teško bilo objasniti moralni zakon bez osobe koju bi taj moralni zakon vezao ili, pak, spasenje bez egzistencije konkretne osobe koja bi dosegla taj konačni cilj.

Buddha je problem pokušao riješiti naglašavajući postignuće "utihnulosti" kao najvišega blaženstva. Prema njemu čovjekov je cilj da utekne zbivanjima fenomenalnog života u apsolutnu utihnulost u kojoj su sve misaone djelatnosti za svagda utišane. Ime za tu utihnulost je bila *nirvāna*. Termin je bio predbuddhistički<sup>1</sup> i upotrebljavao se u smislu

---

<sup>1</sup> To je svakako dvojbena tvrdnja. Složenica na koju se autor poziva u nastavku (*brahmanirvāna*, «utrnuće u *brahmanu*» ili «utrnuće koje je *brahman*») nalazi se u *Bhagavadgīti* (II, 72) koja je svakako, pa i u svojim najstarijim slojevima, postbuddhistička tvorevina. Prije će biti da je izvorni buddhistički (Buddhin) «negativan» pojam *nirvāne*, koji je mogao, doduše, biti preuzet iz neke još starije tradicije, kasnija «ortodoksna» tradicija reinterpretila u smislu nekog mističkog «rastakanja» u pozitivni (vedāntinski) apsolut (*brahman*), op.p.

rastakanja osobe u sveopću cjelinu (*brahmanirvāna*). Sredstvo za postizanje toga ideala je bila *yoga*.

Prema nekim učenjacima, rani buddhizam je bio jedna puka yogistička metoda, dok su koncepcije nepostojanja trajne individue, *nirvāne*, itd., ušle su u buddhizam kasnije. Ti učenjaci *yogu* interpretiraju kao vulgarnu magiju. *Yoga*, međutim, nije magija nego dobro razvijena tehnika koncentracije (duhovnoga sabiranja, op.p.).

*Yoga* izaziva “stanje utihnulosti”. Osoba (*pudgala*), koja je prema drugim sustavima trajni duhovni princip (*ātman*), prema Buddhi je tek konglomerat elemenata ili sila (*samskāra-samūha*) i bujica misli (*santāna*). U njoj nema ničega trajnog ili supstancijalnog; ona je *anātman*. Neki od elemenata su trajni, a neki se pojavljuju samo pod određenim uvjetima.

Među trajno prisutnim elementima, dva su silno dragocjena – *prajñā* ili sposobnost intuitivne «analize» i *samādhi* ili sposobnost koncentracije. Kada se posve razvije, *prajñā* postaje transcendentalna mudrost (*prajñā amalā*). Životima običnih ljudi upravlja neznanje (*avidya*) koje nije trajna činjenica i može ga se dokinuti (*prahīna*).

Moralno napredovanje čovjeka rezultat je borbe unutar njega samog između ispravnih (*kuśala*) i neispravnih (*akuśala*) sklonosti. Prisustvo zagađujućeg neznanja zajedno s njegovim ometajućim svojstvima (*kleśa*) cijeli tok mišljenja (*santāna*) čini nečistim.

Ometajuće ili zagađujuće sposobnosti (*kleśa*) podijeljeni su u dvije vrste – (1) one koje se mogu ukloniti uvidom (*dršti-heya*) i (2) one koje se mogu ukloniti jedino sabranom pažnjom (*bhāvanā-heya*). Na putu *nirvāne*, *bhāvanā* je najodsudniji korak. Ona može uzdignuti osobu u više područje egzistencije.

Egzistencija je podjeljena na dva različita područja – mistični svijet ili *samāpatti* i veliki svijet tjelesnih žudnji (*kāma-dhātu*). Ovaj potonji uključuje pakao, zemlju i nebesa gdje bogovi žive i uživaju na ljudski način.

Mistički svjetovi su dalje podijeljeni u dva razreda – oni u kojima žitelji posjeduju eterična tijela i oni u kojima ne posjeduju nikakva fizička tijela. Postoje četiri čisto duhovna carstva (*arūpa-dhātu*). Njihovi žitelji su zaokupljeni kontemplacijom (*samāpatti*) koja proizlazi iz tri po-

bude ljudske djelatnosti na zemlji – bogatstva, ljubavi i dužnosti (*artha-kāma-dharma*); posljednja (*dharma*) nastavlja vršiti svoj utjecaj i u mističkom svijetu.

### III. Mistička intuicija (*yogi-pratyakṣa*)

I *hīnayāna* i *mahāyāna* je tvrdila da u mističkom transu mistik na trenutak motri ustroj i velikog (tjelesnog, op.p.) i mističkog svijeta jednako jasno kao da je riječ o iskustvu posredovanom neposrednom osjetilnom zamjedbom. Ali slika koju su dali *hīnayānski* i *mahāyānski* mistici u potpunosti se razlikuje. *Hīnayānski* mistik na svijet gleda kao na beskonačno trajanje pojedinačnih trenutaka u postupnom kretanju prema “konačnom ugasnuću”. *Mahāyānski* mistik vidi posve drugu sliku koja je u skladu s teorijskim učenjem toga sustava.

Priprema za spasenje se sastoji od (1) preliminarnog puta stjecanja moralnih odlika (*sambhāra-mārga*), (2) puta vježbe (*prayoga-mārga*), (3) uvida u bitne istine (*dršti-mārga*). *Dršti-mārga* obuhvaća uvid u četiri istine plemenitih (*catvāri-āryasatyāni*) – (a) istinu o fenomenalnoj egzistenciji (*dukkha*), (b) istinu o sili koja ju pokreće (*samudaya*), (c) istinu o njezinoj obustavi (*nirodha*) i (d) istinu o načinu njezine konačne obustave (*nirodha-mārga*).

U *hīnayāni*, proces rasvjetljavanja je opisan u dva aspekta: (1) osjećaja i (2) znanja. Osjećaj je osjećaj zadovoljenja (*kṣānti-ruci*). Tomu slijedi znanje ili intuicija koja označava viziju elemenata egzistencije (*dharma-jñāna*).

Kasnije, kada su logika i epistemologija zamijenili studij *abhidhar-me*<sup>1</sup>, neposredna spoznaja je bila određena kao ona koja ne sadržava sintetičko mišljenje (*kalpanāpodha*). Četiri istine su najprije utvrđene i provjerene čvrstom logikom (*pramānena viniścita*), da bi se potom iznenada jasno shvatile jednako zorno kao i zrno žita na dlanu ru-

<sup>1</sup> Ranobuddhistička epistemologija koja je oblikovana na temelju Buddhinih neposrednih govora o različitim spoznajno-teorijskim i psihologijskim problemima. *Abhidhamma-pitaka* predstavlja treći i po vremenu nastanka, posljednji dio pālijskog kanona *Tipitaka*. Različite škole ranog buddhizma imale su svaka svoju *abhidhammu*, no pālijska je do danas ostala nasačuvanja i najcjelovitija, a po mnogima i najizvornija, op.p.

ke. U *mahāyāni* se priprema sastojala u primjeni negativne dijalektike nakon čega intuitivno zrenje transcendentne istine iskrsava kao unutar-nje uvjerenje (*pratyātma-vedya*).

Buddhistička *yoga* je bila neodvojivi dio uvjerenja u pluralistički univerzum odvojenih elemenata (*dharmi*) koji se postupno kreću prema ugasnuću. Buddha je osudio svaku yogističku praksu koja nije imala taj filozofijski cilj.

Svi su sustavi filozofije u Indiji, izuzev *mīmāṃse*, prakticirali *yogu* kao sredstvo za “prijelaz iz područja fenomenalnog u područje apsolutnog”.

#### IV. Buddhina vjera u osobnu besmrtnost

“Besmrtn” je jedan od pridjeva koji se koriste uz *nirvānu*. Da li besmrtnost podrazumijeva blaženu egzistenciju među praocima u nebu? Ili, možda ona podrazumijeva raj Amitābhe? Riječ “nirvāna” ne znači i ne podrazumijeva ništa od toga. *Nirvāna* je “s onu stranu svih zamišljivih područja; ona je apsolutna granica”. Ona jednostavno znači nepromjenjivo, beživotno, besmrtno stanje; ona podrazumijeva stanje u kojem nema ni rođenja ni umiranja. “Ljudi dospijevaju u raj tako da se ponovno u njemu rode; oni zauvijek nestaju u *nirvāni* kada se ugase.”

#### V. Je li Buddha bio agnostik?

Buddha je namjerno šutio u pogledu nekih fundamentalnih metafizičkih pitanja poput primjerice, je li svijet bez početka ili ima početak; je li beskonačan ili je konačan; kakvo je stanje prosvjetljenog nakon smrti ili, koja je priroda apsoluta. Buddha ili nije odgovarao na takva pitanja, ili ih je proglašavao besplodnim i beskorisnim.

Učenjaci poput N. de la Valleè Poussina i B. Keitha tu su šutnju interpretirali kao Buddhino neznanje o tim stvarima, no činjenica je da se fundamentalna stvarnost ne može razjasniti u terminima diskurzivnog mišljenja. Buddha je smatrao da je svaki pokušaj intelekta da ograniči istinu na puke “ili-ili” krajnosti unaprijed osuđen na neuspjeh; istina leži na srednjem putu. Ona se ne da opisati u terminima ljudskoga je-

zika koji je proizvod analitičkoga intelekta. Ona je “neizreciva”, “neodredljiva”. Ne-dvojtvo je iznad riječi.

#### VI. Pozicija kasnijih *hīnayānskih škola*

Učenjaci poput N. de la Valleè Poussina povijest buddhizma su podijelili na tri glavna razdoblja – razdoblje primitivne vjere, razdoblje izmješanih ideologija i razdoblje skolastike. Takvi su učenjaci zapravo pokušali uobličiti povijest buddhizma po uzoru na povijest Zapadne crkve.

Takva je podjela povijesti buddhizma, međutim, posve umjetna. Bolje je držati se opće podjele buddhizma na ranu *hīnayānu* i kasniju *mahāyānu*, te *sautrāntiku* kao prijelaznu školu.

Skolastika se upotrebljava u dva značenja – (1) kao filozofija u službi religije i (2) kao izrazita istančanost i izvještačenost u filozofijskim misaonim tvorbama. Skolastika se u buddhizmu treba shvatiti u ovom drugom značenju. *Vaibhāṣika* je bila skolastička u tom smislu. *Sautrāntika* je išla za pojednostavljenjem.

*Mahāyāna* se vremenski može smjestiti u prvo stoljeće n. e., a opadanje *hīnayāne* na sjeveru u peto stoljeće n. e. Škola *sautrāntika* je zauzela posrednički položaj između ekstremnih sljedbenika *mahāyāne* i “skolastičara”. Na koncu se škola stopila sa sljedbenicima *mahāyāne* obrazujući školu *yogācāra-sautrāntika*.

Sljedbenici *vaibhāṣike* su *nirvānu* razumijevali kao nešto stvarno (*vastu*); sljedbenici *mahāyāne* i *sautrāntike* su smatrali da je ona tek nominalna; ništa nije stvarno po sebi; *nirvāna* je naprosto obustava cjeline individualnog života.

Poussin je iznio veoma zanimljive detalje prijepora u vezi s *nirvānom*, ali nije shvatio značenje i smisao toga prijepora. Sljedbenici *vaibhāṣike* nisu smatrali da je *nirvāna* neka vrst raja kao što si je, čini se, predočavao Poussin, nego da je ona poništenje sveg života (*nirodha*); bit *nirvāne* je zapravo stvarnost (*nirodha-satya*, *vastu*), to jest “materijalna beživotna stvarnost”. Sljedbenici *sautrāntike* su se priklanjali *mahāyānskoj* koncepciji koja se sastojala od poistovjećenja *nirvāne* sa samim svijetom. Oni su nijekali realnost materijalistički shvaćene *nirvāne* što su podržavali sljedbenici *vaibhāṣike*.

## VII. Dvostruki karakter apsoluta

Za *nirvānu* se može reći da je ekvivalent za apsolut. S obzirom na *nirvānu*, postoje dva posve oprečna gledišta u brahmanskoj i buddhističkoj filozofiji.

*Nirvāna* je mišljena ili kao vječno poništenje ili kao vječan život. Različita gledišta u pogledu *nirvāne* mogla bi se ovako tabelarno predočiti:

Škole	Gledišta
Rana <i>nyāya-vaiśeṣika</i>	U stanju oslobođenja, postoji jedino <i>sat</i> ili egzistencija bez svijesti ( <i>cit</i> ).
Rani buddizam i škola <i>vaibhāṣika</i>	<i>Nirvāna</i> je stvarnost ( <i>dharma, vastu</i> ) ali bez ikakve svijesti ( <i>yasmin sati cetaso vimokṣah</i> ).
<i>Vedānta, sāmkhya</i> i <i>yoga; hīnayāna</i>	<i>Nirvāna</i> je vječni život. Vrhovni Buddha nema tijelo.
<i>Mahāyāna</i> i <i>sautrāntika</i>	Buddha posjeduje uzvišeno, sveobuhvaćajuće kozmičko tijelo ( <i>dharma-kāya</i> ).
Rane hīnayānske škole i <i>vaibhāṣika</i>	I <i>samsāra</i> i <i>nirvāna</i> su pojedinačno stvarne.
<i>madhyamaka</i>	I <i>samsāra</i> i <i>nirvāna</i> su pojedinačno nestvarne.
<i>sautrāntika</i>	<i>Samsāra</i> je stvarna; <i>nirvāna</i> je pojedinačno nestvarna.
<i>Yogācāra</i> ili <i>vijñānavāda</i>	<i>Samsāra</i> je nestvarna; <i>nirvāna</i> je stvarna.

VIII. *Vaibhāṣika*

Ova se škola može uzeti za reprezentanta sljedbenika *sarvāstivāde* ili ranoga buddhizma općenito. Njezina se gledišta mogu sažeti na ovaj način:

Egzistencija ima dvostruki aspekt – (1) prolazni i fenomenalni, (2) vječni i apsolutni. Fenomenalni aspekt može se razlučiti na tvar, duh i sile, a vječni na prostor i *nirvānu*.

Postoje dva niza elemenata fenomenalnog života – (1) onaj koji predstavlja njihovu vječnu prirodu (*dharma-svabhāva*) i (2) onaj koji predstavlja njihovu trenutačnu manifestaciju u konkretnom životu (*dharma-lakṣana*). Kada se sve manifestacije obustave, i sve sile se ugase, preostaje jedino beživotni ostatak. To je slično neizdiferenciranoj *prakrti* u sustavu *sāmkhya*. Treba, međutim, imati na umu da *sāmkhya* dopušta i vječnu materiju i vječne duše, dok buddizam negira dušu.

*Vaibhāṣika* drži da je *nirvāna* entitet (*dharma*) koji preostaje kada se ugasi svijest.

IX. *Sautrāntika*

Prema toj školi *nirvāna* predstavlja konačni kraj svih nama znanih manifestacija, kraj strasti i kraj života (*kleśa-janmanoh kṣayah*), bez da postavlja neki ideal povrh te činjenice. Škola niječe bilo kakav preostatak ili supstanciju u kojoj bi se ugasio život. Drugim riječima, poput svih sljedbenika *mahāyāne*, oni niječu tvorno postojanje *nirvāne*.

Škola ne prihvaća ni monistički duhovni princip (*ālaya-vijñāna*) idealističkog smjera *mahāyāne*, niti princip relativnosti (*śūnya-vāda*) sljedbenika *madhyamake*.

Sudeći po djelima slavnog pripadnika ove škole, Vasumitrua, čini se da *sautrāntika* postavlja dvije vrste elemenata (*skandha*) – one koji su subjekt posvemašnjeg ugasnuća i istančana svijest koja preživljava nakon *nirvāne*; prethodni su manifestacije ove istančane svijesti.



X. *Yogācāra*

To je bila idealistička škola koju je u 4–5 st. n. e. utemeljio Āryasanga.

Škola *yogācāra* podijelila se u dva smjera: (1) Āryasanga i njegovi sljedbenici, (2) *Dignāga* i njegovi sljedbenici. Prema Āryasangi, *ālaya-vijñāna* je spremište svijesti u kojoj su pohranjena sjemena (*bīja*) svih budućih ideja kao i tragovi svih prošlih djela. Ona nije apsolut. Ona pripada fenomenalnom dijelu egzistencije, zato jer su svi učinci *karmana* ondje pohranjeni.

Od svojih prethodnika, sljedbenika *madhyamake*, škola *yogācāra* je prihvatila teoriju relativnosti i posljedično tome, nestvarnost (*śūnyatā-nihsvabhāvatā*) svake individualne egzistencije, svake mnoštvenosti, s tom razlikom što je *yogācāra* uvela različite stupnjeve te nestvarnosti.

Prema toj školi, pojedinačne ideje su nestvarne, budući da su sjedinjenje u jedinstvenoj stvarnosti (*parinišpanna*) apsoluta (*tathatā-dharmatā*). U tom su smislu one smatrane nerealnim na apsolutnoj razini (*paramārtha-nihsvabhāvatva*). Apsolut je imanentan fenomenalnom svijetu; niti je različit, niti ne-različit (*nānya, nānanya*). On je čista svijest koja je neizdiferencirana na subjekt i objekt (*grāhya-grāhaka-rahita*). On je poistovjećen s Buddhinim kozmičkim tijelom (*dharma-kāya*).

I Vasubandhu i Asanga su konačno prihvatili idealističko gledište prema kojem su svi pojedinačni elementi relativni i nestvarni po sebi; stvarni su jedino kada ih se promatra *sub specie aeternitatis*.

*Hīnayāna* je i *samsāru* i *nirvānu* smatrala stvarnima; prijelaz iz *samsāre* u *nirvānu* vršen je yogističkom praksom.

Prema *mahāyāni*, apsolut je imanentan svijetu. Stoga nema potrebe za pretvaranjem *samskrta-dharmi* u *asamskrta-dharme*. Postoji samo promjena aspekta kada se *nirvāna* jednom dosegne.

Yogin svaki zasebni predmet promatra kao nešto pojedinačno nestvarno, a kao stvarno – *sub specie aeternitatis*.

*Dignāga* je stvarnost podijelio na konkretnu i individualnu (*svalakṣana*), jednu trenutačnost u kojoj se egzistencija i spoznaja, objekt i subjekt međusobno stapaju.

XI. *Madhyamaka*

Sustav filozofije i dijalektike *madhyamake* predstavlja glavni temelj mahāyānske religije. Mahāyānska religija se razlikuje od ranoga buddhizma u mnogo aspekata, a po nekim se karakteristikama približava brahmanskoj religiji.

Sustav filozofije *madhyamaka* predstavljen je kao krajnji nihilizam. Kumārila, Vācaspatimiśra i Śamkara, sustav su osudili kao potpuni nihilizam. Japanski učenjaci, međutim, nikada nisu počinili takvu pogrešku i sustav *madhyamake* proglasili filozofijom nihilizma ili čistim negativizmom.

XII. *Hīnayānsko učenje o kauzalitetu*

*Hīnayāna* razlučuje egzistenciju na njezine sastavne dijelove, te uspostavlja određeni broj konačnih činjenica. Ona duh transformira na tok neprekidno protičućih zasebnih momenata *vijñāne, vedane, samjñe, samskāre*, itd. Materija (*rūpa*) je također tok trenutačnih bljeskova bez ikakve trajnosti u podlozi. Škola prihvaća jedino stvarnost osjetilnih podataka i elemenata uma.

Njezina koncepcija kauzaliteta (*pratītya-samutpāda*) je u skladu s njezinom koncepcijom stvarnosti koja se ne kreće, niti se mijenja, nego se može jedino pojavljivati i iščezavati. *Pratītyasamutpāda* teško se može nazvati kauzalitetom u uobičajnom smislu. Ona doista znači zavisno usklađeno-nastajanje ili uvjetovana egzistencija. Prema toj shemi, svaki trenutačni entitet preobličava se u egzistenciju u suradnji s drugim momentima. Njezina formula glasi: *asmin sati idam bhavati* (“kad postoji ovo, pojavi se ono”). Prema toj teoriji ne mogu postojati ni *causa materialis* niti *causa efficiens*. Entitet zapravo ne biva stvoren, on je naprosto rezultat određenog međudjelovanja i usklađivanja.

Pored trenutačnih entiteta koji se nazivaju *nāma-rūpa, hīnayāna* vjeruje u dva nepromjenjiva entiteta – prostor i *nirvānu*. *Samsāru* i *nirvānu* smatra realnim, koji su nekako međusobno povezani u cjelinu.



## XIII. Učenje preoblikovano u mahāyāni

Glavne razlike između hīnayāne i mahāyāne jesu slijedeće:

(1) Prema mahāyāni, Stvarno je ono koje je realno po sebi (*svabhāva*), koje nije nastalo nikakvim uzrokom (*akrtaka=asamskrta*), koje o ničemu drugom ne ovisi (*paratra nirapekṣa*).

(2) U hīnayāni elementi, iako međuzavisni (*samskrta=pratītya-samutpanna*), jesu stvarni (*vastu*). U mahāyāni su svi elementi nestvarni (*śūnya=svabhāva-śūnya*) upravo zato jer su zavisni.

(3) U hīnayāni svaka se cjelina (*rāśi=avayavin*) smatra nominalnom egzistencijom (*prajñaptisat*), i jedino dijelovi ili konačni elementi (*dharme*) jesu stvarni (*vastu*). U mahāyāni svi dijelovi ili elementi jesu nestvarni (*śūnya*) i jedino cjelina cjelinā (*dharmatā=dharmakāya*) jest stvarna. Prema mahāyāni, Stvarnost (*tattva*) je “neshvatljiva izvana, utišana, nerazlučiva riječima, neshvatljiva pojmovima, ne-dvojestvena”.

(4) U hīnayāni, individua (*pudgala*), sopstvo (*ātman*) razlučeni su na svoje sastavne dijelove (*skandhā-dhātavah=anātman*); ne postoji stvarna osoba (*pudgala-nairātmya*), nego nakupine bljeskajućih sila (*samskāra-samūha*). S druge strane, u mahāyāni zatičemo nijekanje stvarnih elemenata (*dharmā-nairātmya*), i postavljanje apsolutne cjeline (*dharmā-kāya*). U hīnayāni imamo radikalni pluralizam, u mahāyāni radikalni monizam.

## XIV. Učenje o relativnosti

Mahāyāna daje novu interpretaciju *pratītya-samutpāde*. Ona drži da sve što je ovisno o nečemu ili je odnosno s nečim, ne može se uzeti za krajnju stvarnost.

Središnja koncepcija ranoga buddhizma jest mnoštvo konačnih elemenata (*dharmi*). Središnja koncepcija mahāyāne jest njihova relativnost (*śūnyatā*). Riječ *śūnya* najbolje se prevodi kao “relativno/odnosno ili kontigentno”, a termin *śūnyatā* kao relativnost/odnosnost ili kontigentnost”. Sva mahāyānska književnost nastoji pokazati da je *śūnya* sinonim za zavisnu egzistenciju (*pratītyasamutpāda*), i da ne znači nešto “prazno”, nego nešto “lišeno” samosvojne stvarnosti (*svabhāva-*

*-śūnya*). *Śūnya* ima dvije implikacije – (1) da ništa osim cjeline ne posjeduje neovisnu egzistenciju i (2) da cjelina onemogućava bilo kakvu formulaciju kroz pojam ili govor (*niṣprapañca*). Pojam ili govor (*vikalpa*) mogu nam dati jedino iskrivljeni uvid u stvarnost i nikada ju ne mogu obuhvatiti.

## XV. Stvarni vječni Buddha

Mahāyāna ne prihvaća hīnayānsko shvaćanje Buddhe prema kojemu on posjeduje stvarnu egzistenciju po sebi. Prema mahāyāni, Buddha je iznad svakog mogućeg određenja (*niṣprapañca*). Istinski ili stvarni Buddha može se dokučiti jedno neposredno putem intuicije. Oni koji ga luče na vječnog ili ne-vječnog, postojećeg i ne-postojećeg, odnosnog i ne-odnosnog, sveznajućeg i ne-sveznajućeg naprosto su obmanuti riječima. Buddhu se mora shvatiti kao kozmički red/poredak (*dharmatā*); njegovo tijelo je kozmos. Nemoguće je bit kozmosa spoznati pojmovno.

## XVI. Nova koncepcija nirvāne

Rani buddhizam i škola *vaibhāśika* prostor i *nirvānu* shvaćaju kao najviše realnosti zato jer posjeduju svojstvo (*dharmā*), stvarnost (*vastu*), individualnost (*svalakṣana*) i egzistenciju po sebi (*svabhāva*). To su pobijali sljedbenici škole *sautrāntika* tvrdeći suprotno, naime, da ti elementi ne posjeduju takvu stvarnost.

I sljedbenici *madhyamake* su odbacivali takve tvrdnje zbog njihove nove odredbe stvarnosti (*anapekṣah svabhāvah*). Koncepcija relativnosti (*śūnyatā*) *madhyamake* pokriva sve, i uvjetovane kao i vječne elemente škole *vaibhāśika*. Nova interpretacija principa relativnosti (*pratītya-samutpāda*) i hīnayānski je apsolut pretvorila u relativni element, a prema mahāyāni, sve što je relativno je krivo, prolazno i prividno.

Jedinstvena se stvarnost prema mahāyāni ne može opisati riječima (*anirvacanīya*); njezin bi se nagovještaj možda mogao nagovijestiti slijedećim iskazima: ona je cjelina svih cjelina; ona je element svih elemenata (*dharmānām dharmatā* ili *dharmā-dhātu*), kao njihova relativnost (*śūnyatā*), kao “tostvo” (*idantā*), kao “takvost” (*tathatā*), kao takvost egzistencije (*bhūta-tathatā*), kao matica Blagoslovljenog (Bud-

dhe, op.p.) (*tathāgata-garbha*) i kao Buddhino kozmičko tijelo (*dharma-kāya*). Prema ovoj posljednjoj koncepciji, buddhizam postaje istovremeno panteizam i teizam ili, kako se izrazio prof. Anesaki, kozmo-teizam.

Veliki sljedbenik *mahāyāne*, Nāgārjuna, dao je novi smjer u tumačenju *nirvāne*. *Vaiḥāśika* je smatrala da je *nirvāna* nešto stvarno (*dharma*), u čemu se svijest i život poništavaju zauvijek; *sautrāntika* je vjerovala da je *nirvāna* naprosto obustava svjetskoga toka. U oba je slučaja mišljeno da nešto stvarno postoji prije *nirvāne*, a što nestaje nakon (*nirvāne*). Time je *nirvāna* postala rezultat djelovanja uzroka (*samskrta*). Nāgārjuna je tvrdio da ne postoji ni najmanja razlika između apsoluta i onog fenomenalnog, između *nirvāne* i *samsāre*. Svijet kada se promatra kao cjelina jest apsolut, a kad se promatra kao tok jest pojava.

#### XVII. Je li relativnost sâma relativna?

Osnovni problem *mahāyāne* glasi – je li relativnost sâma relativna? Očigledno, koncept relativnosti ovisi o svojoj suprotnosti – ne-relativnosti. Treba imati na umu da je princip relativnosti postavljen kako bi se poništile sve teorije i umjesto njih postavila neposredna mistička intuicija, ali ne putem još jedne teorije. Candrakīrti, komentator Nāgārjunine *Madhyamaka-śāstre*, ovako se o tome izrazio:

“Relativnost je zajedničko obilježje svih elemenata (*dharma*) egzistencije. To je naše gledište. Ali budući da ne postoji element koji bi bio ne-relativan/odnosan, sama relativnost, zbog nedostatka onih predmeta s kojima bi se mogla staviti u odnos, postaje prazna poput kakve prikaze, poput vijenca cvijeća na nebu.”

Relativnost (*śūnyatā*) može nam pomoći da shvatimo kako je svaka egzistencija relativna, a kada se to shvati, i teoriju relativnosti valja odbaciti.

Srednji put u ranom buddhizmu označavao je srednju putanju između materijalizma *ucchedavāde* i učenja o vječnoj duši (*śāśvatavāda*). U *mahāyāni*, srednji put poprima značenje relativnosti.

#### XVIII. Paralelni razvoji u buddhizmu i brahmanizmu

Kao što se *mahāyāna* kretala u pravcu radikalnog monizma, isto to se događalo i s brahmanizmom. Prilično je izvjesno da je *mahāyāna* bila pod određenim upanišadskim utjecajima. Gaudapada i Śamkara su, s druge strane, bili pod utjecajem Nāgārjunine dijalektike.

#### XIX. Europske paralele

Bilo bi posve krivo Nāgārjunu okarakterizirati kao “nihilista”, kao što su to učinili neki učenjaci, budući da je njegova osuda logike tek jedan dio, i to ne najbitniji, njegove filozofije.

Profesori B. Keith i M. Walleser smatrali su da je Nāgārjuna zani-jekao čak i empirijsku stvarnost svijeta. To je zato jer nisu razumijeli drugu, pozitivnu stranu njegova negativizma, naime, identitet *dharma-kāye* i *brahmana*. Nāgārjunina filozofija je svakako suprotstavljena racionalizmu, bilo europskom bilo indijskom, prema kojem se stvarnost može spoznati jedino logičkim umovanjem.

Profesor H. Jacobi predložio je usporedbu između Zenona elejskog i Nāgārjune. Sličnost nije bila ograničena samo na njihovu dijalektiku. Nāgārjunina filozofija ukazuje na Cjelinu koja, kada se pokušava odrediti u pojedinačnostima, vodi do razumskih antinomija. Pojedinačnosti su uvijek odnosne/relativne (*śūnya*). I Zenon je također postavio svoj “sofizam” kako bi dokazao nemogućnost kretanja i uputio mislitelja na Parmenidovu koncepciju svijeta kao nepokretne cjeline.

Postoji značajna podudarnost između Nāgārjunina negativizma i Bradleyeve kritike pojmova stvari i kvaliteta, odnosa, vremena i prostora, promjene, uzrokovanja, kretanje, sebstva i sl. Bradleya bi se moglo okarakterizirati kao izvornog sljedbenika *madhyamake*.

Sličnosti se mogu pronaći i između Hegelove i Nāgārjunine dijalektičke metode. Hegel izaziva zdravi razum da ukaže na neki predmet za kojega nedvojbeno može reći za što je on, te prijepor rješava tvrdeći da sve što znamo o predmetu jest njegovo “tostvo”, dok je njegov preostali sadržaj puka relacija ili odnos. To je također značenje termina *tathatā* ili “takvost”, a, kao što smo mogli vidjeti, *śūnyatā* znači upravo relativnost. Oba filozofa nam dokazuju da je negativitet (*śūnyatā*) duša uni-

verzuma. Reduciranje svijeta činjenica na područje opće relativnosti implicira da sve što je moguće spoznati jest zapravo prolazno i prividno. Sličnosti se mogu pronaći i između mahāyānske koncepcije Buddhina kozmičkog tijela kao jedinstvene supstancije i Spinozine koncepcije boga kao jedine supstancije.

Stoga nije prihvatljivo okarakterizirati Nāgārjuninu poziciju kao nihilističku. Sve što je Nāgārjuna nastojao pokazati jest da je logika nespособna da prodre do ideje apsoluta i da do znanja apsoluta možemo doći jedino neposrednom mističkom intuicijom.

### XX. Pozicija nyāya-vaiśeṣike

Može se zamijetiti i sličnost između koncepcije *mokše* sustava *nyāya-vaiśeṣika* i buddhističke koncepcije *nirvāne*. Prema *nyāya-vaiśeṣiki*, najviši cilj života je *mokṣa*<sup>1</sup> ili *apavarga* u kojoj nema ni svijesti kakvu poznajemo, niti blaženstva. Vātsyāyana, veliki komentator *Nyāya-sūtre*, kaže da je takav cilj teško prihvatljiv prosječnom čovjeku. On se pita: “Je li moguće da bi prosvjetljeni čovjek trebao žuditi za konačnim oslobođenjem u kojemu nema ni blaženstva, niti svijesti?” Na to pitanje odgovara protu-pitanjem: “Je li moguće da prosvjetljeni čovjek ne bi trebao žuditi za konačnim oslobođenjem gdje sve nevolje života prestaju zauvijek i gdje nema svijesti o tome?”

Cilj svih sustava indijske filozofije jest *mokṣa* ili *nirvāna*. Svaki od njih započinje s pojmom cjeline (*sarva*) koja je razdijeljena na fenomenalni život i apsolut (*samsāra* i *nirvāna*). Fenomenalni dio se dalje raščlanjuje na njegovo konkretno stanje (*duhkha*), silu koja ga oblikuje (*duhkha-samudaya*), njegovu obustavu (*nirodha*) i sredstvo ili način za postignuće njegove obustave (*nirodha-mārga*). Ne propovijeda jedino buddhizam ove četiri istine. Tu shemu prihvaćaju gotovo svi sustavi indijske filozofije.

U *nyāya-vaiśeṣiki*, kao i u buddhizmu, fenomenalni svijet je opisan kao *duhkha*. Krivo je, međutim, tu riječ prevesti s patnja, bijeda ili bol, budući da ona obuhvaća i takve koncepcije poput beživotne materije, pet predmeta osjetila, itd.

<sup>1</sup> Oslobođenje od kruga preporađanja; krajnji i konačni cilj svakog indijskog sustava, op.p.

U oba sistema raščlamba egzistencije na njezine elemente poduzeta je kako bi se odredili načini na koji se sve životne sile mogu dovesti do stanja utihnulosti.

Postoji još jedno drugo obilježje koje je zajedničko gotovo svim sustavima indijske filozofije. Oni vjeruju u jednu središnju silu koja pokreće život i održava to kretanje u svim svjetovima. Ta sveopća sila (*karman*) razlučena je u tri posebne koje se nazivaju obmana, žudnja i odbojnost/odvratnost. One proizvode klice budućih djela koji rezultiraju nastavkom fenomenalnog života. Ključni i konačni korak koji zauvijek zaustavlja empirijski život, a individualno transformira u apsolutno, jest *yoga*.

Sustav *nyāya-vaiśeṣika* prihvaća ograničeni broj supstancija s njihovim promjenjivim kvalitetama. U ovom sustavu duša individualnog je vječna supstancija; ona je sveprisutna i graniči s prostorom. Znanje nastaje njezinim dodirima s *buddhijem* ili unutarnjim organom. Yogičkom moći, *buddhi* se povlači od svih dodira s dušom. Time nestaje mogućnost nastanka svijesti; sav je fenomenalni život ugašen, ali se zato supstancija duše okreće prema oslobođenju (*mokṣa*), svojem izvornom i prirodnom stanju (*svarūpāvasthā*).

Postoji spor između sustava *nyāya-vaiśeṣika* i *vedānte* u pogledu stanja oslobođene duše. *Vaiśeṣika* smatra da je tu posrijedi obustava cijelog života, kao i u slučaju vatre kada joj ponestane goriva. Prema tom sustavu, ne postoji vječno blaženstvo niti vječna svijest u *mokṣi*, kako to inače pretpostavlja *vedānta*. Budući da su u *mokṣi* zauvijek nestali svi predmeti znanja, kad bi u tom stanju i postojalo nekakvo blaženstvo, to bi bilo blaženstvo ili uživanje bez predmeta uživanja; ako postoji ikakvo znanje u tom stanju, to bi bilo znanje bez znanja nečega. Takav osjećaj i takvo znanje bili bi zapravo kao da ih niti nema (*sthitopy asthitān na viśiṣyate*).

Jedino značenje *mokše* ili *nirvāne*, prema *nyāya-vaiśeṣiki*, jest poništenje fenomenalnog života. To je jako slično koncepciji *nirvāne* buddhističke škole *vaibhāṣika*. *Nirvāna* sljedbenika *mahāyāne* i škole *sautrāntika*, međutim, podsjeća na koncepciju *mokše* sustava *vedānte*.

## XXI. Zaključak

Razvoj buddhističkog poimanja apsoluta mogao bi se razlučiti u nekoliko vremenskih razdoblja:

(1) U šestom stoljeću pr. n. e. postojala je silna živost filozofijskog mišljenja među nebrahmanskim krugovima u Indiji. Buddha je u to vrijeme predlagao sustav koji je nije kao postojanje vječne duše, a fenomenalnu je egzistenciju reducirao na nakupine ili sklopove zasebičnih elemenata koji se postupno kreću prema konačnom ugasnuću.

(2) Svega je nekoliko škola pristajalo uz taj ideal beživotne *nirvāne* i ugašenog Buddhe.

(3) U prvom stoljeću n. e. Buddha je pretvoren u nadosobni životni princip. Na tu su preinaku vjerojatno snažno utjecale *upanišade*. Buddha je sada bio pretvoren u posve razvijenog *brahmana*, i njegovo se utjelovljenje sada počelo štovati pod imenom kozmičkoga tijela (*dharma-kāya*), Samantabhadra, Vairocana, itd.

(4) *Mahāsamghike* i *Vātsīputriye* smatrali su da neka vrst svijesti ipak preživljava u *nirvāni*.

(5) Filozofijska doktrina starih škola zaustavila se na koncepciji odvojenih elemenata materije, duha i sila, te su istraživali metodu koja bi mogla dovesti do njihovog postupnog ugasnuća u apsolutu.

(6) Škola *sautrāntika* je odbacila listu umjetno konstruiranih elemenata (*dharma*), odbacila je i samu *nirvānu* kao zaseban entitet i tako uspostavila prijelaz prema *mahāyāni*.

(7) Filozofija nove religije predstavlja određenu preinaku *vedānte*. Ona je postala monistička.

(8) Ta se monistička filozofija dalje podijelila u dvije različite škole. Prva od njih, *vijñānavāda*<sup>1</sup>, postavila je koncepciju tzv. spremnika svijesti (*ālaya-vijñāna*). A cijeli fenomenalni život je bio njegova manifestacija. Ta je škola silno pridonijela razvoju logike. Druga je škola odbacila mogućnost spoznaje apsoluta logičkim metodama. Ona je objavila da je mnoštvo puki pričin i da ništa osim cjeline nije stvarnost koja se pak može spoznati jedino mističkom intuicijom.

<sup>1</sup> Ili *yogācāra*, op.p.

(9) Prijelazna škola *sautrāntika* stopila se u petom stoljeću n. e. s idealističkom školom *mahāyāne*, da bi potom iznjedrila takve vrsne filozofe kao što su Dignāga i Dharmakīrti. Prema toj školi, *nirvāna* je čisti duhovni princip u kojem se spajaju subjekt i objekt, a moć transcendentalne obmane (*vāsanā*) koja stvara fenomenalni svijet nestaje.

(10) U sedmom stoljeću n.e. relativistička škola (*śūnyavāda*) rane *mahāyāne* dobiva novi poticaj.

(11) Škole *vijñānavāda* i *śūnyavāda* vrše utjecaj na *vedāntu* koja od njih usvaja njihove metode primenjujući ih u vlastite svrhe.

## NĀGĀRJUNINA RASPRAVA O RELATIVNOSTI

## Uvod

Nāgārjuna je napisao tri djela o buddhističkoj teoriji relativnosti (*śūnyavāda*) – *Madhyamaka-śāstra*, *Yuktiśāstikā* i *Śūnyatā-saptati*.

Prvo se djelo sastoji od 27 poglavlja. To je njegovo glavno i najvažnije djelo. Tu on propituje različite filozofijske koncepcije koje je zastupala *hīnayāna* i drugi sustavi, te dokazuje da su svi relativni i da se Stvarnost ne može zahvatiti pojmovno. Djelo posredno utemeljuje koncepciju ne-dvojstva (*advaita*).

Nāgārjuna je i autor djela *Vigraha-vyāvartinī* (Pobijanje prepirki). Dvojbeno je da li je on autor i nekih drugih djela koja mu se pripisuju. Isto tako je dvojbeno jesu li alkemičar Nāgārjuna i Nāgārjuna filozof jedna te ista osoba. Njegov učenik i nastavljatelj Āryadeva napisao je djela *Catuhśataka* i *Hastavālaprakarana*. Obojica su djelovala u drugom stoljeću n. e. i obojica su potjecali iz južne Indije.

U petom su stoljeću n. e. dvojica braće, Asanga i Vasubandhu, razvili idealističku mahāyānsku školu poznatu pod nazivom *vijñānavāda* ili *yogācāra*.

Mahāyānska škola *śūnyavāda* podijelila se u dvije podškole – (1) Nāgārjuninu i njegovih sljedbenika koji su posve poricali logičku mo-

gućnost spoznaje apsoluta i (2) Bhavyinu i njegovih sljedbenika koji su zagovarali mogućnost neovisne argumentacije koja bi mogla podržati Nāgārjunin nauk. Prvi su poznati pod nazivom *Mādhyamika-prāsangika*, a drugi pod nazivom *Mādhyamika-svātantrika*.

U sedmom stoljeću n. e. pojavio se Candrakīrti koji je svojim učenim komentarom Nāgārjunina djela *Madhyamaka-śāstra* pobio *svātantriku*, te čvrsto utemeljio *prāsangiku*.

U razvoju mahāyānske filozofije mogu se istaknuti ova razdoblja:

(1) Prvo stoljeće n. e. – pojava *mahāyāne* (*ālaya-vijñāna* i *tathatā* koje prihvaća Aśvaghoša).

(2) Drugo stoljeće – teorija o sveopćoj relativnosti (*śūnyatā*) koju formuliraju Nāgārjuna i Āryadeva.

(3) Treće i četvrto stoljeće – nema neke značajnije filozofijske djelatnosti.

(4) Peto stoljeće – idealistička interpretacija Asange i Vasubandhua.

(5) Šesto stoljeće – razdvajanje škole *śūnyavāda* na *Mādhyamika-prāsangika* i *Mādhyamika-svātantrika*.

(6) Sedmo stoljeće – Candrakīrtijevo konačno utemeljenje *Mādhyamika-prāsangike*.

## Poglavlje I.

### ISTRAŽIVANJE KAUZALITETA

#### I. Uvodno

Što je predmet ovoga djela? Nāgārjuna daje jedan nagovještaj u zavihu koji se nalazi na početku djela. To je princip relativnosti (*pratītya-samutpāda* ili *śūnyatā* ili *anta-dvaya-rahitatva*) – princip prema kojemu ništa (u svijetu) ne može nastati ili nestati, imati kraj ili biti vječan, biti identičan samome sebi, biti razlučiv unutar samoga sebe, i prema kojem ne postoji kretanje, ni prema nama niti od nas. Jednom rječju, sve je relativno.

Cilj ovoga djela je *nirvāna* koja se može odrediti kao blaženstvo utihnulosti svake množtenosti.

Svijetom prividnoga mnoštva rukovodi princip relativnosti ili *pratītya-samutpāda*.

#### II. Značenje *pratītya-samutpāde*

Riječ “*pratītya*” se sastoji od prefiksa *prati* (“prema”) i glagolskoga korijena “*i*” (kretati se, približavati). Prefiks modificira značenje korijena. Stoga *pratītya* ovdje znači “dosezanje” u smislu “odnosan”. Riječ *samutpāda* znači “nastanak, očitovanje”. Cijeli sklop, *pratītya-samutpāda*, stoga, u sustavu znači “očitovanje zasebnih elemenata prema njihovim uzrocima i uvjetima” (*hetu-pratyāyapekṣo bhāvānam utpādah pratītyasamutpādārthah*).

#### III. Značenje toga termina u *hīnayāni*

Śrīlābha i drugi sljedbenici *hīnayāne pratītya-samutpādu* tumače na ponešto drugačiji način. Prema njima, “*itya*” je *taddhita* ili izvedenica derivirana iz imenice “*iti*” koja znači nestanak. “*Itya*”, stoga znači “prikladan za nestanak”. Prefiks “*prati*” se upotrebljava u smislu *vīpsā*, to jest ponavljanja koje podrazumijeva trajnu ili uzastopnu djelatnost. Tako, prema njima, *pratītya-samutpāda* znači *prati prati ityānām vināśinām samutpādah*, to jest, nastanak svega što je osuđeno na nestanak, to jest, svega trenutačnoga. Tako njihovo tumačenje dovodi do koncepcije – “pojavljivanja trenutačno iščezavajućih stvari”.

#### IV. Odbacivanje *hīnayānske* interpretacije

Hīnayānska interpretacija termina *pratītyasamutpāda* mogla bi se razumjeti iz jednoga odjeljka kanona (pālijskog, op.p.):

*Pratītyasamutpādam bhikṣavo deśayiṣyāmai* – “O prosjaci, poučit ću vas o *pratītyasamutpādi*”. No, u dugom jednom odjeljku, hīnayānska interpretacija posve promašuje stvar: *cakṣuh pratītya rūpāni ca utpadyate cakṣurvijñānam* – “vidna svijest nastaje kada se uskladi sa sposobnošću gledanja i bojom (oblicima, op.p.)”.

No, interpretacija koju mi predlažemo, naime, “pojavljivanje koje je usklađeno s uvjetima, pojavljivanje koje je odnosno prema uvjetima”, primjenjuje se na sve slučajeve.

#### V. Pobijanje Bhāvavivekina gledišta

Bhāvaviveka krivo navodi mišljenje sljedbenika *mahāyāne* i zatim, na temelju toga krivog navođenja tvrdi da sljedbenici *mahāyāne* pod “prati” misle na *vīpsā* ili generalizaciju. To je krivo. Sljedbenici *mahāyāne*, kako smo već istaknuli, pod terminom *pratītya-samutpāda* razumijevaju “relativno postojanje”, “pojavljivanje koje je u odnosu prema uvjetima”, i to primjenjuju i kod uopćavanja, kao i u pojedinačnim slučajevima.

#### VI. Neosnovanost Bhāvavivekine kritike

Bhāvaviveka objašnjenje *pratītya-prāpya* tumači doslovno kao “dosezanje”, a potom to kritizira tvrdeći da tu nisu u pitanju dvije stvari koje dosežu jedna drugu. Ali njegova kritika promašuje, jer *prāpya* u tom kontekstu znači *apekšya*, to jest relativno “biti ovisan”.

#### VII. Bhāvavivekina definicija termina

*Pratītyasamutpādu* Bhāvaviveka interpretira ovako: “ako je ovo, onda se ono pojavljuje”. Termin, međutim, ne treba shvaćati kao disjunktivni sud. Premda se termin *pratītya-samutpāda* sastoji od dvije riječi, nije ispravno pomišljati da se svaka od njih odnosi na različiti predmet.

Bhāvaviveka opet *pratītyasamutpādu* uzima kao konvencionalni izraz (*rūdhi*). Ni to nije ispravno.

Na koncu, Bhāvaviveka *pratītyasamutpādu* objašnjava ovako: “ako ovo biva, ono postaje”. Na taj način on konačno prihvaća naše objašnjenje.

#### VIII. Princip relativnosti: zakon svake pluralne egzistencije

Doktrinom o *pratītya-samutpādi* Buddha poučava da su svi entiteti relativni. Ništa ne nestaje i ništa novo ne nastaje.

Bit relativnosti je *nirvāna*, smiraj svakog mnoštva, za opis kojega ne postoje riječi.

Doktrina o relativnosti predstavlja središnje Buddhino učenje.

#### IX. Opovrgavanje kauzaliteta

Uzrokovanje, kako je ono zamišljeno u drugim sustavima (kao stvarno nastajanje) pojavljuje se ili kao novo očitovanje iste stvari, ili kao učinak zasebnih čimbenika ili kao rezultat obojega ili kao slučajno nastajanje. Nāgārjuna smatra da niti jedna od tih teorija nije ispravna.

#### X. Opovrgavanje identiteta uzroka i učinka

Buddhapālita ispravno kaže da entiteti ne nastaju iz sebe samih, budući da bi takvo nastajanje bilo besmisleno, i budući da bi iz toga nastala apsurdna konzekvenca, naime, da sve vječno nastaje.

#### XI. Bhāvaviveka napada Buddhapālitin komentar

Bhāvaviveka je stavio primjedbu na gore navedenu Buddhapālitinu interpretaciju tvrdeći da njegov komentar promašuje stvar budući da

- (1) nije naveden ni razlog, niti primjer
- (2) na primjedbe nije odgovoreno
- (3) radi se o pukom *deduction ad absurdum*.

#### XII. Odgovor na prvu Bhāvavivekinu primjedbu

Tvrdeći da je uzrok sopstvo, čini se da vi podržavate mišljenje da je sopstvo zapravo još jednom nastalo. Nema smisla u nastajanju nečega što već postoji; u suprotnom bi imali vječno vraćanje. Ali prema dijalektič-



koj metodi *madhyamake*, razlog s primjerom nije potreban. Sljedbenik *madhyamake* samo nastoji ukazati na apsurdnost sukobljavajućih gledišta.

### XIII. Pobijanje druge Bhāvavivekine točke

Optužbe protivnika (primjerice sljedbenika *sāmkhye*) bile su posve neprimjerene. Buddhapālita se stoga nije osjećao obaveznim da ih pobija. Stoga je Bhāvavivekina tvrdnja da se na “primjedbe nije odgovorilo” posve irelevantna.

### XIV. Objašnjenje metode *madhyamake*

Bhāvaviveka kaže da Buddhapālita nije dao ni jedan valjan argument kao dokaz za svoje postavke. Bhāvaviveka ne shvaća da je metoda *madhyamake* drugačija. On ne brani nikakvu tvrdnju kako bi uvjerio svoga protivnika. Njemu je dovoljno da pokaže kako njegov protivnik nije u stanju utvrditi svoje postavke.

### XV. Obrana Buddhapālitinog komentara sa stajališta formalne logike

Pri pomnijem razmatranju vidjelo bi se da je Buddhapālita zapravo dao jedan neovisan argument kako bi dokazao svoje postavke. On glasi ovako:

Entiteti ne nastaju sami iz sebe.

Budući da bi takvo nastajanje bilo besmisleno i nesvrhovito. Riječ “takvo” ovdje se odnosi na novo nastajanje nečega što po sebi (već) postoji.

Ovaj argument mogao bi se proširiti na slijedeći način:

Teza – entitet ne traži drugo nastajanje.

Razlog – zato jer postoji.

Primjer – poput vrča.

Glavna premisa – što god postoji ne treži da bude još jednom proizvedeno.

Bhāvaviveka stoga nije u pravu kada kaže da Buddhapālita nije dao nikakav neovisan argument za dokaz svoje postavke.

### XVI. Buddhapālitino pobijanje odgovora *sāmkhye*

Buddhapālita je jasno pokazao da bi na primjeru manifestiranog vrča bilo apsurdno pomišljati na identitet uzroka i učinka. S obzirom na ne-manifestirani vrč još je jasnije da on ne može nastati, budući da je pokazano kako entiteti ne nastaju iz sebe samih.

Stoga je jasno da je Buddhapālita ukazao na proturječnost u *sāmkhyinoj* teoriji kauzaliteta jednim neovisnim argumentom.

### XVII. Objašnjenje nekih manjih prijepora

Buddhapālita je argumentaciju protiv *sāmkhye* mogao formulirati i na ovaj način:

Teza – ni jedan fizički entitet ne nastaje sam iz sebe.

Razlog – zato jer svaki entitet egzistira po svojoj vlastitoj biti.

Primjer – kao u slučaju vječnoga duha.

Moglo bi se reći da *sāmkhya* ne zastupa nijekanje nastajanja, budući da ona drži da se uzročnost sastoji u jednom novom očitovanju već postojeće stvari. Ali nastajanje također znači i očitovanje, budući da oboje posjeduju jedno zajedničko obilježje, naime, da predstavljaju nešto što prije nije bilo opaženo, a postalo je opaženo poslije.

### XVIII. Odgovor na treći Bhāvavivekin prigovor. Odbacivanje jednog gledišta ne podrazumijeva prihvaćanje suprotnog

Bhāvaviveka je krivo pomišljao da pobijanje *sāmkhyine* teorije uzrokovanja pukim *reductio ad absurdumom* uključuje prihvaćanje suprotne teorije, naime, da uzrok i učinak predstavljaju dvije različite supstancije.

Jedini rezultat našega izvoda jest da se pobije teorija našega suparnika. Pri tome se podrazumijeva da mi ne prihvaćamo ono što je suprotno toj teoriji.

*XIX. Propitivanje Bhāvavivekinog formalnog dokaza protiv sāmkhye*

Bhāvaviveka je oblikovao slijedeći silogizam kako bi porazio *sāmkyinu* teoriju kauzaliteta:

Teza – mentalni fenomeni, ako ih se razmatra s transcendentalnog stajališta, nisu produkti iste supstancije.

Razlog – zato jer oni postoje.

Primjer – poput svjesnog principa *sāmkhye* koji je jedan vječni, nepromjenjivi entitet.

Glavna premisa – što god već postoji nije nikakvo novo nastajanje iz samoga sebe.

Kakva je korist u navedenom silogizmu od odredbe “s transcendentalnog stajališta”? Mi odbacujemo identitet uzroka i učinka i s fenomenalnog stajališta.

Stoga je Bhāvavivekin formalni dokaz posve kriv.

*XX. Napadanje Bhāvavivekinog dokaza sa stajališta formalne logike*

Sa stajališta formalne logike Bhāvavivekin dokaz sadrži ili krivu postavku (*pakṣadoṣa*), budući da se on odnosi na nešto, to jest, na transcendentalnu stvarnost mentalnih fenomena, što on sam ne prihvaća kao stvarno, ili pak sadrži krivi razlog (*āśraya asiddha hetu doṣa*) koji će se potom odnositi na nešto jednako nerealno.

Dokaz je kriv, bilo sa stajališta njegova tvorca za kojega zasebni mentalni fenomeni nisu stvarni, bilo sa stajališta onih kojima je on i namijenjen, budući da oni ne prihvaćaju nikakvu razliku između fenomenalne i apsolutne stvarnosti.

*XXI. Još jedan Bhāvavivekin pokušaj da obrani svoj dokaz*

Bhāvaviveka kaže da pogreška koja se navodi u njegovom dokazu nije na mjestu budući da se silogizam ovdje u općim crtama odnosi na relaciju koja postoji između činjenice (to jest mentalnog fenomena) i

jednog od njegovih obilježja (naime, egzistencije), bez da se u razmatranje uzimaju posebne teorije o prirodi mentalnih fenomena ili bit egzistencije.

Kao što se i na primjeru iščezavajućeg obilježja zvuka jedino odnos toga obilježja prema obilježenom *substratumu* u općim crtama uzima u obzir, isto tako i u našem primjeru puka činjenica da postoji neki *substratum* (nazvan osjetima), treba uzeti općenito, bez ulaženja u detalje u smislu da li bi to bila fenomenalna ili apsolutna egzistencija.

Bhāvavivekin dokaz nije valjan budući da je u našem slučaju jedino zanijekana egzistencija takvog jednog općeg *substratuma*. Njega niječe čak i Bhāvaviveka. Njegov je cilj da pobije kauzalitet. Pobijajući svaki kauzalitet on u isto vrijeme negira i njegov *substratum* (stvar), supstanciju proizvedene stvari, konvergirajući ga prema stvari koja svoje postojanje duguje pukoj obmani.

Budući da za transcendentalista nema prostora za ne-stvarnost u onome što smatra apsolutno stvarnim, Bhāvavivekin bi silogizam onda bio besmislen. On fenomenalne vidne osjete i druge menatalne fenomene uzima kao manji termin (subjekt njegove dedukcije). Time on ne može izbjeći kritiku da je njegova teza logički nemoguća, budući da se odnosi na ne-entitet, ili da je njegov srednji član proturječan, budući da se odnosi na nestvarni *substratum*. Silogizam bi bio ekvivalentan tvrdnji da ne-egzistirajuće stvari ne nastaju iz samih sebe zato jer egzistiraju.

*XXII. Bhāvaviveka se služi i argumentom kako je za monistu svaka pojedinačna egzistencija nestvarna*

Kada sljedbenik *hīnayāne* tvrdi da uzroci i učinci koji stvaraju mentalne fenomene stvarno postoje, Bhāvaviveka napada taj argument na temelju toga da ako je riječ “uzrok” u gore navedenoj tvrdnji uzeta u fenomenalnom smislu, razlog ne posjeduje konačnu stvarnost; ako se pak uzme u transcendentalnom smislu onda, kako je to Nāgārjuna istaknuo, nema ni djelatne uzročnosti.

Usvajajući taj tip argumentacije, Bhāvaviveka je i sam prihvatio nestvarnost svakoga razloga sa transcendentalnog stajališta.

U nekim drugim Bhāvavivekinim silogizmima srednji član je kriv.

U drugom slučaju Bhāvaviveka prihvaća da se transcendentalist mora odreći uobičajnih logičkih metoda.

U nekim pak drugim slogizmima koje navodi Bhāvaviveka može se zamijetiti nestvarnost razloga.

### XXIII. Druga formalna pogreška u Bhāvavivekinom silogizmu

Razlog, naime, “zato jer mentalni fenomeni egzistiraju”, nesiguran je sa stajališta *sāmkhye*.

### XXIV. Sljedbenik *madhyamake* pobija svoga protivnika na principima koje usvaja njegov protivnik

Moglo bi se prigovoriti da je i argumentacija sljedbenika *madhyamake* također kriva zato jer će razlozi koje navodi biti ili ne-entiteti, ili će pak predstavljati nešto što se odnosi prema ne-entitetu.

Sljedbenik *madhyamake* kao odgovor navodi da on ne pribjegava neposrednom dokazu putem silogizma. Njegovi su argumenti unaprijeđeni na temelju principa koje prihvaćaju njegovi protivnici i njihov je cilj jedino pobiti načela svojih protivnika.

### XXV. Logičko pobijanje na temelju činjenica koje prihvaća samo jedna strana

Ako se logičko pobijanje treba obaviti na principima koje je usvojila samo jedna strana, ono se treba obaviti na temelju vlastitih prihvaćenih principa, a ne na temelju principa koje prihvaćaju vaši protivnici.

### XXVI. Nijekanje kuzaliteta putem zasebne supstancije

Entiteti ne nastaju iz nečega što je različito od njih. Budući da oni nemaju neku prijašnju egzistenciju u nečem drugom, oni iz toga ne mogu nastati.

Buddhapālita ispravno kaže da entiteti ne mogu nastati iz nečega što je drugačije od njih jer bi u protivnom slijedilo da bi svaka stvar mogla nastati iz bilo čega.

Bhāvaviveka napada ovu argumentaciju tvrdeći da je tu u pitanju pu-ki *deductio ad absurdum*, a mi smo gore pokazali da je *deductio ad absurdum* valjani dokaz.

### XXVII. Nijekanje kombinirane uzročnosti

Entiteti ne nastaju ni iz neke kontinuirane stvari niti iz zasebnih čimbenika, budući da će svako nepodudaranje između svake od tih hipoteza zasebno biti primjenjivo na njihovu kombinaciju.

### XXVIII. Ne postoji pluralan univerzum bez uzrokovanja

Kao što je rekao Buddhapālita, entiteti u ovome svijetu ne mogu nastati bez nekog uzroka, budući da bi u protivnom sve bilo moguće u svako vrijeme i na svakom mjestu.

Bhāvavivekina kritika o tome je posve trivijalna.

### XXIX. Kuzalitet pomoću božje volje

Ni bog ne može biti uzrok ovoga svijeta jer se i bog uključuje u jednu od alternativa o kojima se već raspravljalo i koja se je napustila.

Stoga je utemeljena doktrina o međuzavisnom nastajanju (ili relativnosti) s njezinim obilježjem o nepostojanju realnog nastajanja, itd.

### XXX. Suprotstavljanje *mahāyāne* i *hīnayāne*

Sljedbenik *hīnayāne* tvrdi da ako se princip međuzavisnog nastajanja interpretira isključivo kao princip relativnosti a ne kao stvarni kuzalitet, kako onda objasniti Buddhino oslobođenje, budući da ono pretpostavlja kuzalitet.

Buddha kaže da su životne sile u ovome svijetu pod utjecajem obmane i strasti. Kada ih se potisne u *nirvāni*, one se gase. To navodi na pomisao da su sila obmane i *nirvāna* stvarni.

Jednako tako, postoji niz drugih Buddhinih izreka iz kojih je jasno da je on vjerovao u stvarni kuzalitet.

Sljedbenik *mahāyāne* odgovara da je Nāgārjuna napisao svoju raspravu o relativnosti upravo zato da bi ukazao na stvarno i tradicijom prihvaćeno značenje kanona. Sve Buddhine izjave koje spominju princip međuzavisnog nastajanja ne govore o čistoj biti predmeta koja se objelodanjuje kada se otkloni tmina našega neznanja.

Postoje i druge Buddhine izreke koje se tiču apsolutne stvarnosti, primjerice:

“Trajna stvarnost, prosjaci, jest *nirvāna*. Sve združene sile fenomenalnog života jesu obmana, itd.”

### XXXI. Neposredno i posredno značenje Buddhinih riječi

Treba imati na umu da su neke Buddhine riječi *nītārtha*, to jest one koje imaju neposredno značenje, dok su neke njegove riječi *neyārtha*, to jest one koje imaju posredno ili konvencionalno značenje.

Općenito, može se reći da su oni govori koji su izrečeni u svrhu pouke o putu oslobođenja (*mārgāvatārāya*) *neyārtha*<sup>1</sup> (konvencionalni), kao i oni koji su izrečeni u svrhu pouke o konačnome cilju (*phalāvatārāya*); oni pak govori koji pobliže određuju ulaženje u onu vrst konačnoga oslobođenja koje predstavlja relativnost, gdje ne postoje zasebni predmeti, duboka meditacija, niti voljna djelatnost, rođenje, uzrokovanje, egzistencija, ni ego, ni živa stvorenja, ni pojedinačne duše, ni osobe, niti gospodari, jesu *nītārtha* (koji imaju neposredno značenje).

Upravo je zbog toga, kako bi pokazao da je doktrina koja dopušta kauzalitet pogrešna, Nāgārjuna poduzeo razmatranje doktrine *pratītya-samutpāda* ili međuzavisnog nastajanja.

### XXXII. Kako obraniti moralni zakon u jednom nerealnom svijetu?

Ako ne postoji stvarno uzrokovanje, a mnoštvo elemenata života je puka obmana, onda slijedi da loša djela ne postoje, pa time i moralni zakon postaje beskoristan u jednom takvom nerealnom svijetu.

<sup>1</sup> Šćerbatski smatra da su govori koji poučavaju konačni cilj *nītārtha*. Tekst koji je objavila kuća Mithilā Vidyāpīṭha te govore, međutim, također naziva *neyārtha*. Šćerbatski je vjerojatno pred sobom imao nešto drugačiji tekst.

Odgovor glasi: dok god je čovjek zaglavljen u svijetu mnoštva, u obmani, moralni zakon ima svoju korisnost. Kada se uzdigne iznad dvojstva, iznad parova suprotnosti, iznad obmane, on više nije podložan tom zakonu niti je njime rukovođen.

Obmana je stanje posvemašnje zablude u pogledu svih elemenata egzistencije. Dok god se obmanu ne uvidi kao obmanu, ona na nas djeluje stvarno.

Pakao i raj produkti su uobrazilje. Kao što u snu sanjamo kako trpimo od paklenskih grozota, ali kad se probudimo uviđamo da pakao ne postoji, slično tome je i u slučaju obmane – u tom stanju mi iskušavamo svu patnju; ali kada se jednom probudimo uviđamo da zapravo nema nikakve patnje.

Zasebni entiteti fenomenalnog svijeta ne posjeduju neovisnu egzistenciju po sebi. Ljudi koji su pod utjecajem subjektivne obmane postaju izvorom moralne prljavštine.

### XXXIII. Dvanaesteročlani uzročni niz odnosi se na fenomenalni svijet

Sljedbenici *hīnayāne* prigovaraju da ako ne postoji uzrokovanje kako onda razumjeti uzročni niz koji je poučavao Buddha? Odgovor sljedbenika *madhyamake* glasi da je to fenomenalno gledište (*samvrti*); to nije apsolutna stvarnost (*tattva*). Fenomenalizam je činjenica opće relativnosti (*pratītya-samutpādamātra*).

### XXXIV. Polemika u pogledu valjanosti logike

Logičar – ne možete tvrditi da zasebni entiteti nisu uzrokovani. Ako imate pravo tvrditi da su svi elementi egzistencije neuzrokovani, onda drugi imaju pravo tvrditi da što god egzistira ima neki uzrok.

Sljedbenik *madhyamake* – naš sustav je sustav opće relativnosti. U njemu nema prostora za nikakav izričiti (asertivni) sud.

Logičar – ali vaša postavka, naime da “entiteti ne nastaju ni iz sebe samih, ni iz nečega drugoga, ni iz obojega, niti slučajem”, izgleda kao izričit sud.

Sljedbenik *madhyamake* – ta naša izjava izgleda odrješita običnim ljudima koji sve tumače prema dokazima koji su im poznati, ali ne i prosvjetljenima koji mogu uvidjeti apsolutnu istinu.

Logičar – prosvjetljeni ne vjeruju u nikakvu argumentaciju?

Sljedbenik *madhyamake* – prosvjetljeni ostaju nijemi u pogledu apsoluta.

Logičar – ako prosvjetljeni ne upotrebljavaju dokaze, kako mogu običnim ljudima prenijeti tu ideju apsoluta?

Sljedbenik *madhyamake* – prosvjetljeni ne upotrebljavaju svoje vlastite argumente. Oni naprosto upotrebljavaju argumente koji su razumljivi običnom svijetu i prenose istinu na načine koje obični ljudi mogu razumijeti.

Logičar – ali kauzalitet postoji zato jer je takvo naše neposredno iskustvo.

Sljedbenik *madhyamake* – ali čovjek koji boluje od upale oka ima neposredno iskustvo dvostrukoga mjeseca. Isto tako, neposredno iskustvo čovjeka koji pati od neznanja može zavarati.

Negativnom metodom je dokazano da entiteti fenomenalnog svijeta nikada nisu nastali. Sada će se pokazati u svjetlu relativiteta da određene karakteristike takozvanih stvarnih entiteta uopće nisu stvarne.

### XXXV. Nastavlja se polemika s buddhističkim logičarima

Buddhistički epistemolozi tvrde da oni daju samo znanstveni opis onoga što se događa u običnom životu, s obzirom na izvor znanja i njegovih mogućih predmeta; oni ne razmatraju njihovu transcendentnu stvarnost. Sljedbenici *nyāye* su dali krive odredbe. Stoga buddhistički epistemolozi smatraju da im je palo u dužnost dati valjane odredbe.

Sljedbenik *madhyamake* odgovara da Nāgārjuna u svojem “Opovrgavanju sadržaja” ispravno kaže da ako svaka spoznaja nekog predmeta ovisi o pouzdanim izvorima znanja, a ti izvori koje mi spoznajemo nadalje ovise o nekim drugim izvorima znanja, to će nas odvesti u *regressus ad infinitum*.

### XXXVI. Kritika pojma apsolutno pojedinačnog trenutka

Logičari kažu da pod pojmom biti ne trebamo pomišljati na obilježje nego na obilježje predmeta. Sljedbenik *madhyamake* odgovara da prije svega to nije opće prihvaćeni pojam biti. Drugo, ako trenutak ili trenutačnost karakterizira naša svijest o njemu, onda bi to značilo da pojedinačni trenutak sadrži dvostruki aspekt – obilježenu stvar i njezino obilježje. U tom bi slučaju postojala dvostruka pojedinačna bit od kojih bi jedna bila obilježena stvar, a druga bi bila samo obilježje. Ako naša svijest o trenutačnosti predstavlja njegovo obilježje, onda će obilježena stvar, to jest objektivna strana odnosa, predstavljati nešto drugo od njegovog obilježja. Ako se misli da je taj drugi aspekt nadalje također obilježena stvar, to će zahtijevati neku drugu stvar kao obilježje. To bi dalje vodilo u *regressus ad infinitum*.

### XXXVII. Introspekcija

Logičar kaže da je svijest koja predstavlja našu svjesnost trenutka shvaćena introspekcijom. Ona tako sadrži inherentnu objektivnost i immanentnu spoznatljivost.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da je teorija o introspekciji već pobijena u *Mādhyamakāvātari*. Svijest nastaje kada postoji neki predmet. Da li to znači da je svijest jedna stvar a predmet druga, ili da su identični? U prvom slučaju, imat ćemo dvostruku svijest. Ako su identični, nije moguće spoznati svijest putem svijesti. Svijest ne može samu sebe znati kao predmet.

### XXXVIII. Nastavak rasprave o trenutačnosti

Sljedbenik *madhyamake* postavlja daljnje pitanje. Je li u stvari koja je sama svoja bit postoji neka razlika između biti i stvari koja posjeduje tu bit ili pak ne postoji? U prvom slučaju bit će biti drugačija od stvari i ona će prestati biti njegova bit, a stvar, sada odvojena od svoje biti, bit će upravo ništa.

Ako su stvar i njegova bit identični, obilježena stvar prestaje biti obilježena.

Logičar kaže da jednako kao što sljedbenik *madhyamake* tvrdi da je konačna stvarnost neizraziva, isto se može reći i za odnos između obilježene stvari i njezina obilježja.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da se neizrazivost ne može primijeniti na dihotomiju primjerice, “ovo je obilježje; ovo je obilježena stvar”.

Dokazano je da su obje alternative uzete zasebno posve nerealne.

### XXXIX. Postoji li spoznavatelj?

Pitanje glasi: postoji li agent spoznavanja? Logičar kaže da ne prihvaća realnost spoznavajućeg duha ali bi se element čiste osjetilnosti mogao shvatiti kao agent.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da se čak ni čisti osjet ne može uzeti za agenta, budući da je funkcija čiste osjetilnosti naprosto ustanoviti puku prisutnost nečega.

### XL. Obrana fenomenalne stvarnosti

Bit dugačke argumentacije u ovome odjeljku mogla bi se ovako sažeti:

Logičar tvrdi da postoji stvar kao *svalakšana* ili stvar-po-sebi koja ne uključuje nikakav posvojni odnos, nego je tek konvencionalni izraz kao i u primjeru “glava Rāhua”. Kao i u tom izrazu, glava nije nešto odvojeno od Rāhua, što on posjeduje, nego Rāhu nije ništa drugo osim same glave; isto tako možemo reći da je “čvrstina navlastita bit (*svalakšana*) čvrstih tijela”.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da ti slučajevi nisu slični. U prvom slučaju (Rāhuova glava), radi se naprosto o konvencionalnom načinu govora. U drugom slučaju, ne mogu postojati čvrsta tijela izvan osjetilne činjenice opiranja (*kāthinyādi*). Ne postoji supstancija u čvrstim tijelima izvan i iznad kvalitete otpora. Supstancija i kvalitet su naprosto korelativni pojmovi. Supstancija nema zasebnu, neovisnu egzistenciju izvan kvalitete. U primjeru («Rāhuova glava») ne postoji međusobna ovisnost dviju fenomenalnih stvarnosti. Zato se taj primjer ne može primijeniti na supstanciju i kvalitet.

Stvar-po-sebi (*svalakšana*) nije iznimka zakona opće relativnosti. Fenomenalno je stvarno jedino u smislu relativne stvarnosti.

### XLI. Odredba osjetilne zamjedbe

Dignāga i njegovi sljedbenici zamjedbu definiraju kao *kalpanā-podha*, to jest, kao čisto pasivni osjet slobodan od bilo kakvog konstruktivnog mišljenja. Sljedbenik *madhyamake* kritizira ovu odredbu na temelju činjenice da se tu radi o pukoj apstrakciji. U konkretnoj zamjedbi uvijek postoji element mišljenja. Zato je s fenomenalnog stajališta zdravorazumsko shaćanje zamjedbe ispravno.

### XLII. Istraživanje hīnayānske teorije o uzrokovanju

Sljedbenik *hīnayāne* kaže da se od četverostrane dijalektike sljedbenika *mahāyāne* on slaže s tri – (1) da entiteti ne mogu nastati iz sebe samih (*na svata utpattih*), (2) da ne mogu nastati iz oba izvora (*na dvābhyām utpattih*), to jest iz preegzistirajuće stvari i zasebnih agenta, (3) da ne mogu nastati slučajem, to jest bez ikakvoga uzroka (*na ahetutah*). Ali kaže da se ne može složiti s četvrom alternativom, naime, da entiteti ne mogu nastati iz nečega što je odvojeno od njih (*na parata utpattih*).

Sljedbenik *hīnayāne* tvrdi da je sam Buddha rekao da su postojeće stvari nastale putem uzroka, te da su uzroci različiti od proizvedenih stvari. Postoji samo četiri uvjeta (*pratyaya*) koji dovode do nastanka bilo čega – (1) njegov uzrok (*hetu*), (2) njegovo objektivno stanje (*ālabana*), neposredno prethodeći uvjet za nastanak učinka (*samanantara*) i (4) odlučujući ili pretežiti uvjet koji je dovoljan da proizvede učinak (*adhipatipratyaya*). Ne postoji peti uvjeta poput, primjerice, boga, vremena, i sl. Entiteti nastaju pod tim uvjetima koji pak nisu identični s proizvedenim stvarima.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da entiteti nisu proizvedeni ni iz uvjeta koji su odvojeni od njih (*na parata utpattih*). Ako bi proizvedeni entiteti imali naku preegzistenciju u uzrocima i uvjetima koji su odvojeni od njih, onda bi se oni sami mogli pojaviti iz njih, ali oni se ne mogu shvatiti kao preegzistirajući. Stoga uvjeti nekog entiteta ne sadrže nika-



kvu egzistenciju učinka. Ako je učinak različit od uzroka, onda bi nedostajao odnos između toga dvoga. U tom slučaju bilo što može proizvesti bilo što.

#### XLIII. Nijekanje egzistencije zasebnih energija

Postoje neki filozofi koji smatraju da entiteti nisu proizvedeni iz drugih entiteta koji se nazivaju uzrocima; oni su mogli nastati putem posebnih energija. Primjerice, organ vida, boje, itd., možda ne stvara vidne osjete; možda postoji neka energija koja im je inherentna a koja proizvodi taj osjet. Sličan je slučaj i s fizičkom energijom, primjerice, vrućina proizvodi kuhanu rižu.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da ni gornja pretpostavka nema uporišta. Ako se ta pretpostavljena energija pojavljuje kad osjet već postoji, onda je ona beskorisna. Ne može se prihvatiti ni egzistencija neke energije u uzrocima koji prethode proizvedenom osjetu, budući da energija ne može poprimiti oblik dok god je učinak odsutan. Niti je moguća egzistencija energije u trenutku stvaranja, budući da je stvar ili proizvedena ili nije proizvedena. Ne postoji egzistencija između ta dva momenta. Stoga nikakva takva energija koja bi stvarala učinke ne postoji.

#### XLIV. Uzrokovanje nije usklađivanje

Sljedbenik *hīnayāne* kaže da bilo da uzroci posjeduju energiju ili ne posjeduju, ostaje činjenica da entiteti, kao što je primjerice osjet, nastaju putem usklađivanja s drugim entitetima, to jest, u ovom slučaju s organom vida. To je ono što se misli kada se kaže da su egzistencija organa vida, i sl. uvjeti pod kojima može nastati vidni osjet.

Nāgārjuna kaže da sve do trenutka kada takozvani učinak, to jest vidni osjet, nastaje, vidni organ, itd., će bit ne-prouzročeni, a ništa ne može nastati iz ne-uzroka.

Nāgārjuna daje i daljnji argument. Vidni organ, itd., smatra se da je uzrok vidnoga osjeta, itd., ali pitanje koje se tu nadaje glasi – je li tu riječ o uzrocima već postojećeg osjeta ili još ne-postojećeg osjeta. Ako osjet već postoji, onda je besmisleno pretpostaviti neki uzrok koji ga stvara. Ako nije postojeći, kako onda može imati uzrok? Ako se kaže da

se on naziva uzrokom unaprijed, jer je u sadašnjosti on tek jedna latentna sila, odgovor sljedbenika *madhyamake* glasi da je pretpostavka o latentnoj energiji već istražena, te je pokazano da je ona (is)prazna.

#### XLV. Uzrok-uvjet

Nāgārjuna istražuje četiri uzroka-čimbenika prema učenju *hīnayāne*. Prvi je *hetu-pratyaya* ili uzrok-uvjet.

Sljedbenik *hīnayāne* kaže da je pojam o uzroku-uvjetu veoma dobro utemeljen. Postoji opće suglasje o tome da je uzrok-uvjet ono što proizvodi nešto. Stoga se uzrok mora prihvatiti.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da ono što postoji (*ens*) nije proizvedeno upravo zato što (već) postoji. Ono što ne postoji (*non-ens*) ne može nastati zato jer ne postoji. *Ens* i *non-ens* uzeti zajedno ne mogu nastati zato jer su u međusobnom proturječju. Budući da ne postoji provođenje učinaka, nema smisla prihvaćati uzroke.

#### XLVI. Predmet – uvjet za nastanak mentalnog fenomena

Drugi uvjet-čimbenik *hīnayāne* jest *ālambana-pratyaya* ili uvjet-područje osjetilnosti. Nāgārjuna kaže da čisti, neodređeni osjet (*citta*) i određeni mentalni fenomen (*caitta*) imaju svog objektivnog parovnjaka (područje na koje se odnosi, op.p.) ili objektivni uvjet (mentalnog elementa). Pitanje glasi: da li se objektivni uvjet pretpostavlja za osjet koji već postoji ili za osjet koji još nije nastao. Ako osjet već postoji, objektivni uvjet je besmislen. Ako osjet još ne postoji, bilo bi apsurdno zamisliti da se on združuje s predmetom.

Moglo bi se pitati kako to onda da se osjet ili mentalni fenomen odnosi na neki predmet. Nāgārjuna odgovara da je tako samo *samvrti* ili na empirijskoj razini, a ne *paramārthika* ili na apsolutnoj razini.

#### XLVII. Nijekanje cause materialis

Treći uvjet-čimbenik *hīnayāne* je *samanantara-pratyaya* ili nestanak neposredno prethodećeg uvjeta.

Sljedbenici *hīnayāne* smatraju da je nestanak neposredno prethodećeg uvjeta uzrok sljedećega učinka, primjerice, kada je sjeme uništeno, to jest kada sjeme kao sjeme nestaje pojavljuje se mladica. Nāgārjuna kaže da ako sjeme nestaje, ono postaje ne-postojeće. Kako onda ne-postojeći čimbenik može biti uzrokom bilo čega?

#### XLVIII. Nijekanje i posebnoga uzroka

Četvrti uvjet-čimbenik *hīnayāne* je *adhipati-pratyaya* ili pretežiti odnosno poseban uvjet.

Prema *hīnayāni*, *adhipati-pratyaya* je onaj posebni čimbenik koji, budući da je sadašnji, neizbježno dovodi do učinka.

Sljedbenik *hīnayāne* kaže da je stvar općega znanja da se komad tkanine proizvodi od niti, pa je tako egzistencija niti neophodni uvjet za egzistenciju komada tkanine.

Sljedbenik *mahāyāne* kaže da tkanina ne postoji ni u nitima, ni u tkalčevoj četki, ni u njegovom stroju, ni u tkalačkom čunku, ni u iglama, niti u nekom drugom uzroku uzetom pojedninačno, a od mnoštva uzroka, očekivalo bi se mnoštvo učinaka. Budući da tkanina ne egzistira ni u jednom od svojih dijelova pojedninačno, ona ne postoji niti u njima uzevši ih zajedno. Budući da ne postoji tako nešto kao učinak u strogom značenju te riječi, egzistencija uzrokâ kao zasebnih entiteta ne može se prihvatiti.

Sljedbenik *hīnayāne* kaže da učinak nije nešto izvan svojih uzroka; prisutnost cijeloga kompleksa uzroka danoga događaja ekvivalentna je nastanku događaja.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da tako zvani uzroci po sebi nisu zasebne stvarnosti. Oni ne posjeduju *svabhāvu* («vlastitu bit») ili neovisnu stvarnost.

Dakle, ne postoji tako nešto kao učinak koji posjeduje uzrok.

Sljedbenik *hīnayāne* kaže da je opće prihvaćeno da u svijetu postoji pravilnost prema kojoj su određene činjenice međusobno usklađene, dok druge nisu na taj način međusobno usklađene. Tkanina je usklađena s nitima, a rogožina je usklađena sa sijenom, a ne s nitima.

Sljedbenik *mahāyāne* kaže da s transcendentalnog stajališta ni događaj ni uzrok nemaju neovisnu stvarnost po sebi. Sve stvari u svijetu jesu relativne.

#### Poglavlje XXV.

### ISTRAŽIVANJE NIRVĀNE

#### I. Odbacivanje *hīnayānske* koncepcije nirvāne

Prema *hīnayāni* osobe koje su vodile čisti život i koje su stekle znanje o elementima egzistencije koje je poučavao Buddha, mogu postići *nirvānu*. Postoje dvije vrste *nirvāne* – (1) *sopādhišeša-nirvāna*, to jest *nirvāna* koja je postignuta za vrijeme života u kojoj još preostaju ostaci *substratuma* pet *upādānaskhandhi* i (2) *nirupādhišeša-nirvāna*, to jest *nirvāna* bez ostatka.

Te su dvije vrste *nirvāne* moguće tek kada se dogodi obustava (*nirrodha*) (1) zagađenja, zapreka (*kleśa*) i (2) grupe elemenata koji tvore osobu (*skandha*) u *nirupādhišeša-nirvāni*. Ako je sve *śūnya* (lišeno neovisne stvarnosti), ne bi onda postojale ni *kleše* ni *skandhe* čije je potiskivanje preduvjet za postignuće *nirvāne*.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da ako su *kleše* i *skandhe* apsolutno stvarne, ako posjeduju «vlastitu bit» (*svabhāva*), onda njihova «vlastita bit» (*svabhāva*) ne može nestati. Ako ne može nestati, kako onda može postojati *nirvāna* prema *hīnayānskoj* pretpostavci?

Sljedbenik *madhyamake* ne zagovara koncepciju *nirvāne* koja bi se svodila na poništenje elemenata. Stoga se to nepodudaranje ne može primijeniti u ovom slučaju.

#### II. *Mahāyānska* nirvāna

Prema sljedbeniku *madhyamake* *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 (*prapañcopaśama*).

Suzbijanje strasti ili elemenata egzistencije, itd., naprosto je kriva predodžba naše uobrazilje. Radi se zapravo o suzbijanju krive predodžbe naše uobrazilje. To suzbijanje je *nirvāna*.

Strast, obmana, itd., nemaju stvarnu egzistenciju u apsolutnom smislu čak ni u fenomenalnom stanju života.

### III. *Nirvāna nije ens (pojedinačno postojeći entitet)*

Postoje ljudi koji zamišljaju da je *nirvāna* neka pojedinačna egzistencija (*bhāva*).

Nāgārjuna kaže da *nirvāna* nije pojedinačni tip egzistencije (*bhāva*). Svaka je egzistencija nužno povezana s opadanjem i sa smrću. Ako je *nirvāna bhāva* (neki postojeći entitet), onda bi i ona bila podložna opadanju i smrti.

Sve pojedinačne *bhāve* (postojeći entiteti) jesu stvorene. Ako je *nirvāna bhāva*, to bi značilo da je i ona nastala. Svi se slažu da *nirvāna* nije neka pojedinačna vrst proizvedenog.

### IV. *Nirvāna nije non-ens (ne-postojeći entitet)*

Moglo bi se reći da ako *nirvāna* nije *ens*, onda mora da je *non-ens* (*abhāva*), budući da ona podrazumijeva da su zagađujući elementi (*kleśa*) i njihova posljedica, individualna egzistencija, posve obustavljeni.

Nāgārjuna kaže da je to nemoguće. Ako se smatra da je *nirvāna* odsustvo zagađujućih elemenata i individualne egzistencije, onda bi se netrajnost zagađujućih elemenata i osobne egzistencije mogla primijeniti i na *nirvānu*. Otuda bi slijedilo da je *nirvāna* neka netrajnost, nepostojanost.

A ako se smatra da je *nirvāna* neki *non-ens* (*abhāva*), onda ne može biti neovisna, budući da je svaki *non-ens* (*abhāva*) ovisan o svojem pozitivnom parovnjaku (*bhāva*).

### V. *Nirvāna je svijet motren sub specie aeternitatis*

Fenomenalni svijet se sastoji od rođenja i smrti, nastanka i nestanka. Svi tako zvani entiteti fenomenalnog svijeta ili su ovisni o uvjetima (to jest relativno su stvarni), trajući tako relativno neko vrijeme, ili su proizvedeni, kao što primjerice sjeme proizvodi mladicu. U oba se slučaja, kada se obustavi neprekidnost rađanja, to naziva *nirvāna*. Ta obustava fenomenalnog života jedan je od načina razumijevanja *nirvāne*. Sljedbenik *madhyamake* kaže da se puka obustava aspekta ne može uzeti ni kao neki *ens* (*bhāva*), niti kao *non-ens* (*abhāva*). *Nirvāna* nije ni *ens*, niti *non-ens*.

Drugo razumijevanje *nirvāne* može se sažeti ovako: Neki Buddhin sljedbenici, primjerice pripadnici škole *sarvāstivāda* smatraju da u svijetu ne postoji neki središnji princip, i da se svjetski tok sastoji od usklađenog gibanja energija. Kada svi kauzalni zakoni prestanu biti djelatni, kada se sve energije iscrpe, tu je *nirvāna*.

Postoji i treće razumijevanje *nirvāne*, primjerice ono koje zagovaraju *vātsīputrīye* koji smatraju da postoji središnji princip kojeg nazivaju «osoba» (*pudgala*) i koja prelazi iz jedne egzistencije u drugu. Ona nije ni trenutačna, niti vječna. Ona se zbiva tako da se razvija. Kada se okonča evolucija toga principa onda on ulazi u *nirvānu*.

S obzirom na drugi i treći nazor, sljedbenik *madhyamake* kaže da bilo da se radi o međusobnom usklađivanju energija ili o nekom središnjem principu nazvanom «osoba», sama činjenica da se njihov razvoj obustavlja ne može se obilježiti ni kao *ens* niti kao *non-ens*.

*Nirvāna* (apsolut) i *samsāra* (fenomenalni svijet) nisu dvije odvojene stvarnosti, niti dva stanja iste realnosti. Apsolut motren oblicima mišljenja jest fenomenalni svijet; fenomenalni svijet koji je slobodan od misaonih oblika jest *nirvāna* ili apsolut. *Nirvāna* ili apsolut jest fenomenalni svijet motren *sub specie aeternitatis*.

### VI. *Nirvāna nije ni ens-i-ne-ens uzeti zajedno*

Neki, poput primjerice *vaibhāśika*, pretpostavljaju da *nirvāna* ima dva obilježja. Ona je *non-ens* (*abhāva*) utoliko što su zagađujući elementi (*kleśa*) i elementi egzistencije u njoj ugašeni, a u sebi to je beživotno stanje *ens* (*bhāva*). Tako je *nirvāna* i *ens* i *non-ens* istovremeno.

Sljedbenik *madhyamake* kaže da je to dvostruko obilježje nemoguće. Konačno oslobođenje (od fenomenalnog života) i energije (fenomenalnog života) ne mogu biti isti.

Ako bi *nirvāna* bila i *ens* i *non-ens*, onda bi se odnosila prema cjelini uzroka i uvjeta. Ona tako ne bi bila apsolut. I *ens* (*bhāva*) i *non-ens* (*abhāva*) odnosni su jedan prema drugome. *Nirvāna* nije u području odnosa. Ona je neuzrokovana.

Budući da su *ens* i *non-ens* međusobno nespojivi, poput svjetla i tame, *nirvāna* ne može biti oboje istovremeno, *ens* i *non-ens*.

#### *VII. Nirvāna nije ni negacija obojega, ensa i non-ensa uzetih zajedno*

Neki kažu da *nirvāna* nije ni *ens* niti *non-ens*. Nitko ne zna što su *ens* i *non-ens* zapravo. Stoga je njihova negacija apsurdna.

#### *VII. Stvarni Buddha, što je to?*

Kao što ni jedna alternativa četverougla dijalektike nije primjenjiva na *nirvānu*, isto tako nije primjenjiva ni na Buddhu.

#### *VIII. Konačni identitet fenomenalnog i apsolutnog*

Konačno, ne postoji razlika između fenomenalnog i apsolutnog. Fenomenalnom, koje u biti nije ništa drugo nego apsolut, nije moguće zamisliti ni početak niti kraj.

#### *IX. Antinomije*

Sve teorije o tim pitanjima su nekonzistentne. One su puke antinomije razuma. Fenomenalno i apsolutno tiho su uronjeni u jedinstvo Cjeline. Ni jedna alternativa četverougla dijalektike ne posjeduje konačnu stvarnost. Svaka stvar je «relativna». Stoga su pitanja o konačnom i beskonačnom, identitetu i razlici, vječnosti i ne-vječnosti posve besmislena.

#### *X. Zaključak*

Naše se blaženstvo sastoji u obustavi pojmovnog shvaćanja Stvarnosti, u stišavanju mnoštvenosti. Buddha doista nije poučavao nikakvo učenje o zasebnim elementima.



DIO DRUGI

Fjodor Ščerbatski  
KONCEPCIJA BUDDHISTIČKE  
NIRVĀNE

---

DODATAK:  
NĀGĀRJUNINA RASPRAVA  
O RELATIVNOSTI



## I. UVOD

Premda je prošlo stotinu godina od početka znanstvenog proučavanja buddhizma u Europi, ipak još uvijek tapkamo u mraku kada su u pitanju temeljna učenja ove religije i filozofije. Zacijelo, ni jedna se druga religija ne opire toliko jasnim formulacijama. Suočeni smo sa zakučastom terminologijom o čijoj interpretaciji postoje različita mišljenja i za koju se često kaže da je neprevodiva i neshvatljiva. U očaju su neki učenjaci došli do zaključka kako religija ili filozofija u Indiji nije isto što i u Europi; ona nije razgovjetna tvorba jedne konzistentne spekulacije. Ona je u Indiji uvijek nekako neodređena, svojevrsni prikaz sanjivih misli o čijem značenju sami njezini autori nisu uvijek na čistu.<sup>1</sup> U svojem nedavnom radu M. de la Vallée Poussin<sup>2</sup> je nanovo pokušao razmotriti pitanje o značenju buddhističkog ideala *nirvāne* i odmah nas na početku upozorio kako ne bismo trebali očekivati ništa što bi bilo jednoznačno razumljivo iz indijskih izvora.<sup>3</sup> Prije mu se, priznaje, ideja *nirvāne* činila posve nejasnom, ali je nedavno posve promijenio mišljenje o tom problemu, pa sada smatra da su čak i maglovite spekulacije koje je pokušao razmrsiti tek kasniji dodaci, a da je izvorno *nirvāna* označavala naprosto vjeru u besmrtnost duše, njezin blaženi nastavak egzistiranja u raj, vjeru koja je nastala iz upražnjavanja jedne opskurne magije.

U nastavku ćemo pokušati staviti na kušnju argumente koji podržavaju ovu novu interpretaciju, te dodati neka razmišljanja o promjeni budd-

---

<sup>1</sup> Pokojni profesor Bühler vodeći duge rasprave s indijskim panditima u njihovoj zemlji stekao je posve drugačiji utisak. Obično je ponavljao svojim učenicima kada bi postali zbunjeni nekim teškim tekstovima, "was ein Brahmane gemacht hat, das muss heraus", jer veoma često radi se o nečemu jednostavnom i jasnom, ali je izraženo tehničkom i znanstvenom terminologijom.

<sup>2</sup> *Estudes sur l'histoire des Religions*, 5. Nirvāna par Louis de la Vallée Poussin, Paris, 1925.

<sup>3</sup> Op.cit., str. XI–XII.



hističke koncepcije apsoluta koja se je, prema našem mišljenju, dogodila u prvih tisuću godina njezine povijesti.

## II. BUDDHIZAM I YOGA

U VI–V stoljeću pr. n. e., u vrijeme koje je neposredno prethodilo nastanku buddhizma, Indija je bila uronjena u silne filozofijske spekulacije. Nicala su raznolika gledišta i sustavi koji su se širili među različitim društvenim klasama.<sup>1</sup> Silno su bile rasprostranjene materijalističke doktrine koje su nijekale bilo kakav opstanak individue nakon smrti i bilo kakvu odmazdu za moralna ili nemoralna djela. I ortodoksna brahmanska zajednica je unutar sebe bila podijeljena. Jedan je njezin dio i dalje pristajao uz staru obrednu religiju koja je svojim sljedbenicima obećavala nagradu u vidu blažene egzistencije u nebeskome raju. Drugi je dio te zajednice još od ranoga razdoblja pristajao uz monističko gledište, a nagradu najvišega blaženstva interpretirao kao rastakanje osobe u neosobnom sveobuhvatnom apsolutu. Kasnije su neki brahmanski krugovi razvili ideju o vječnoj individualnoj duši<sup>2</sup> koja se, nakon što je bila vezana nebrojenim egzistencijama, vraća svojem izvornom stanju čistoga duha kao nagradu za nagomilane zasluge.

Između materijalista koji su nijekali (moralnu, op.p.) odmazdu i eternalista koji su zamišljali povratak u stanje čistoga duha, Buddha je zauzeo srednji put. Od eternalista je preuzeo doktrinu o postupnom gomilanju duhovnih zasluga putem niza napredujućih egzistencija, ali je odbijao njihovu doktrinu o vječnom duhovnom principu.

Koliko možemo razumjeti njegovu filozofijsku poziciju, čini se da je bio pod snažnim dojmom proturječja pretpostavke o vječnom, čistom duhovnom principu koji se iz nerazumljivih razloga morao onečistiti svim prljavštinama svjetovne egzistencije kako bi se kasnije ponovno vratio svojoj izvornoj čistoći. Tako je došao do nijekanja bilo kakvog trajnoga principa. Duh i tvar on shvaća kao rascjep u jednom beskonačnom tijeku beskonačnih elemenata (*dharmi*), jedinih realija pored prostora i po-

<sup>1</sup> To se razdoblje podudara s razdobljem filozofijske aktivnosti u Kini i Grčkoj; usp. P. Masson-Oursel, *La Philosophie Comparée*, str. 56.

<sup>2</sup> Usp. H. Jacobi, *Die Ind. Philosophie in das Licht des Ostens*, str. 150 bilj.

ništenja (*nirvāne*, op.p.). Konceptija neosobnog svjetskog procesa vjerojatno se korijeni u ideji neosobne jedinstvene supstancije svijeta koju su razvile *upanišade*. Analiza svijeta na njegove elemente tvari i duha vjerojato je do neke mjere pripremljena od strane škole *sāmkhya*. Izvornost se Buddhine pozicije sastojala u nijekanju supstancijaliteta kao takvog i pretvaranja svjetskoga tijeka u usklađeno pojavljivanje zasebnih beskonačnih elemenata. Odbacujući monizam i dualizam *sāmkhye*, utemeljio je sustav najradikalnijeg pluralizma. Čini se prilično izvjesnim da je bit i polazište buddhizma bilo spekulativno, posebno ako u obzir uzmemo izvještaje o drugim lutajućim učiteljima koji su bili Buddhini suvremenici, a često s njim i u sukobu. Prijepori među njima bili su uvijek spekulativne naravi. Etička pitanja, objašnjenje odmazde i sl., bili su okosnica tih prijepora, no oni su uvijek bili usko povezani s nekim ontologijskim sustavom i nekom doktrinom o konačnom oslobođenju.<sup>1</sup>

Ako pokušamo razumjeti poziciju filozofa kojemu se univerzum predstavlja kao beskonačan proces zasebnih elemenata tvari i duha, nastajanja i nestajanja, lišen bilo kakve stvarne osobnosti i trajne supstancije i ako imamo na umu da je taj filozof ustrajno tragao za teorijskim temeljem na kojemu bi zasnovao moralitet, onda moramo priznati da za naše misaone navike njegovu poziciju nije nimalo laka razumjeti. Nastojeći izbjeći proturječja vječnosti, monizma i materijalizma, on je prispio na tlo, iz naše današnje perspektive, jednog posve suvremenog proturječja, proturječja zakona bez postojanja osobe na koju bi se taj zakon trebao odnositi, te spasenja bez postojanja nekoga na kojega bi se to spasenje imalo odnositi, a što je naša više ili manje samorazumljiva pretpostvka fenomena spasenja.

Bolje ćemo razumjeti Buddhino rješenje ako u obzir uzmemo specifičan indijski misaoni *habitus*, naime ideju utihnulosti kao jedinog stvarnog blaženstva koje život može pribaviti. Buddhistički plemeniti redovnik (*ārya*) život svjetovnjaka shvaća kao jednu nesretnu egzistenciju koja se sastoji od neprekidnog niza nevolja. Njegov je cilj pobjeći od zbivanja fenomenalnog života u stanje posvemašnje utihnulosti, sta-

<sup>1</sup> Usp. obavijesti o lutajućim učiteljima koje je prikupio B.C. Law, *Historical Gleanings*, pog. II i III (Calcutta, 1922).

nje u kojem su zauvijek obustavljene sve emocije i svaka zasebična misao. Sredstvo za postizanje utihnulosti je duboka meditacija (*yoga*) čija se tehnika veoma rano razvila u Indiji.

Slika svijeta koja se nadavala duhovnome oku Buddhe predstavljala je tako jedan beskonačan broj zasebnih prolaznih entiteta u stanju bespočetnoga kretanja koji su postupno ipak težili stanju utihnulosti i apsolutnog poništenja svega života kada svi njegovi elementi jedan za drugim bivaju ugašeni. Taj je ideal označen množtvom izraza među kojima je ime *nirvāne* bilo najprimjerenije da izrazi ideju poništenja/ugasnuća. Termin je vjerojatno bio predbuddhistički i služio je kao oznaka za brahmanski ideal poništenja individue u sveopćoj cjelini (*brahma-nirvāna*).<sup>1</sup>

Nagrada za vrlinosan život i strogo vršenje svih religijskih dužnosti za ortodoksnog se brahmana sastojala u blaženom opstanku na nebu. Za brahmanskog monistu taj se opstanak sastojao u stapanju s neosobnim apsolutom. Buddhist nije mogao obećati ništa drugo osim životnoga stišavanja i njegovog konačnog poništenja. Taj cilj, uzet sam po sebi, nije bio odveć udaljen od onoga kojeg je nudio puki materijalizam. Materijalizam je obećavao poništenje i nestanak nakon života. I Buddha je naviještao poništenje ali tek nakon dugog i ustrajnog provođenja usredotočene kontemplacije i etičkih vrlina. Taj se cilj ili ideal morao učiniti posve stranim ne samo europskim učenjacima. Premda su mogli pristati na nijekanje duše kao zasebne supstancije, ipak nisu bili spremni da njezinu formulaciju tako jasno zateknu uobličenu u jednom tako ranom povijesnom radoblju, u tako udaljenoj zemlji i to ne u okviru nekog skeptičkog sustava, nego u okviru jedne religije. Bili su brojni i indijski glasovi koji su negodovali protiv tako radikalnog nijekanja osobnoga identiteta.

I u samoj buddhističkoj zajednici to je nijekanje iznjedrilo oporbenu krilo koje je sve više jačalo i koje je 500 godina nakon učiteljeve smrti dovelo do formiranja posve nove religije utemeljene na prilično različitim filozofijskim osnovama.

<sup>1</sup> Usp. o tome E. Senart, *Album Kern*, str. 104 i J. Dahlman, *Nirvāna* (Berlin, 1896) i *Die Sāmkhya Philosophie* (Berlin, 1902). Senartovo mišljenje "un simple equivalent de brahma" je ispravno, kako će se vidjeti, jedino s obzirom na mahāyānski ideal *nirvāne*. (Usp., međutim, bilj. na str. 61, op.p.).

Očevidna proturječja ranoga buddhizma različito su se tumačila. Pretpostavljalo se ili da Buddha nije mario za spekulativna razjašnjenja ili da je, poput drugih utemeljitelja religija, bio nesposoban za jasno logičko mišljenje. Mi smo sada suočeni s pokušajem rekonstruiranja jedne vrste buddhizma koji nije imao nikakvih spekulativnih težnji, pri čemu se njegov filozofijski aspekt pripisuje kasnijem razvoju kada je konačno bio definiran pālijski kanon.

Tako se pretpostavlja da je postojao neki primitivan buddhizam koji se prilično razlikovao ili je čak bio posve suprotan učenju koje nalazimo u kasnijem pālijskom kanonu. Pesimizam, nihilizam, nijekanje duše, psihologija bez duše, poništenje kao konačni cilj – sva ta obilježja koja buddhizam razlikuju od drugih religija, kako indijskih tako i neindijskih, nisu postajala.<sup>1</sup> Upravo se Buddhin buddhizam radikalno razlikovao od svega što se kasnije u povijesnom hodu vremenu pojavilo kao buddhizam. Konzekvencija pretpostavke o jednostavnoj vjeri koja je prethodila historijskom buddhizmu jest pokušaj interpretiranja potonjeg u svjetlu prvog.

Ali ako su sva ili gotovo sva učenja koja nalazimo u našim najstarijim tekstovima kasnije interpolacije, što je to onda Buddha naučavao i kakvo je to učenje nadomjestio drugi, preoblikovani buddhizam u III i II st. pr. n. e. – jer to je vjerojatno razdoblje kada se konačno uobličio pālijski kanon. Mi imamo posve određeni odgovor. To je *yoga*. To, međutim, samo djelomično rješava poteškoću, jer ako pitamo što je to *yoga*, veli nam se da čovjek osjeća nemir kada mu se postavi jedno takvo pitanje, "arien de plus malaise". No, na slijedećoj stranici nalazimo da *yoga* nije ništa drugo nego priprosta magija i čudotvorstvo združeno s hipnotičkim djelovanjima. To bi značilo da Buddha nije bio sljedbenik nekog filozofijskog sustava na razini Patañjalijevog, gdje psihologija transa ima istaknutu ulogu kod razrješavanja određenog problema, nego da je bio obični vječnik koji zasigurno nije razmišljao o nijekanju egzistencije duše ili o utemeljenju psihologije bez duše ili pak o pesimizmu. Ne samo da se tvrdi da je praksa *yoge* postojala u Indiji prije buddhizma – to je naravno prilično izvjesno – nego izgleda da su autori bili spremni prihvatiti tezu da sam Buddhin buddhizam, dapače, čak

<sup>1</sup> Op.cit., str 17, 27, 32–34, 46, 52, 115–116, 125, 129, 132, itd.

i pālijski kanon ne sadrži ništa drugo nego jedno opskurno čarobnjaštvo.<sup>1</sup> Kako drugačije shvatiti ova veoma eksplicitna stajališta? – “yoga, iz koje se iznjedrio buddhizam, nije imala nikakvih spekulativnih tendencija” (str. 53); “ona je bila jedna tehnička rutina, u sebi posve indiferentna prema bilo kakvom moralu, religijskom ili filozofijskom gledištu” (str. 12).<sup>2</sup> Jednom riječju, buddhizam je bio magija i čarobnjaštvo. “U takvom stanju”, to jest u stanju *yoge* lišene spekulativnih tendencija, “ostao je hīnayānski buddhizam, počevši s Mahāvaggom sve do Buddhaghoše; buddhizam je, naime, bio *yoga* bez ikakvih primjesa” (str. 53).<sup>3</sup>

Molimo ovdje da nam se dozvoli primijetiti da bi slučaj indijske filozofije doista bio krajnje beznadan ako bi konceptija koja je od nje tako neodvojiva, tako temeljna, tako posve razvijena u svakom mogućem detalju, konceptija oko koje se razvija cijeli sustav i koja ga podupire, bila nešto nejasno i neodredljivo. *Yoga* je određena kao sabrana misao (*samādhi*) ili kao sažimanje pažnje na određenu točku (*ekāgratā*) i

<sup>1</sup> Slična se tendencija provlači i jednom drugom recentnom knjigom, A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Oxford, 1923). Buddhizam je ovdje predstavljen kao proizvod “barbarskog razdoblja” (str. 267), Buddha kao “vrač trivijalnog i priprostoga tipa” (str. 29), dok buddhističke filozofijske konceptije pate od nedostatka “sustava i zrelosti, što se historijski reflektiralo u negativizmu mahāyāne” (str. 4).

<sup>2</sup> Slična je gledišta iznio i H. Beck, *Der ganze Buddhismus durch und durch nichts als Yoga* (*Buddhismus*, II, str. 11), ur. Lehmana (*Buddhismus*, str. 49), N. Soderblom (*La vie future*, str. 397bilj.), Fr. Heiler (*Die Buddhistische Versenkung*, str. 7 et passim). Svi su oni manje ili više mistici. Zamišljaju da su u buddhizmu pronašli nešto što je srodno njihovim vlastitim osjećajima (usp. Heiler, op.cit, str. 51 bilj., str. 61 bilj., str. 66). M. de la V. Poussinovo poistovjećivanje buddhizma s *yogom* čini se da je bilo motivirano posve drugačijim osjećajima; on stoga pretvara buddhizam u magiju ili čarobnjaštvo.

<sup>3</sup> M. de la V. Poussin pokušava uvjeriti svoje čitatelje da je on u potpunom suglasju s M. E. Senartom, ali, koliko ja mogu vidjeti, to čini s veoma malo utemeljenja. Podrijetlo se buddhizma prije tražilo u nekoj vrsti upanišadske ideologije ili u nekim idejama *sāmkhye*. M. Senart je pokazao (R. H. R. mt. 42, str. 345) da su podudaranja s *yogom* Patañjalija mnogobrojnije i očiglednije. Premda je sada dokazano (H. Jacobi, v. J. A. O. S. 31, 1ff) da je Patañjalijevo djelo (*Yoga-sūtra*, op.p.) mnogo kasnijeg nastanka nego što je Senart pretpostavio i da je, barem u nekim detaljima bilo pod utjecajem buddhizma, ipak su podudarnosti koje je Senart istaknuo čvrste činjenice koje nitko nije u stanju oboriti. One danas mogu biti još i poduprte; u tom su smislu yogističke ideje našle svoj put i u mnoge druge indijske sustave. Čini mi se da se Senartov glavni nalaz (ibid., str. 364) odnosi na prebuddhističku situaciju.

kao trajno činjenje takve djelatnosti (*punah punah cetasi niveśanam*). Ona je sinonimna s pojmovima *dhyāna* i *samāpatti* koji znače isto.<sup>1</sup> U skladu s osebnjuošću sanskrtskoga jezika, svi se ti termini mogu upotrebljavati u akuzativnom značenju (*karma-sādhana*), u instrumentalnom značenju (*karana-sādhana*) ili u lokativnom značenju (*adhikarana-sādhana*).<sup>2</sup> *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. Obično se termin *samāpatti* primjenjuje u ovom posljednjem značenju kao oznaka za mističke svjetove gdje su stanovnici uronjeni u vječno zadubljenje. On je primjenjiv na svih osam razina mističke egzistencije čiji su stanovnici, tako reći, rođeni mistici. U tom je značenju termin suprotstavljen svijetu grubih tijela i tjelesne žudnje (*kāma-dhātu*) gdje stanovnici posjeduju nesabrane i uznemirene misli. To je opće prihvaćeno značenje termina. U jednom posebnom značenju, termin je primjenjiv na četiri najviše razine egzistencije, nematerijalne svjetove (*arūpa-dhātu*). Zatim je suprotstavljen četirima nižim mističkim svjetovima koji se posebno nazivaju četiri *dhyāne*. Riječ *samādhi* također ima svoje opće i posebno značenje. Ona može označavati uobičajenu sposobnost sabiranja pažnje ili može označavati kultiviranu, razvijenu koncentraciju. Ona tada postaje mistička snaga koja osobu u meditaciju prebacuje u više svjetove i posve joj mijenja život. *Yoga* se obično primjenjuje u posljednjem značenju, no ne bi bilo neprimjereno duhu sanskrtskog jezika primijeniti ju u

<sup>1</sup> Suptilna razlika između tih termina u *Yoga sūtri* II 29 i III 2–4, 11 koje prof. J. H. Woods čita kao “jednost namjere, kontemplacije i koncentracije”, kao i odredba *yoge* kao “obustave obrtanja svijesti” (ibid., I 2), svojstveni su tom sustavu. Profesori M. Anesaki i J. Takakusu, ERE S. V. *dhyāna*, pretpostavljaju da je *samādhi* rezultat, arhatstvo, a da je *dhyāna* jedno od sredstava za to postignuće. No to je nasuprot *Ab. Kośabh.* VIII 1, gdje se *samāpatti-dhyāna* “koncentracija” razlikuje od *upapatti-dhyāne*, “egzistencije u mističkom svijetu”. Da *samādhi* ima i opće značenje jasno je iz njegove pozicije među *citta mahā bhūmika* gdje se on određuje kao *citta ekāgratā*. Usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 100. Kada se sabrana meditacija ovdje na zemlji suprotstavlja rođenju u zamišljenom višem svijetu vječne ekstaze, termin *samāpatti* se upotrebljava u prvom slučaju, a termin *upapatti* u drugom. Prvi se objašnjava kao *samā-patti smoms par, hjug-pa*; usp. dolje mišljenje Śrīlābhe, str. 14.

<sup>2</sup> Većina zbrke koja je nastala neadekvatnim prijevodom termina *samskāra*, nastala je i zbog nerazumijevanja njegovog dvostrukog karaktera; on ili označava silu – *samskriyate anena samskārah sam-bhūya-kāri* – ili znači element – *samskriyate etad, samskrtadharmā*.

sva tri značenja (*yujyate etaditi yogah, yujyate anena iti yogah, yujyate asminn iti yogah*). Mogući se prigovor može odnositi jedino na minucioznu točnost s kojom se taj pojam analizira, a ne na njegovu nejasnoću. Za nadnaravnu moć upotrebljava se termin *rddhi*. No, naravno, ako se smatra da koncentracija stvara nadnaravne mističke moći, onda se kao metafora može umjesto jednog termina upotrijebiti drugi. Pažljivom će čitatelju sam kontekst uvijek odrediti koje je značenje mišljeno.

Daleko od toga da bi bilo priprosta magija i čarobnjaštvo, buddhističko učenje o *yogi* sadrži slijedeću filozofijsku tvorbu koja, prema mojem mišljenju, historičar filozofije ne može ni zanemariti, a niti ne uvidjeti.

Njegova je fundamentalna ideja da sabrana meditacija dovodi do stanja utihnulosti. Meditativan čovjek je suprotnost aktivnom, djelatnom čovjeku. Život je tako raščlanjen u svoje aktivne, djelatne elemente (*samskāra*), s ciljem da ih se jednog za drugim reducira, sve do konačne utihnulosti i ugasnuća.

Osoba (*pudgala*), u kojoj drugi sustavi zamišljaju postojanje neke trajne duhovne supstancije, duše (*ātman*), zapravo predstavlja snop elemenata ili sila (*samskāra-samūha*) i tok mišljenja (*santāna*). Ona u sebi ne sadrži ničega trajnoga ili supstancijalnog; ona je *anātman*. To znači da se, u skladu s općom idejom radikalnog pluralizma, duhovni dio individue sastoji od zasebnih elemenata (*dharma*), kao što se njezin tjelesni lik sastoji od atoma.<sup>1</sup> Premda odvojeni, ti su elementi međusobno povezani kauzalnim zakonom (*hetu-pratyaya*). Neki se od njih uvijek pojavljuju istovremeno; oni su pratitelji (*sahabhū*). Ili slijede jedan za drugim u uzastopnim nizovima; oni su onda istovrsni (*niśyanda-phala*): oni tvore lanac trenutaka (*kṣana-santāna*). Uzročni se zakon stoga naziva zakon o međusobno-uvjetovanom nastanku (*pratītya-sam-utpāda*). Broj psihičkih elemenata (*arūpino-dharmāh*) u svakom danom trenutku individualnog života je promjenjiv. To može biti u značajnoj mjeri jer se i nerazvijene, neaktivne sposobnosti računaju kao konkretno prisutne. Tu su okolnost sljedbenici *sautrāntike* ismijavali s obzirom na

<sup>1</sup> Teoriju o zasebnim elementima (*dharma*) detaljno su izložili prof. O. Rosenberg, *Problems of Buddhist Philosophy* (sada i u njemačkom prijevodu s ruskog koji je načinila njegova udovica (Heideberg, 1924), te ja u svojoj knjizi *Central Conception of Buddhism*, London, 1923. R. A. S.).

nemogućnost stvarne ko-egzistencije tako velikog broja zasebnih elemenata u jednom trenutku. Neki od njih su, međutim, trajni, prisutni u svakom trenutku, dok se drugi pojavljuju samo pod određenim uvjetima. Smatra se da je deset različitih vrsta sposobnosti uvijek prisutno.<sup>1</sup> Oni se nazivaju općim sposobnostima (*citta-mahā-bhūmika*). Među njima nalazimo sposobnosti koncentracije, *samādhi* ili *yoga*. Oni su moralno indiferentni. Njima su pridodane ili određene sposobnosti koje su moralno ispravne, ili određene sposobnosti koje su moralno neispravne. Ali ne razlikuju se elementi koji se združuju u jednom trenutku samo prema broju, nego mogu varirati i prema intenzitetu (*utkarṣa*). U određenoj individui<sup>2</sup>, u određenom trenutku određeni element može biti pretežit, dok u drugoj individui ili u drugom trenutku u istoj individui, neki drugi element može doći u prednji plan.<sup>3</sup>

Među trajno prisutnim elementima dva su iznimno dragocjena i oni, kada se stvori prilika za njihov potpuni razvoj, postaju pretežiti te mijenjaju karakter individue kao i njezinih moralnih vrijednosti u cjelini. To su sposobnosti duboke analize (*prajñā*) i sabiranja misli na jednu točku sve do isključenja svih drugih uznemirujućih razmatranja i pojava (*samādhi* ili *yoga*). Ti elementi mogu biti prilično nerazvijeni i beznačajni. *Prajñā* se onda naziva *mati*, no radi se o istoj sposobnosti. Kada se posve razvije ona postaje transcendentna mudrost (*prajñā amalā*). Život u svakodnevnom čovjeku vođen je neznanjem (*avidya*) koje je antipod *prajñi*, a ne tek njezino puko odsusutvo. Neznanje je zaseban element koji može biti, a u svakom običnom čovjeku i jest, prisutan u isto vrijeme s njegovom nedjelatnom potencijom mudrosti. Ali ono nije trajna sposobnost; ona se može potisnuti (*prahīna*) i posve izbaciti iz mentalnoga toka koji potom postaje pročišćen i ili oplemenjen (*ārya*).

<sup>1</sup> Yaśomitra, ad. *Ab. Kośa* II. 40, računa da, ako je u prvom trenutku prisutno 27 *dharmi*, u šestom će trenutku biti 486 elemenata, i tako dalje, *iti ananta-dravyā (Prāninah) pratisantāna-śarīrakṣane bhavanti*. Kad bi ti elementi bile opiruće stvari, kaže Vasubandhu, u cijelom svemiru ne bi za njih bilo dovoljno prostora.

<sup>2</sup> Usp. tablice koje su dodane mojoj knjizi *Central Conception of Buddhism*, str. 100.

<sup>3</sup> Mi jednako tako kažemo «sjećam se», «želim», ali to ne znači da u trenutku kada želim, ne mislim, ili da u trenutku kada se sjećam, ne želim. Smatra se da se ono svjesno u cjelini u svakom trenutku sastoji od nakupina mentalnih atoma, sposobnosti (*samskāra*), elemenata (*dharma*).

Moralni zakon ili moralni napredak ili moralna izobrazba čovječanstva shvaćeni su kao borba unutar toka (*santāna*) između dobra (*kuśāla*), plemenitih čovjekovih sposobnosti i njegovih loših (*akuśāla*), onečišćavajućih sklonosti. Budući da su elementi *ex hypothesis* odvojeni i trenutačni, oni realno ne mogu utjecati jedan na drugog. Ipak, prisustvo zagađujućeg neznanja i drugih uznemiravajućih činitelja, cijeli tok čini prljavim. Svi su elementi tada nečisti; čak i središnji element, čista svijest ili čisti osjet (*vijñāna*) biva zahvaćen tom nečistoćom (*klišāta*, *sāsrava*). Poseban zakon uzročnosti (*sarvatraga-hetu*) zamišljen je kako bi se objasnila činjenica da su elementi toka u cjelini čisti u prosvijećenom čovjeku odnosno da su svi nečisti (*klišāta*) u običnom čovjeku.<sup>1</sup>

To je dio sustava; to je također i duboka vjera u svim buddhističkim zemljama, naime da će plemenite i uzvišene sposobnosti na duge staze konačno izvojevati pobjedu. Onečišćavajuće sposobnosti (*kleśā*) podijeljene su u dva razreda utoliko što se jedan može otkloniti uvidom, tako reći razumom, a drugi isključivo sabranom pažnjom. Prvi se razred naziva *dršti-heya*, a drugi *bhāvanā-heya*.<sup>2</sup>

Prirodna je, naravno, gotovo trivijalna činjenica da se neki naši nedostaci i poroci mogu iskorijeniti znanjem, a drugi pak jedino sabranom pažnjom. Ali sposobnost koncentracije ukoliko je posve razvijena ima veću moć.<sup>3</sup> Ona tada postaje mistička snaga. Ona može posve obustaviti život. Na putu oslobođenja to je posljednji i najodsudniji korak. On može individuu prenijeti na višu razinu egzistencije. Ona se tada ponovo rađa ili premješta u područje eteričkih (*accha*, *bhāsvāra*)<sup>4</sup> tijela, u područje pročišćene materije (*rūpa-dhātu*), ili u još više područje čistih duhova (*arūpa-dhātu*).

Ovdje napuštamo tlo stvarnosti i ulazimo u svjetove mistika. S toga gledišta egzistencija je podijeljena na tri različita područja. Ta je podjela zapravo bipartitna, naime, podjela na mističke svjetove (*samāpatti*)

<sup>1</sup> *Ab. Kośa* II, 54, 57; IV, 12.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, 40.

<sup>3</sup> Kada *samādhi* postigne punu razvijenost, on postaje pretežit element u snopu elemenata (*samskārasamañha*) koji tvore individuu. Sam se termin *samādhi* može onda upotrijebiti za označavanje toga elementa zajedno s njegovim pratiteljima i on tada postaje sinoniman s individuum ili s njegovih pet *skandhi*; usp. *Ab. Kośa*, ad VIII 1. Isto se primjenjuje i na razvijenu *prajñu*.

<sup>4</sup> Usp. *Ab. Kośabh*, ad II, 12.

i na ne-mističke, to jest na naše grube svjetove tjelesnih žudnji (*kāma-dhātu*). Oni uključuju paklene svjetove, zemlju i niža neba gdje bogovi žive i uživaju na posve ljudski način. Mjesto koje je dodijeljeno bogovima na tom području karakteristično je za buddhističku i jinističku religiju. Ti bogovi nisu viša bića u moralnom smislu. Za moralni napredak i oslobođenje stanje čovjeka je mnogo poželjnije. Tehnički govoreći, bogovi svjetova *kāma-dhātu* predstavljaju skup elemenata svih osamnaest kategorija (*dhātu*). Niti jedan od njih međutim nije utišan *yogom*. Oni su puni strasti i nadvisuju čovjeka samo svojim moćima, ali ne i svojim držanjem.<sup>1</sup> Mistički svjetovi su dalje podijeljeni na dva razreda, na one u kojima stanovnici posjeduju eterička tijela i na one u kojima stanovnici nemaju nikakvog tjelesnog oblika. Sposobnost sabiranja ili koncentracije (*samādhi*, *yoga*) ovdje je postigla svoju nadmoćnost; ona je postala središnji element dok su ostali elementi njezini pratitelji. Uobrazilja je iznad nebesa tjelesnih bogova stvorila niz mističkih svjetova. Oni posve odgovaraju stupnjevima mističkog uzašašća uz koje se postupno uspinje, ili se tako barem vjeruje, mistik. Postoji četiri čisto duhovna carstva (*arūpa-dhātu*). Njihovi su stanovnici uronjeni u kontemplaciju (*samāpatti*) neke jedinstvene ideje, ideje o beskonačnosti prostora, ili ideje o beskonačnosti mišljenja, ili ideje praznine, ili u nekom sanjivom polusvjesnom stanju. Njihovo je stanje gotovo kataleptičko. To je stanje gdje je svijest gotovo posve obustavljena. Svjetova eteričkih tijela također ima četiri i oni točno odgovaraju četirima početnim stupnjevima zadubljenja (*dhyāna*), pa su u skladu s tim označeni kao svjetovi prve, druge, treće i četvrte *dhyāne*.

Naš se materijalni oblik sastoji od osamnaest elemenata, no četiri od njih su u svjetovima eteričkih tijela neaktivni. Osjetilni podaci mirisa i okusa i odgovarajuća dva niza osjeta ne postoje. To je zato jer ta bića ne trebaju nikakvu čvrstu hranu, hranu koja se uzima na komade, žvaće i guta.<sup>2</sup> Njihova je prehrana duhovna. Ta se zamisao očito temelji na činjenici da mistik kada je posve uronjen u meditaciju, zaboravlja na hranu. Stoga osjetilni podaci mirisa i okusa gube svoj *raison d'etre*.

<sup>1</sup> Najviše razine tih tjelesnih bogova su, međutim, moralno čišći nego niže; oni postupno prilaze još višim moralnim načelima ekstatičkih svjetova; usp. *Ab. Kośa*, III, 70.

<sup>2</sup> *Ab. Kośa* I, 30, III, 39.



Oni su posve ugašeni mističkom silom *yoge*. Ali tjelesni organi, nos i jezik, ostaju zato jer bi njihova odustnost poružnila tijelo. Sva su tijela prekrasna, ni jedno nije defektno. Njihove sposobnosti gledanja i slušanja neograničene su; oni posjeduju *divya-cakšus* (božansko oko, op.p.) i *divya-śrotra* (božansko uho, op.p.).<sup>1</sup> Njihovi osjeti jednaki su karakterističnom ugodnom osjećaju tjelesne lakoće i lagodnosti (*prasrabdhi*) koji kod mistika dovode do levitacije. Njihove su kretnje stoga izrazito hitre i okretnje. Ali su sposobnosti njuha i okusa posve iščezli zato jer je njihova hrana sada nematerijalna. Nemaju potrebe za odjećom<sup>2</sup>, oni su rođeni s laganim eteričkim pokrivačem koji im traje kroz čitav njihov dugi život. Ne trebaju ni mjesto za stanovanje. Svaki novorođeni nalazi dom koji mu dodjeljuje *karman*, to jest priroda. Seksualni fenomen je oduhovljen. Tijela su bez organa za rađanje. No to ih ne čini nakaznim. Gruba seksualna želja uopće ne postoji. Ali ne postoji ni posvemašnja ravnodušnost u tom pogledu. Osjećaji su profinjeni. Rođenje novoga bića posve je lišeno svih boli i prljavština. Novorođeno dijete ne izlazi iz maternice ženke; ono se naprosto pojavljuje (*upapāduka*). Oni koji se nađu najbližim mjestu njegova rođenja jesu njegovi roditelji.<sup>3</sup> Nikakva vlada<sup>4</sup>, naravno, nije potrebna takvoj zajednici zato jer ne postoje zločini nit grube strasti. Posvemašnje odsustvo strasti značilo bi posvemašnje odsustvo volje, a to bi, prema indijskom shvaćanju, posve obustavilo život; to bi bila *nirvāna*. No svi osjećaji imaju jedan blagi oblik. Osjećaj mržnje (*pratigha*) posve je odsutan. Ostali su osjećaji prekriveni neuznemirenošću (*nivṛta-avyākṛta*).<sup>5</sup>

Uobrazilja čovjeka koji je zamislio ovakvu jednu sliku, bio to Buddha ili tko god drugi, izgleda da je bila vođena mišlju da je fizički rad prokletstvo čovječanstva. Zato je zamišljeno jedno stanje gdje nema

<sup>1</sup> Oni imaju, kako se izrazio jedan mongolski redovnik u razgovoru sa mnom, teleskope i telefone.

<sup>2</sup> *Ab. Koša* III, 70.

<sup>3</sup> *Ab. Koša* III, 71.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, 98.

<sup>5</sup> Potpuni prikaz buddhističkih nebeskih sfera i njihovih stanovnika dao je prof. H. Kirfel u knjizi *Die Kosmographie der Inder* (Bonn, 1920), str. 190ff, no njihova veza sa stupnjevima uronjenosti u yogističku meditaciju spomenuta je jedino s obzirom na četiri *samāpattija* na str. 198. Usp. također B. C. Law, *Heaven and Hell* (Calcutta, 1925).

potrebe za takvim radom budući da su hrana, odjeća i dom prirodno osigurani. Druga unižena osobina čovječanstva, gruba seksualnost, posve je odsutna. Tako od tri poticaja ljudske djelatnosti na zemlji, bogatstva, ljubavi i dužnosti (*artha-kāma-dharma*), jedino posljednji proteže svoj nesmetani utjecaj u mističkom svijetu. Ne postoji, međutim, posvemašnja jednakost među stanovnicima. Postoje plemeniti i obični karakteri. Svojestvo bivanja "svjetovnim" (*prthag-jana*) može se povremeno pojaviti i u tim regijama. Barem se nekolicina škola sukobljavala oko toga pitanja.<sup>1</sup> Detalji te slike postali su predmetom velikih kontroverzi, pa i danas postoje mnogi buddhistički redovnici koji će s izuzetnom živahnošću raspravljati o nekim s tim u vezi prijepornim točkama.

*Abhidharma* raspravlja pitanje da li je za posjedovanje svih nadnaravnih moći koje postoje u mističkim svjetovima neophodni uvjet da se u njima bude rođen ili ih je moguće posjedovati za vrijeme života na zemlji, u carstvu grubih tijela. Nalazimo slijedeći odgovor<sup>2</sup>:

"Postoje bića koja žive ovdje na zemlji u carstvu grubih tijela (*kāma-dhātu*) i postoje druga koja žive u prvom, drugom i višim svjetovima eteričkih tijela (*prathama-dhyānādi*). Sva ona posjeduju tijelo, sposobnost gledanja i odgovarajuće vidne predmete. Je li nezaobilazno pravilo da tijelo, gledanje i predmet trebaju pripadati istoj razini egzistencije ili su takva bića moguća čiji su vid i predmeti za razliku od njihovih tijela pripadni nekom drugom svijetu? Mi odgovaramo da su moguća različita preslagivanja svakog elementa."

"Ako je biće rođeno na zemlji i okolne predmete promatra svojim prirodnim osjetom vida, sva će tri elementa pripadati istome području. Ali ako taj isti čovjek stekne onu mističku moć gledanja koja je svojestvena prvom ekstatičkom svijetu, onda će se sastav promijeniti. Tijelo i okolni predmeti ostat će isti kao i prije,

<sup>1</sup> *Vātsīputrīye* objašnjavaju činjenicu da osoba koja je u višem svijetu postigla stanje svetosti (*ārya*) ponekad ipak može pasti na razinu običnoga čovjeka i ponovo postati svjetovna okolnošću da je neki element te obične svjetovnosti (*prthagjanatva*) u njemu bio nedjelatan i da nije bio posve iskorijenjen u trenutku kada je postao oplemenjen ili svet; usp. *Ab. Košabh.* I, 40, II, 40

<sup>2</sup> Sažeto iz *Ab. Košabh.*, str. 88. 14–90–7 (B. B. XX); usp. M. de la V. Poussinov prijevod, str. 93ff.



ali će sposobnost gledanja i odgovarajući osjeti postati pripadni prvome ekstatičkom svijetu. Ako uz to dosegne i stupanj mističke sabranosti gdje su svi predmeti promijenjeni, onda će njegovo zemaljsko tijelo, njegova sposobnost gledanja, njegovi vidni osjeti i njegov izvanjski svijet postati pripadni mističkom... To biće koje još uvijek pripada ravni grubih tijela može steći sposobnost gledanja koje je svojstveno drugom i višim svjetovima. Tada će nastati odgovarajući sastav koji se lako može predočiti putem analogije s onim što je rečeno... Nadalje, ako stanovnik prvog mističkog svijeta motri okolne predmete svojom vlastitom sposobnošću gledanja, onda će svi elementi pripadati njegovoj vlastitoj ravni egzistencije. Ali ako gleda na razinu egzistencije koja se nalazi ispod njega, onda će njegovo tijelo, njegovo gledanje i njegovi osjeti ostati njegovim vlastitim, premda će njegovi predmeti pripadati drugoj razini. Stanovnik prvog mističkog svijeta može postići moć uvida koji je svojstven drugom mističkom svijetu i tako dalje. Odgovarajući sastav može se veoma lako predočiti.”

“Postoji, međutim, jedno ograničenje. Sposobnost gledanja ne može biti pripadno nižoj razini od tijela (ne mogu postojati eterička tijela s grubom sposobnošću gledanja), no može postojati grubo tijelo s mističkom moći uvida. Običan čovjek s uobičajenom sposobnošću gledanja ne zamjećuje više svjetove, dok stanovnik viših svjetova može vidjeti što se događa u grubim svjetovima, ako ga je za to uopće briga. Organ vida povezan s određenim tijelom može se odnositi ili na vlastitu razinu egzistencije ili na višu; nikada se ne može spustiti na nižu razinu. No vidljivi predmeti i vidni osjeti ili pripadaju istoj razini kao i tijelo ili nižoj, ali nikada višoj. Isto se odnosi i na sposobnost dodira, mirisa i okusa; svi oni uvijek pripadaju istoj razini egzistencije jednako njihovome tijelu.”

Ove nam spekulacije pomažu da shvatimo buddhističko odbacivanje ideje osobnog identiteta. Zasebni elementi koji se preslagivaju u osobi mogu čak prirodno pripadati različitim razinama egzistencije. Određeni konkretnim promatranjem ti elementi naporom predočavanja bivaju prenijeti na višu razinu gdje se nastavljaju preslagivati pod promijenjenim okolnostima u skladu s istim zakona evolucije (*elán vital* ili

*karman*) koji su bili utvrđeni analizom konkretnih činjenica. Rad filozofije podsjeća ovdje na matematičko računanje. Kada je dana određena promjena u aksiomu egzistencije, to jest neophodnost hrane, odijevanja i posjedovanja doma, kakve će konzekventno tome biti promjene u svim formulama osobne egzistencije? To se jasno vidi u slijedećoj raspravi iz *Abhidharme*<sup>1</sup>:

“Određeno je da osamnaest vrsta (*dhātu*) elemenata sudjeluju u stvaranju života u svim trima područjima egzistencije.<sup>2</sup> Potom se pitalo koliko ih sudjeluje u svim svjetovima grubih tijela, koliko u svjetovima eteričkih tijela, a koliko u duhovnim svjetovima. Odgovoreno je – osamnaest u prvom, četrnaest u drugom i tri u posljednjem. Svih osamnaest elemenata sudjeluje u stvaranju života u području grubih tijela. ‘Oni sudjeluju’ znači da su oni neodvojivi od njega; oni konstituiraju ovaj svijet. Na razini eteričkih tijela miris i mirisni predmet kao i odgovarajući osjeti (*vijñāna*) jesu isključeni. Oni predstavljaju fizičku hranu (*kavalī-kāra-āhāra*). Ali eterička tijela pripadaju bićima koja mogu živjeti bez takve hrane; oni nemaju žudnje za njom. Osjeti njuha i okusa su tako odsutni zato jer njihovi predmeti – ta fizička hrana koja sadrži miris i mirisni predmet – ne postoje.

Primjedba: Ali u tom slučaju u tim svjetovima ni opiruća tvar ne bi mogla postojati budući da je i ona dio hranjive tvari?

Odgovor: Jedino onaj dio njega postoji koji nije hrana.

Primjedba: Miris i mirisni predmeti u istome su stanju (dio njih nije hranjiva tvar)?

Odgovor: Opiruća tvar je nužna kao potpora osjetnim sposobnostima, kao potpora za tijela i kao njihova odjeća. Ali za miris i mirisne predmete ne postoji nužnost zato jer ne postoji fizička hrana. Stoga, budući da je odsutan instinkt za takvom hranom, ne postoje ni odgovarajući predmeti (to jest nisu proizvedeni *karmanom*). Slučaj opiruće tvari je druge naravi.

<sup>1</sup> Skraćeni navod iz *Ab. Kośabh.*, str. 52. 2–53.8 (B. B. XX). Usp. M. de la V. Possinov prijevod, str. 54ff.

<sup>2</sup> Usp. tablice u mojoj knjizi *Central Conception of Buddhism*, str. 97.

Mišljenje Śrīlābhe: Ako neko tijelo ovdje (na zemlji) postiže ekstazu sabranom meditacijom, ono nastavlja vidjeti boje, slušati zvukove a njegov je osjet dodira ugodno zahvaćen nekom posebnom opipljivom stvari koja je nastala istodobno s nastankom višeg stupnja levitacije (*prasarabdhī*) u njemu, ali su mirisi i okusi nedjelatni. Zbog toga, kada se bića ponovo rode u tim ekstatičkim svjetovima, prva tri osjetilna podatka postoje, ali su odsutni mirisi i okusi.”

Vidi se iz ovih navoda da su uvjeti života u području eteričkih tijela zamišljeni na način prenošenja osobnoga mističkog iskustva u zasebno područje egzistencije.

Potom slijedi veoma zanimljiva rasprava o pokretnoj sili prirode koja se naziva *karman* koja prema toj koncepciji odgovara našoj koncepciji evolucije ili *elán vitalu*.<sup>1</sup>

U skladu s pravilnim redom i nužnošću ona stvara svu raznolikost života na području grubih tijela i *mutatis mutandis* u zamišljenim područjima egzistencija koja su nastala u skladu s mističkim iskustvima.

Takvo je učenje o *yogi* u okviru *hīnayāne*. Ono je posve drugačije u *mahāyāni* gdje je i filozofijsko utemeljenje različito. Sva sredstva koja se primjenjuju kao pomoć umu pri njegovom sabiranju na jednu točku više ili manje su ista u svim filozofijskim sustavima. Nema apsolutno ničega buddhističkog u njima.<sup>2</sup> Psihologijska činjenica koncentracije

<sup>1</sup> Kakva zbrka nastaje zbog krivog prevođenja termina *karman* postaje jasno na primjeru M. de la V. Poussinovog prijevoda navedenog odjeljka, *Ab. Koša* II, 30, str. 56: «Quelle est la cause de la naissance d'un organe, sinon un certain acte aommande par un désir relatif a cet organe.» To jedino može značiti da je jednom postojao čovjek koji očito nije posjedovao taj organ, ili čak nije posjedovao nikakve organe, ali je očitovao žudnju za posjedovanjem nekih, te je u skladu s tim započeo djelovati. Nakon toga su ih svi ljudi koji su mirmo postojali bez ijednog organa odjednom stekli. Nije čudno da indijska filozofija kada se prikaže u takvom svjetlu postaje posve odbojna. O *karmanu* u buddhizmu usp. O. Rosenberg, *Problems*, XVI.

<sup>2</sup> Fr. Heiler, op.cit., str 47, slijedeći prof. Rhys Davids, smatra da je (brahmanska) *yoga* pretežito fizička i hipnotička, dok je buddhistička metoda meditacije intelektualna i moralna. Ja ne bih podržao to mišljenje. U tom je smislu razlika, ako uopće i postoji, zanemariva. Heiler očito u korist buddhizma previda predanost bogu (*īśvarapranidhāna*) brahmanskog yogina. Postupak moralnog pročišćavanja takvog yogina živo je opisao prof. S. N. Dasgupta u *Study of Patañjali*, str. 142ff i u drugim radovima.

koja je u njihovoj podlozi veoma je jednostavna.<sup>1</sup> Kada se vrše sustavno oni proizvode posebno mističko stanje duha. Patañjali je dao njihovo objašnjenje u skladu s principima filozofije *sāmkhye*. U *hīnayānskom* buddhizmu oni su objašnjeni na način koji odgovara sustavu radikalnog pluralizma, to jest učenju o zasebnim elementima (*dharma*) koji streme postupnom gašenju u *nirvāni*. Veoma karakterističan za buddhizam je sustav nebesa ili rajeva u koja su, na njihovim srednjim i najvišim stadijima, podignuta zamišljena bića koja se nazivaju i bogovima, ali zapravo nisu nitko drugi nego rođeni mistici, bića kojima je stanje ekstaze prirodno stanje. To buddhizam razdvaja od svih drugih religija i filozofijskih sustava.<sup>2</sup> Ta je predodžba jednako tako neodvojiva od koncepcije *hīnayānske nirvāne* ili tako zvane *nirvāne śrāvaka*. Prema učenju nekih škola, najviša kateleptička stanja ekstaze jesu vječna (*asamskrta*), to jest ona se ne razlikuju od *nirvāne*.<sup>3</sup> No prema većini škola *nirvāna* je onkraj i toga. Ona je apsolutna granica života, ugasnuće čak i tih najfinijih tragova svijesti koji još preostaju u najvišem od svih zamišljivih svjetova kateleptičkoga transa.

### III. MISTIČKA INTUICIJA (YOGA-PRATYAKŠA)

Pored gore opisane opće uloge *yoge*, postoji jedan njezin drugi vid, njezina subjektivna strana. Ona su tu pojavljuje kao mistička intuicija istinske naravi svijeta. Smatra se da ustrajni buddhist u trenutku mističkoga osvjetljenja iznenada počinje motriti cijelu tvorbu svijeta s njegovim grubim i mističkim svjetovima i to tako živo kao da je riječ o neposrednoj osjetilnoj zamjedbi. Kao psihologijski proces, *yoga* se jedna-

<sup>1</sup> Pokojni prof. O. Rosenborg i sam je vježbao yogističku meditaciju u jednom *zen* samostanu u Japanu. Uobičavao je uspoređivati ugodan osjećaj lakoće koji bi tada doživljavao s učinkom glazbe osobito kada se ona izvodi uživo. Pažnja je tada učvršćena, a ugodan osjećaj ekstaze baca zaborav na sve životne probleme. Ratoborni samuraji prije nego što odu u rat obično prolaze kroz određenu yogističku obuku u nekim *zen* manastirima, i to ima najblagotvorniji mogući utjecaj na njihovo moralno vladanje i u jačanju njihove hrabrosti i izdržljivosti.

<sup>2</sup> Zanimljivo je primjetiti da su i Epikurovi bogovi utišani, nedjelatni i da također posjeduju eterička tijela posebne atomske strukture.

<sup>3</sup> Usp. *Kathā-vatthu*, VI, 4. I škola *yogācāra* katelepsiju ubraja među *asamskrta* elemente.

ko poučavala i u *hīnayāni* i u *mahāyāni*, ali je njezin sadržaj, slika koja se razotkriva u tom trenutku, posve različita u jednom i u drugom sustavu. Ona odgovara njihovim različitim teorijskim postavkama – sustavu pluralizma koji se naučava u *hīnayāni*, odnosno monističkom gledištu koji je središnja koncepcija *mahāyāne*, kako će se pokazati kasnije. Jer premda se radi o iznenadnom osvjetljenju i bistrenju, ona ipak ne dolazi bez prethodne pripreme. Budući svetac prolazi kroz dugo razdoblje moralnoga uvježbavanja i pažljivog proučavanja svih nijansi učenja, sve dok se u trenutku iznenadnog osvjetljenja ono što je prije pokušavao shvatiti jedino teorijski ne pojavi pred njim sa svom živošću žive stvarnosti. Od toga trenutka on je mudrac i navike njegova mišljenja sada su posve promijenjene. On sada neposredno motri svijet kao beskonačno trajanje pojedinačnih trenutaka u postupnoj evoluciji prema konačnom ugasnuću. U *mahāyāni bodhisattva* vidi neposredno ili osjeća iznutra, imajući pred sobom posve drugačiju sliku koja odgovara teorijskom učenju te religije. Put prema oslobođenju je stoga podijeljen na pripremni put prikupljanja zasluga (*sambhāra-mārga*) u dugotrajnom procesu vježbanja (*prayoga-mārga*) i na put osvjetljenja ili uvida (*dršti-mārga*).<sup>1</sup> Ovaj posljednji je trenutačni. On se tehnički naziva percepcija četiriju istina. Ta je percepcija isključivo svojstvena plemenitima (*ārya*). Zato se te istine nazivaju četirima istinama plemenitih (*āryasya satyāni*). One izražavaju opće gledište da postoji fenomenalna egzistencija (*duhkha*), njezina pokretna sila (*samudaya*), da postoji konačno ugasnuće (*nirodha*) i put koji vodi tome cilju (*mārga*). U tom općem obliku te su četiri istine prihvatili svi indijski sustavi.<sup>2</sup> Nema ničega ekskluzivno buddhističkog u njima. Njihovo se značenje mijenja u skladu sa sadržajem koji im se pridaje, ovisno o tome što je mišljeno pod fenomenalnim životom (*duhkha*),<sup>3</sup> a što pod pojmom ugas-

<sup>1</sup> Gospođa C. Rhys Davids (*Dhamma-sanganī*, prijevod, str. 256, bilj 2) taj put naziva “duhovnim buđenjem”, “intelektualnim obratom”, svojevrsnim povoljnim mjestom za um i srce s kojega se nazire obećana zemlja *nirvāne*, a činjenica prolaznosti po prvi se puta razabire”. “Pod vidom činjenice prolaznosti” očito valja razumijeti teoriju o prolaznim *dharmama*. Pjesnički opis *dršti-mārga*, što je isto što i *srotāpattiphala*, nalazi se u D. N. I, 76ff.

<sup>2</sup> O «četiri istine» u sustavu *nyāya-vaiśeṣika*, vidi dolje.

<sup>3</sup> To je *samskāra-dukkhatā* ili *parināma-dukkhatā* parovnjak *asamskrta=nirodha*; usp. *Ab. Kośabh.* VI, 3. Ta vrst *dukkhe* mnogo je bliža našoj svakodnevnoj koncepciji radosti nego patnji.

nuća (*nirvāna*). Unutar buddhizma, te su koncepcije u određenom trenutku pretrpjele radikalne izmjene. U ranom buddhizmu one odgovaraju pluralističkom shvaćanju svijeta, u *mahāyāni* monističkom.<sup>1</sup>

U *hīnayāni* je proces osvjetljavanja opisan kao dvostruki trenutak koji se sastoji od trenutka osjećaja i trenutka znanja. Osjećaj je zadovoljstvo (*kṣānti-ruci*), poslije čega u slijedećem trenutku dolazi intuicija, zrenje elemenata egzistencije (*dharmajñāna*). Intuicija se isprva odnosi na okolni grubi svijet, a potom se, kao što je to uvijek slučaj, ona prenosi na zamišljene svjetove ekstaze (*anvaya-jñāna*). Tako u šesnaest uzastopnih trenutaka<sup>2</sup> intuicija budućega prosvjetljenog prolazi cijelim univerzumom, njegovim stvarnim i zamišljenim svjetovima koje motri u svjetlu četiri stupnja njihove evolucije prema sveopćem stišavanju. Najviši trenutak osvjetljenja je središnja točka učenja o putu oslobođenja. Opsežna je književnost, osobito u *mahāyāni*, posvećena toj koncepciji mističke intuicije.<sup>3</sup>

Kada je kasnije učenje *abhidharme* bilo zamijenjeno izučavanjem logike i epistemologije, mistička percepcija dobila je svoje mjesto među kategorijama neposredne spoznaje koje se tada bile uspostavljene. Neposredna spoznaja bila je sada određena kao spoznaja koja ne sadržava sintetičko mišljenje (*kalpanāpodha*). Ona je čisti osjet koji je mogao zahvatiti jedino neodređeni trenutak osjeta. Četiri istine, to jest ontologija, najprije su bile podvrgavane pravilima čvrste logike (*pramānena viniścita*), kako bi ih se potom zrelo tako jasno poput zrna žita ili dlana ruke.<sup>4</sup> Broj trenutaka bio je reduciran na tri. U sustavu *madhyamaka*, gdje se logika kao takva odbacivala, priprema se sastojala od primjene negativne dijalektike, nakon čega se intuicija transcendentalne istine rađa kao jedno unutarnje uvjerenje (*pratyātma-vedya*).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> U *nyāya-vaiśeṣiki* yogin u trenutku osvjetljenja motri atome i sve kategorije neposredno; usp. *Praśastap.*, str. 187.7.

<sup>2</sup> O šesnaest trenutaka, usp. *Ab. Kośa* VI, 18, 25ff i M. de la V. Poussin u njegovom izdanju *Madhy.* vi, str. 497 bilj. 4.

<sup>3</sup> Priručnik za učenje ovoga dijela *mahāyāne* je *Abhisamayāṅkāra* Maitreya-Asange. Pored ogromne tibtske književnosti, postoji i 21 indijski komentar toga djela. Među sjedištima “žutih pokrova” osnovni komentar koji se uči je *Lam-rim-chen-po* od slavnoga Tson-kh-paa koji je na ruski jezik djelomično preveo G. Tsibikoff.

<sup>4</sup> Usp. *Nyāya-bindu* i *tika*, str. 11 (B. B. VII).

<sup>5</sup> *Madhy.* vi., str. 493–11.

U oba opća filozofijska sustava buddhizma – pluralizmu *hīnayāne* i monizmu *mahāyāne* – postoji put pripreme i meditacije i trenutak iznenadnog osvjetljenja.<sup>1</sup>

Ako sada pokušamo odgovoriti na pitanje o starosti i povijesti ovog buddhističkog učenja o *yogi*, moramo najprije u potpunosti prihvatiti činjenicu da je ono neodvojivo i inherentni dio pluralističkog univerzuma zasebnih elemenata (*dharma*) koji se postupno kreću prema ugasnuću.<sup>2</sup> Ne možemo isključiti ni pretpostavku, kako smo drugdje već istaknuli<sup>3</sup>, da bi klica te teorije mogla biti starija i od samoga Buddha. U svakom slučaju, nema historijski potvrđenog buddhizma bez te teorije, bez mističkih svjetova i njima inherentnih dijelova – filozofijskog i moralnog cilja. Čarobnjaštvo i vradžbine Buddha je snažno osuđivao, kao i brahmanske žrtvene obrede. Njih je ubrajao među kardinalne grijehe.<sup>4</sup> Detalji o uvjetima u mističkim svjetovima i o stupnjevima mističke sabranosti uvijek su davali povoda među školama za silne skolastičke rasprave. Možemo posve sigurno reći da unutar *hīnayānskog* buddhizma nema mjesta trivijalnom čarobnjaštvu.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Prema H. Bergsonu (*De l'intuition philosophique*), svaki je veliki filozof jednom doživio viziju univerzuma kojoj je onda ostao vjeran do kraja života pokušavajući ju formulirati na što jasniji način. To bi onda bila *dršti-mārga* toga filozofa. U Kantovu bi životu to bilo vrijeme kada mu se nakon silnih godina pisanja i razmišljanja razotkrila središnja koncepcija kritike čistoga uma. Tada je zapisao: "das Jar 69 gab mir grosses licht". Ostatak svoga života doista je proveo u uvijek obnavljanim pokušajima što jasnije formulacije te vizije. Prethodni studiji i razmišljanja bili su tako reći njegova *sambhāra* i *prayoga-mārga*.

<sup>2</sup> Smatralo se da je koncepcija četiriju *dhyāna* starija od koncepcije četiriju *samāpattija*; usp. Heiler, op.cit., str. 43ff. Koncepcija eteričkih egzistencija u *rūpa-dhātu* koje se sastoje od samo 14 *dhātua*, zato jer ne trebaju nikakvu fizičku hranu, očito je racionalizacija mita o padu čovjeka iz jednog od buddhističkih mističkih svjetova gdje se stanovnici hrane *samādhijem*; usp. D. N. III, 84ff. Cijela je teorija vjerojatno postojala već u vrijeme formuliranja pālijskog kanona.

<sup>3</sup> *Central Conception of Buddhism*, str. 65ff.

<sup>4</sup> Usp. članak o buddhističkoj magiji u E. R. E. gdje misticizam, magija i praznovjerje nisu dovoljno jasno razdvojeni. U *Brahmajālasūtti*, D. N. I, 9ff, nalazimo dugi popis praznovjerja i magijskih činjenja koji se svi skupa snažno osuđuju.

<sup>5</sup> Ako se svaki nadnaravni svijet ili snaga koje zamišljaju mistici predstavlja kao magijski, onda će naravno *hīnayāna* biti prepuna magije ali isto tako i kršćanstvo, posebno ono koje vjeruje u čuda. *Rddhi* i *abhijñā* bi se, stoga, primjerenije trebali okarakterizirati kao mistički zamišljene sile uz uvjet da «o stvarnosti ili nestvarnosti mistikova svijeta mi ne znamo ništa» (B. Russell, *External World*, 1922, str. 20). Fr. Hei-

Psihologija transa je doista karakteristično obilježje mnogih indijskih sustava, ne samo buddhističkog. Čini se gotovo neizbježnim da se u okviru svakog indijskog sustava koji se naziva "put" (*mārga*) razmatraju načini za prijelaz iz fenomenalnog svijeta u apsolutni. S izuzetkom pripadnika ortodoksne škole *mīmāṃsā* i materijalista, svaki sustav u tom dijelu, ali ne i u drugim, sadrži određeni osvrt na misticizam. Jinisti su imali svoje učenje o *yogi*. Čak i realističke i teističke *naiyāyike*, kada osjete da je teško objasniti prijelaz prema apsolutu, to jest iz *samsāre* u *nirvānu*, ne obraćaju se bogu, nego traže utočište u *yogi*.<sup>1</sup> Kao što ni europski um nije posve i uvijek slobodan od misticizma, tako mu ni indijski um nije uvijek nužno podložan. Da ne govorimo o brojnim materijalističkim učenjima. Ortodoksne *mīmāṃsake* o *yogi* imaju mišljenje koje vjerojatno imamo i svi mi, ukoliko naravno nismo mistici, naime, da se kod *yoge* radi o pukoj imaginaciji poput svake druge uobičajne fantazije.<sup>2</sup> Imajući u vidu činjenicu da *mīmāṃsake* pripadaju nastarijem filozofijskom sustavu u Indiji čiji korijeni sežu do u vedsko doba, odjednom dolazimo u mogućnost da izmjerimo točnu vrijednost "historijske metode" koja smatra da je posve nemoguće da je u Indiji u Buddhino vrijeme moglo postojati nešto drugo osim vulgarne magije i čarobnjaštva.

Uobičajen je usud svake filozofije ili religije da dosegne točku odakle daljnja objašnjenja postaju nemoguća. Tada se počinju zazivati viši mistički principi zato jer uobičajeni filozofijski postupci nisu zadovoljili. Za Descartesa i Leibnitza to je Bog, za mnoge indijske sustave to je *yoga* kao mistička moć. Zagovaranje te moći igra značajnu ulogu u buddhizmu, ali ne nužno i drugdje.

#### IV. BUDDHINA VJERA U OSOBNU BESMRTNOST

Dodatni argumenti u prilog teoriji o nefilozofijskom primitivnom buddhizmu izvedeni su iz upotrebe riječi "besmrtn" u pālijskom kanoanu kao jednog od epiteta za *nirvānu*, zatim iz interpretacije onih mjesta gdje se kaže kako Buddha nije dao nikakav odgovor na postavljena pi-

ler dao je veoma zanimljiva objašnjenja kao i određena opravdanja u pogledu buddhističkih nadnaravnih spoznaja i sila, op.cit., str. 33ff.

<sup>1</sup> O mjestu *yoge* u sustavu *nyāya-vaiśeṣika*, vidi dolje.

<sup>2</sup> Usp. *Slokavārt.*, na *pratyakṣasūtru*, 32.

tanja o *nirvāni*, te iz pojavljivanja termina stvarnost (*vastu*) u kasnijoj književnosti u vezi s *nirvānom*.

Ne bi bilo z gorega ukratko ispitati vrijednost tih dodatnih argumenata.

Praktički kao i teorijski dio buddhizma kreće se prema ideji ugasnuća svih djelatnih sila u apsolutu. Apsolut, *nirvāna*, stoga zadobiva silno mnoštvo *epitheta ornantia* među kojima se sintagma “mjesto besmrtnosti” pojavljuje nekoliko puta. Ali što je ta besmrtnost? Je li to besmrtnost iz vedskih vremena? Blažena egzistencija među precima na nebu?<sup>1</sup> Ili je možda ta hipotetička besmrtnost nešto poput raja Amitābhe? Ili nešto poput raja kasnijeg višnuizma? Ne postoje ni najmanji putokazi. Jer riječ se doista pojavljuje jedino kao epitet za *nirvānu* – poništenje. Ne postoji oskudice rajeve, kako smo mogli vidjeti, u buddhističkoj percepciji. Ali *nirvāna* je onkraj svih zamišljivih područja, ona je apsolutna granica. Sintagma “besmrtno mjesto” naprosto znači nepromjenjivo, beživotno i besmrtno stanje, jer *nirvāna* je objašnjena kao mjesto gdje ne postoji ni rođenje (to jest ponovno rođenje) niti smrt (to jest ponovna smrt).<sup>2</sup> Ljudi ulaze u raj tako što se u njemu iznova rađaju. Zauvijek nestaju u *nirvāni* kada se ugasnu.

<sup>1</sup> M. de la V. Poussin očito smatra da svaki razvoj religije započinje s idejom o preživljavanju besmrtno duše. Ta se ideja silno rasprostrla, barem kada je riječ o indijskim religijama. Dr. Paul Tuxen u *Det. Kig. Danske Videnskabernes selskab Histphil. Meddleseer*, II 5 *Forestillingen om Sjaelen i Rigveda*, dokazao je da takve ideje uopće nema u *Rgvedi*. U najstarijim *upanišadama* preživljavanje *homunculusa* predstavljeno je kao nakupina od pet elemenata koji se rastaču pri smrti, da bi potom njihovo ponovno grupiranje dovelo do nastanka bića. Nije nemoguće u njima vidjeti prethodnike buddhističkih *pet skandhi*. Ideja duše prema našem shvaćanju toga pojma pojavljuje se u metričkim *upanišadama*, a vremenski se podudara s pojavom *sāmkhye* i jinizma, kao vjerojatno i s nekom vrstom prebuddhističkog buddhizma; usp. H. Jacob, *Gottesidee*, str. 7ff i moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 65ff.

<sup>2</sup> Epitet «mjesto besmrtnosti» upotrebljava se i u vezi s *nirvānom* u brahmanističkim sustavima koji prihvataju beživotnu *nirvānu*; usp. Vātsyāyana (ur. Vizian), str. 30. Ona označava mjesto gdje ne postoji smrt, a ne mjesto gdje postoji vječni život. Ona se katkada naziva i mjestom gdje ne postoji rođenje, *na jayati*, *na jīyati*, *na mīyati te amatam ti vuceti* (Kom. *Khuddaka*, str. 180). Kao što rođenje uvijek znači novo rođenje, smrt znači ponovnu smrt; usp. Oldenberg, *Buddha*, str. 46.

## V. JE LI BUDDHA BIO AGNOSTIK?

Jedan drugi dodatni argument izveden je iz nove interpretacije dobro poznatih mjesta u kanonu gdje stoji da je Buddha na čitav niz metafizičkih pitanja odgovorio šutnjom. Doslovno, to je argument *a silentio*. Kada se pobliže razmotre ta pitanja vidimo da je riječ o metafizičkim pitanjima kao što su: ima li svijet početak ili nema, je li svijet konačan i kakvo je stanje prosvjetljenog nakon smrti. Ovo posljednje se može preoblikovati u pitanje – kakva je priroda apsoluta? Kad bi takva pitanja u raznim prigodama Buddhi postavljali sugovornici njegov bi odgovor bila šutnja ili bi, pak, objavio da su ta pitanja besplodna i uzaludna. Učenjaci, bilo europski bilo indijski, stari ili moderni, nisu nalazili nikakvih poteškoća u usklađivanju takvog povremenog “agnosti-cizma” s osnovnim tokovima učenja pālijskog kanona. Učenjaci su ta problematična pitanja uspoređivali s nizom neriješenih problema koji se pojavljuju pred suvremenom kritičkom filozofijom. Doista postoji nekoliko sličnosti.<sup>1</sup>

M. de la V. Poussin Buddhinu šutnju objašnjava njegovom nesposobnošću na području spekulativne filozofije. On naprosto nije znao što i kako odgovoriti!<sup>2</sup> Bio je spreman odgovoriti na pitanje o egzistenciji vječne duše na afirmativan način ako je njegov sugovornik tomu bio sklon, a ako pak nije, Buddha se ne bi ustručavao pobijati takvu egzistenciju. (str. 119) To je potvrđeno u vezi s Kumāralābhom kojega navodi Vasubandhu u jednoj podužoj raspravi o kardinalnoj doktrini svih buddhista (pri čemu ni “personalisti”, *pudgala-vādini*, nisu isključeni), naime o doktrini o neegzistenciji supstancijalne duše. Ta se doktrina ovdje raspravlja silno učeno, sa savršenom jasnoćom i u svakom mogućem aspektu.<sup>3</sup> Buddha pobija vječnu dušu nasuprot eternalistima, ali usvaja nužnost moralne odgovornosti nasuprot materijalistima. Obje su krajnosti proglašene besmislicama protiv kojih je usmjereno Buddhino uče-

<sup>1</sup> To su pitanja “na koja ljudski razum nužno mora naići u svojem prirodnom napredovanju” (Kant, *Kritika čistog uma*, prev. Max Müller, str. 340). Sp. O. Franke, «Kant und die altindische Philosophie», u *Zur Erinnerung an Immanuel Kant* (Halle, 1904), str. 137–8.

<sup>2</sup> Isto je objašnjenje dao i A. B. Keith, op.cit. str. 137–8.

<sup>3</sup> Preveli M. de la V. Poussin u prvom svesku *Abhidharmakoše*, str. 128ff, i ja u “Bulletin de l’Academie des Sciences de Russie, 1919, str. 823ff.



nje. On je tražio i našao “srednji put” koji izbjegava opasnosti obje krajnosti. Kako su se onda takvo kategoričko pobijanje i snažan protest protiv te dvije krajnosti mogli preobratiti u njihovo prihvaćanje? To je jednako zakučasta zagonetka kao i pretvaranje pālijskog kanona u priručnik iz čarobnjaštva. Bilo bi zanimljivo doznati kada je to Buddha “neke poučavao o egzistenciji sopstva” (str. 119), to jest, posve razvijenu doktrinu *ātmavāda* ili *satkāryadr̥ṣṭi*?

U mnogim je sustavima, drevnim i modernim, istočnim i zapadnim, stvarnost po sebi, srž stvarnosti, zamišljena kao nešto nespoznatljivo. Stoga je posve prirodno da se u sūtričkoj književnosti, gdje je prihvaćen stil popularnih rasprava, nalazi način da se na slušateljstvo putem šutnje ostavi dojam o mističkom karakteru apsoluta. Mahāyānske *sūtre* o apsolutu bez oklijevanja govore kao o “neizgovorivom”, “nespoznatljivom”, “neodredljivom”, itd. Dugačka rasprava o biti apsoluta nalazi se u *Vimalakīrti sūtri*. Pitanje se pretresalo sa svih strana i kada je Vimalakīrti napokon bio zamoljen da sažme izloženo on je zašutio, na što je *bodhisattva* Mañjuśrī rekao “bravo, bravo, ne-dvojstvo je doista iznad riječi”.<sup>1</sup>

Ta odlika nije ograničena samo na buddhističku književnost. Vedāntisti posežu za istim oruđem kada žele približiti transcendentalan karakter njihovoga *advaita-brahmana*. Śamkara govori o slučaju kada se pitanje o biti *brahmana* jednom prilikom tri puta uzastopce ponavljalo pri čemu ne bi uslijedio nikakav odgovor.<sup>2</sup> Na koncu, kada se postavilo pitanje “zašto ti ne odgovaraš?”, odgovor je glasio – “ja odgovaram (šutnjom), ali ti me ne razumiješ”. Može li se donijeti zaključak da Vimalakīrti kao i osobe o kojima govori Śamkara nisu imali nikakvo razumno mišljenje o apsolutu ili da su možda bili posve nezainteresirani i spremni odgovoriti baš onako kako bi pitatelj i želio, bilo na afirmativan bilo na negativan način?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Usp. Suzuki, *Mahāyāna*, str. 106–7.

<sup>2</sup> Ad. V. S. III, 2.17.

<sup>3</sup> Vasubandhu (*Ab. Kośa* V, 22) izvještava da je u Buddhino doba bilo pravilo dijalektike odgovarati šutnjom na ona pitanja koja su krivo postavljena, primjerice, na pitanja koja se odnose na svojstva nepostojećih stvari. Prof. H. Oldenberg ispravno primjećuje jednom drugom prigodom (*Upanishaden*, str. 133) “die eigenste Sprache dieser Mystik, wie aller Mystik, ist Schweigen”.

## VI. MJESTO KASNIJH ŠKOLA HĪNAYĀNE

M. de la Vallée Poussin smatra da je kako bi se izbjegle nejasnoće nužno izgraditi osnovne crte («un schéma d'ensemble») povijesti buddhizma i da se te osnove onda trebaju uskladiti s općim spoznajama koje imamo o povijesti drevne Indije<sup>1</sup>, a da će se pojedinačni detalji riješiti sami od sebe čim pronadu svoje mjesto u toj povijesnoj konturi (str. XX). Ta se shema po svemu sudeći sastoji od ovakvog slijeda umovanja: Na početku je postojala jednostavna vjera u dušu i besmrtnost i neko primitivno učenje neodredljiva karaktera, vjerojatno neka vrst tajnovite magije. Nakon toga je došlo neko miješno razdoblje kada se ta jednostavna vjera kontaminirala jednom zbrkanom ideologijom, što nam dopušta postaviti pitanje – nije li buddhizam toga razdoblja bio agnostičan? Na koncu je buddhizam primio jednu nadgradnju isprazne skolastike, pa tako sada imamo skolastičko razdoblje buddhizma kao i u slučaju kršćanstva u srednjovjekovnoj Europi.

Primitivna vjera, razdoblje agnosticizma i razdoblje skolastike – odmah nam je jasno otkuda je ta shema namišljena. Radi se o jednom pokušaju konstruiranja povijesti buddhizma po analogiji s poviješću Zapadne crkve.

Što primitivna vjera i pretpostavljeni agnosticizam predstavljaju već smo vidjeli.

A što je skolastika? Ona je ili (1) filozofija u službi religije ili (2) izrazita istančanost i artificijelnost u filozofijskim tvorbama. Rani ili kanonski buddhizam suprotan je kasnijem ili skolastičkom buddhizmu (str. 46).<sup>2</sup> To vodi pretpostavci da je škola, primjerice *vaibhāṣika*, koja je predstavljena u tom učenju nešto posve različito od ranih kanonskih škola. Ali zapravo su sljedbenici *vaibhāṣike* jedini nastavljači jedne od

<sup>1</sup> Ta opća konceptija povijesti Indije očitno je navedena uz implicirano mišljenje autora o društvenom okružju (str. 107) unutar kojega ništa osim tajnovite magije nije moglo niknuti, mišljenje koje on u potpunosti dijeli s prof. Keithom. Bilo bi zanimljivo čuti mišljenje obojice autora o okružju unutar kojega je ponikao Pānini (najveći indijski gramatičar, V–IV st. pr. n. e., op.p.), jedan od najvećih predstavnika ljudskoga duha!

<sup>2</sup> Ali na str. 128 M. de la V. Poussin spominje «nihilističku skolastiku» kao kanonsku skolastiku.



najstarijih škola, *sarvāstivāde*. Oni svoje ime izvode iz naslova jednog velikog komentara kanonskog djela ove škole, te slijede istu filozofiju kao i izvorna škola. Posve je drugačiji položaj druge škole, *sautrāntike*. To je doista nova škola koja možda malo i prethodi onoj značajnoj promjeni koja je dovela do cijepanja povijesti buddhizma na dva posve različita razdoblja. Stoga je bolje držati se stare podjele buddhizma na rani ili *hīnayānski* i kasniji ili *mahāyānski*, te prihvatiti postojanje jedne prijelazne škole, *sautrāntike*.<sup>1</sup>

Odmah pomislimo da je postojao znatan razvoj skolastike u ranom buddhizmu, no to je bila skolastika u drugom značenju. Budući da jednostavna vjera u besmrtnost duše nikada nije postojala, nemoguće je govoriti o tome da bi ona bila prožeta ili kontaminirana skolastikom. Rani buddhizam počinje od čvrste filozofijske ideje o konačnim stvarnostima (*dharma*). Neki od tih elemenata krajnje su umjetne tvorbe. Rani buddhisti i njihovi nastavljači, sljedbenici *vaibhāṣike*, poklonili su iznimnu pažnju toj unutarnjoj tendenciji ljudskoga uma da na razliku u stvarima zaključuje iz razlike u riječima. *Sautrāntike* su se najodlučnije suprotstavili toj tendenciji; oni su oštro lučili nominalne stvarnosti (*prajñaptisat*) od konačnih činjenica. Jednako nemilosrdno su odbacili listu elemenata koju su prihvatile škole ranoga buddhizma kao i *vaibhāṣike*. Te su elemente reducirali isključivo na listu obuhvatnih osjetilnih podataka i grubih podataka uma. Stoga je posve krivo da ih se stavi u isti koš s *vaibhāṣikama*. Ako ništa drugo, oni su bili anti-skolastički nastrojeni. Njihova se uloga može usporediti s ulogom Occamove britve u europskoj filozofiji. Moglo bi ih se čak prikladnije nazvati kritičkom školom, imenom koje njihovi nastavljači, škola *yogācāra-sautrāntika*, s punim pravom zaslužuje. Ali oni već pripadaju *mahāyāni*. Ako prihvatimo ugrubo da početak *mahāyāne* pada u prvo stoljeće n. e., a opadanje *hīnayāne* na sjeveru u peto stoljeće, imamo otprilike razdoblje od pet stotina godina kada su *mahāyāna* i *hīnayāna* živjele jedna uz drugu. Početak *sautrāntike* očito je vezan uz posrednu poziciju koju je ona

<sup>1</sup> Druga jedna prijelazna škola između *hīnayāne* i *mahāyāne* je takozvana škola *satya-siddhi* Harivarmana koja nam je poznata jedino iz kineskih izvora; usp. Yamakami Sogen, *System of Buddhist Thought*, str. 172ff (Calcutta, 1912), O. Rosenberg, *Problems*, str. 274.

imala između ekstremnih *mahāyānista*<sup>1</sup> i “učenjaka”. Borba koja je trajala pet stotina godina potom je skončala i ta se škola na koncu ujedinila sa sljedbenicima *mahāyāne* koji su pobijedili u bitci i s njima obrazovali hibridnu školu *yogācāra-sautrāntika*. Među konačnim stvarnostima iz ranijih lista koje je novi pokret, to jest i sljedbenici *mahāyāne* i *sautrāntike*, proglasio nominalnim, nalazimo i *nirvānu* (*nirodha*).

Odavno se zna da su škole *vaibhāṣika* i *sautrāntika* vodile raspravu o prirodi *nirvāne*. Prva je držala da je *nirvāna* nešto stvarno (*vastu*), dok je druga prigovarala da ona nije ništa stvarno po sebi, da je ona naprosto obustava svega života. Točno značenje tog problema može, naravno, biti procijenjeno jedino ako se ima uvid u složenu argumentaciju tih suprotstavljenih škola. Naše obavijesti o školi *vaibhāṣika* sada su mnogo obilnije, pa smo u stanju do u detalje slijediti argumentaciju koja je dovela do učenja o *nirvāni* kao realitetu. O drugoj školi, *sautrāntiki*, naše su obavijesti još uvijek posredne. Radovi ranih sljedbenika *sautrāntike*, Kumāralābhe, Śrīlābhe, Mahābhadante, Vasumitre i drugih, još uvijek su nedostupni. Vasubandhua možemo uzeti kao pripadnika kasnijeg razdoblja te škole kada se je počela stapati sa sljedbenicima *mahāyāne*. Međutim, dovoljno toga znamo da si dozvolimo povući definitivan zaključak o njihovom navodnom “pobijanju” *nirvāne* kao i o smislu njihova odgovora sljedbenicima *vaibhāṣike*.

M. de la V. Poussin smatra da su njegove pretpostavke o predkanonskom buddhizmu koji se sastojao od jednostavne vjere u besmrtnost i vježbanja *yoge*, kao i njegova interpretacija onih mjesta gdje se kaže da je Buddha na određena metafizička pitanja odgovorio šutnjom – da su obje te pretpostavke potvrđene mjestom koje su kasnije škole zauzele u pogledu *nirvāne* (str. 132). Kada se ona naziva “stvarnost”, on tvrdi da je to potvrda egzistencije (nekih pet stotina godina prije) te jednostavne vjere u besmrtnost koju je on, sličnom metodom, otkrio u ranom buddhizmu. U njegovoj knjizi (str. 136–48) nalazimo mnogo zanimljivi-

<sup>1</sup> I sam Vasubandhu to nagovještava; usp. moj rad *Soul Theory*, str. 852 i M. de la V. Poussinov prijevod IX P. 273. Vasubandhu koji je pristajao uz tu školu, kao i njegov učenik i nastavljač Dignāga već su sljedbenici *mahāyāne* te su dijelom prihvatili gledišta *vijñānavāde*. Sebe nazivaju sljedbenicima *vijñānavāde*, premda u bitnim pitanjima o apsolutnoj realnosti dijelom pristaju uz gledište *sautrāntike* (usp. *Nyāya-bindutīkātip̄p̄*, ur. B. B., str. 19).

vih detalja o bitci koja se odvijala između te dvije škole u petom stoljeću n. e., ali su nažalost smisao i značenje toga sukoba posve izmakli njegovoj pažnji. Taj je smisao posve suprotan onome što je mislio da ta bitka predstavlja. *Vaibhāṣīke* nisu smatrale da je *nirvāna* neka vrsta raja već da je poništenje svega života (*nirōdha*), bit *nirvāne*, stvarnost (*nirōdha-satya, vastu*), to jest materijalistička beživotna stvarnost. *Sautrāntike* su, s druge strane, prihvale egzistenciju Buddhina kozmičkog tijela (*dharmakāya*), to jest, pristali su uz mahāyānsku koncepciju koja se sastojala u poistovjećivanju *nirvāne* sa samim svijetom živoga. Stoga, baš kao pripadnici *mahāyāne*, oni pobijaju stvarnost *nirvāne* kao zasebnog elementa koji transcendirira svijet živoga. *Vaibhāṣīke* su zagovarale upravo to pobijanje stvarnosti tako materijalistički mišljenoga poništenja.

## VII. DVOSTRUKI KARAKTER APSOLUTA

S obzirom na *nirvānu*, apsolut, indijska je filozofija, kao uostalom i filozofija čovječanstva u širem smislu, u sebi razdvojena na dva posve oprečna gledišta. Apsolut je ili vječna smrt ili vječan život.<sup>1</sup> U prvom slučaju riječ je o materijalizmu, a u drugom o nekoj vrsti idealizma. Obje su ove teorije zastupljene u Indiji, kako u buddhizmu tako i u brahmanizmu. Na buddhističkoj je strani teorija o vječnoj smrti zastupljena u okviru ranoga buddhizma i u školi *vaibhāṣīka*, a na strani brahmanizma, kako će se vidjeti kasnije, u ranoj *nyāya-vaiśeṣīki*. Teoriju o vječnom životu na buddhističkoj strani predstavljaju *mahāyāna* i njezini prethodnici, a na brahmanskoj strani *vedānta, sāmkhya, yoga* i kasnija *nyāya*. *Nirvāna* je stvarnost (*dharmā, vastu*) u smislu materijalističke beživotne (*yasmin sati cetaso vimokṣah acetanah*)<sup>2</sup> stvarnosti u većini škola ranoga buddhizma i u školi *vaibhāṣīka*. Te su ško-

<sup>1</sup> U modernim popularnim djelima koja pišu o biologiji nalazim koncepciju beživotne *nirvāne* i sam termin koji se primjenjuje za opis onoga stanja svijeta koje će se dogoditi kada se iscrpe sve energije (entropija). Tu je pretpostavljen jedan biološki "Lusttrieb" i "Todestrieb". Prvi bi odgovarao *heyopādeya-hānopādāni*, a drugi *sarvam heyam* ili *sarvam dukkham*; usp. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (Beč, 1925), str. 52, 80.

<sup>2</sup> Usp. *Madhy*. VI, str. 525–9; usp. prijevod u DODATKU.

le također i ateističke jer Buddhu shvaćaju kao bitno ljudsko biće.<sup>1</sup> Takvu su stvarnost pobijale sve one škole koje su pristajale uz koncepciju božanskoga Buddhe, to jest mahāyānisti i njihovi prethodnici u okviru *hīnayāne*. Koncepcija Buddhina kozmičkoga tijela (*dharmā-kāya*) zajednička je svim mahāyānskim školama i prijelaznoj školi *sautrāntiki*. Prema modernom mongolskom načinu izražavanja, u *hīnayāni* vrhovni Buddha (*burhan-bagshi*) nema tijela, a u *mahāyāni*, a to stajalište podržava i *sautrāntika*, on ima tijelo i to uzvišeno (prije nego što je postao Buddha), veličanstveno i sveobuhvatno.

U pogledu stvarnosti idealiteta *nirvāne*, suprotstavljene su škole zauzele slijedeće stavove:

*Vaibhāṣīka* i ranije škole – i *samsāra* i *nirvāna* su stvarni.

*Madhyamaka* – i *samsāra* i *nirvāna* su nestvarni (pojedinačno nestvarni).

*Sautrāntika* – *samsāra* je stvarna, *nirvāna* je nestvarna (pojedinačno nestvarna).

*Yogācāra* ili *vijñānavāda* – *samsāra* je nestvarna, *nirvāna* je stvarna.

Smisao ove sheme bit će jasan iz prikaza argumenata koje navode svaka od pojedinih škola.

## VIII. VAIBHĀŚIKA

Kako je gore navedeno, sljedbenici ove škole predstavljaju nastavljače ranije škole *sarvāstivāde*, pa se ovdje mogu tretirati kao predstavnici ranoga buddhizma općenito. Njihove doktrine koje nas ovdje zanimaju jesu slijedeće: Egzistencija je dvostrukog karaktera – ili je prolazna i fenomenalna, ili je vječna i apsolutna. Oba dijela se potom analiziraju do svojih elemenata koji se razvrstavaju na elemente materije, duha i sile za fenomenalni dio, te elemente prostora i *nirvāne* za vječni karakter egzistencije. Elementi fenomenalnog života dijele se na prošlost, sadašnjost i budućnost koji se tretiraju kao realiteti; prošli i bu-

<sup>1</sup> To, naravno, ne znači da mu nisu pripisivane izuzetne nadprirodne moći, no on je ipak pripadao svijetu ljudi, *manuṣyaloka*.

drući elementi stvarni su kao i sadašnji. To dalje vodi do uspostave dva niza elemenata, jednog koji predstavlja njihovu vječnu prirodu (*dharma-svabhāva*) i drugog koji predstavlja njihovo trenutačno očitovanje u konkretnom životu (*dharma-lakṣana*).<sup>1</sup> Očito je da ta teorija sljedbenike *sarvāstivāde* dovodi veoma blizu sustavu *sāmkhye* koji pretpostavlja vječnu materiju i njezina trenutačna očitovanja.<sup>2</sup> Stoga su studenti posebno upozoreni da ne brkaju te dvije doktrine i da ne previđaju njihove razlike.<sup>3</sup> Kada se obustave sva očitovanja, kada se ugase sve sile, preostaje jedino beživotni preostatak. To je neosobna, vječna smrt i to je zasebni element, stvarnost, stvarnost elemenata u njihovom beživotnom stanju. Ta je stvarnost veoma slična stvarnosti neizdiferencirane materije (*prakṛti*) *sāmkhye*. Ona je vječna, apsolutna smrt.<sup>4</sup> Sljedbenici *sāmkhye* su bili dualisti, te su pored vječne materije prihvaćali i vječne duhovne principe, no ovo su posljednje, kao što je dobro poznato, buddhisti izričito negirali. Candrakīrti se osvrće na gledište *vaibhāṣike* na slijedeći način: “Ako je *nirvāna* stvarnost *per se* (*bhāva*), ona ne može biti puko ugasnuće. Naravno, rečeno je da se svijest gasi (*vimokṣa*) u *nirvāni*, kao što se i svjetlo gasi (kada se iscrpi gorivo), ali za nas ugašen život nije nikakav entitet (*bhāva*).” Na to (*vaibhāṣike*) uzvraćaju: “Ne smijete *nirvānu* shvaćati kao ugasnuće strasti (i života), nego morate reći da je entitet (*dharma*) koji se naziva *nirvāna* zapravo stvar u kojoj su strast i život ugašeni. Ugasnuće svjetla puki je primjer i on se mora interpretirati na način da ukaže na tu neživotnu stvar koja preostaje kada se ugasi svijest.”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Tu je teoriju o dvostrukom nizu elemenata veoma jasno analizirao O. Rosenberg u svojem djelu *Problems*; usp. IX i XVIII. Da je M. de la V. Poussin posvetio toj knjizi svu pažnju koju ona zaslužuje, nikada ne bi ustrajao u mišljenju da *nirvāna* škole *vaibhāṣika* predstavlja zapravo neku vrst raja. Sudeći prema njegovim površnim i nepravednim osvrtima na str. XXI, posve je krivo shvatio ovu iznimno značajnu knjigu.

<sup>2</sup> Usp. *Ab. Koṣa* V, 25 i moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 89.

<sup>3</sup> Kada ih se natjera da detaljnije opišu to beživotno stanje *dharma-svabhāve*, pripadnici *vaibhāṣike* priznavaju svoje neznanje o tome; *ibid.*, str. 75 i 90.

<sup>4</sup> Ili nešto posve neodredljivo, *nihsattāsattam nihsadasad nirasad avyaktam alin-gam pradhānam*, Y. S. Vyāsa II 19.

<sup>5</sup> *Yasmin sati cetaso vimokṣo (=nirodho) bhavati*, *ibid.*, 525.9; usp. prijevod u DO-DATKU.

Ne moramo se priklanjati mišljenju da je ta škola bila ateistička i da je izvorno pobijala stvarnost supstancijalne duše, dok su *mahāsaṅghike*, *vātsīputrīye*, *sautrāntike* i mahāyānisti tu stvarnost pobijali na jedan način, a prihvaćali na drugi. Stanje *nirvāne*, kako su ga zamišljali sljedbenici *vaibhāṣike*, u nekim je točkama podudarno s onim stanjem svemira za koje moderna znanost vjeruje da će nastati kada se iscrpe sve energije; energije će postojati, budući da je energija po sebi (usp. *dharma-svabhāva*) vječna, ali neće biti djelatne. Stanje u kojem su sve energije iscrpljene ne može biti duhovno.<sup>1</sup>

Naravno, jednostavni materijalizam poznajemo pod imenom *ucchedavāda* protiv koje je Buddha snažno dizao glas. No jednostavni materijalizam u Indiji, kao i drugdje, jest *nirvāna* po smrti (*dehohedo mokṣah*)<sup>2</sup> bez ikakve odmazde za počinjena djela u budućem životu. Složeni sustav svjetova kako ih je Buddha zamišljao, kroz koje su elementi koji tvore individualnu egzistenciju postupno, jedan za drugim, reducirani do stanja utihnulosti i ugasnuća sve dok se svi posve ne ugase u konačnoj *nirvāni* – nije ništa drugo negoli ostvarenje moralnoga zakona. Svjetovi su “proizvedeni” karmičkim zakonom koji odgovara koncepciji evolucije koja se odvija pod utjecajem nakupljenih moralnih zasluga.<sup>3</sup> Jednostavni materijalizam ne ostavlja nikakvog prostora za djelovanje toga zakona. Ali prema Buddhi ni vječni duhovni princip ne ostavlja prostora za njega. Moralni zakon kroz veoma dugi proces evolucije svijet živoga dovodi do stanja konačnoga mira gdje ne postoji život nego nešto beživotno, neživotno.<sup>4</sup> U tom smislu stajalište *vaibhāṣike* podsjeća na materijalizam moderne znanosti.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Europski mistici, naravno, svu raznolikost indijskih spekulacija o *nirvāni* stavljaju pod isti nazivnik, te tvrde da, premda negativna za naš razum, na emocionalnom se planu doista doživljava kao nešto pozitivno, “dem Gefühl nach ein Positivum stärker Form”; usp. Heiler, *op.cit.*, str. 41, prema R. Otto, *Das Heilige*.

<sup>2</sup> *Sarvadarśana*, str. 3 (B. Ind.).

<sup>3</sup> Usp. O. Rosenberg, *Problems* XVI.

<sup>4</sup> Sve reference koje M. de la V. Poussin navodi iz *Saṅghabhadre* i *Ab. Koṣe* II, 55 samo potvrđuju da je prema *vaibhāṣiki* *nirvāna* bila *vastu*, ali ne i živa ili duhovna.

<sup>5</sup> Prof. Anesaki, Nichiren (Cambridge, 1916), str. 137ff očito aludira na *vaibhāṣike* kada tvrdi da buddhizam uključuje materijalističku školu ili školu koju su njezini suparnici označili kao materijalističku. Kao kuriozitet može se ovdje spomenuti da kada su obrazovne vlasti novoformirane republike Buriat u Transbaikaliji pokrenule jednu antireligijsku kampanju, najprije su napali učenje o preporođanju u njegovom po-

## IX. SAUTRĀNTIKA

Ova je škola, kako je gore spomenuto, pokazivala posve druge tendencije. Poricali su da elementi prošlost i budućnost doista postoje u istom smislu kao što je postojala sadašnjost. Škola je zauzela prirodnije gledište. Prošlost jer ono što je postojalo, a budućnost ono što će postojati nakon što nije postojalo. Sljedbenici ove škole posljedično su pobijali dvostruki niz elemenata, vječnu bit i očitovanja, te su prihvatili jedino realnost tih očitovanja. *Nirvāna* je bila apsolutni kraj svih očitovanja, kraj strasti i života (*kleśa-janmanoh kṣayah*), bez ičega čemu bi bila suprotnost. Škola je izričito ustrajavala na činjenici da *nirvāna* znači jedino kraj životnoga toka bez ikakve beživotne supstancije (*dharma*) kao preostatka ili *substratuma* u kojemu bi se život pogasio. *Nirvāna* time gubi svoj materijalistički karakter. Pobijanje *sautrāntika* nije pobijanje *nirvāne* općenito, nije pobijanje nekog idealističkog apsoluta. Ne može postojati buddhizam bez *nirvāne* budući da bez *nirvāne* znači bez Buddhē. Ali *sautrāntike* se pobijali materijalističku *nirvānu* kao što su to činili svi mahāyānisti.

Izvorna djela *sautrāntika*, kako je već spomenuto, nisu nam još uvijek dostupna. Škola je vjerojatno uključivala raznovrsne filozofijske tvorbe. Kasnija se *sautrāntika* stopila s mahāyānistima sudjelujući tako u formiranju hibridnih škola *sautrāntika-yogācāra* i *madhyamika-sautrāntika*.<sup>1</sup> Sama ta činjenica pokazuje da su oni u bitnim pitanjima u pogledu *nirvāne* i Buddhē pristajali uz kasniji buddhizam te da se stoga mogu označiti kao prijelazna škola. Iz tibetskih izvora<sup>2</sup> znamo da su prihvatili učenje o *dharmakāyi*, to jest o božanskom Buddhi i već sama ta činjenica razrješava dvojbu budući da je ta dogma zajedničko obilježje svih mahāyānskih škola. Od njih se škola *sautrāntika* razlikovala u tome što su prihvaćali stvarnost fenomenalnog svijeta koji prema njima obuhvaća jedino osjetilne podatke, svijest i volju. Trenutne bljeskove, na što su

pularnom obliku, te su inzistirali na činjenici da moderna znanost zagovara materijalističko gledište o svemiru. Buddhistički rerdovnici, mahāyānisti, uzvratili su jednim pamfletom u kojem su razvili stajalište da materijalizam njima nije nepoznat, budući da su *vaibhāśike* tvrdile da nakon *nirvāne* svaki život zauvijek prestaje.

<sup>1</sup> Wassilief, Buddhism, str. 321ff.

<sup>2</sup> Ibid., str. 286.

ti entiteti bili svedeni, ipak su se zamišljali kao stvarne a ne kao prividne, i smatrali su da se oni posve iscrpljuju u *nirvāni*. Nisu prihvaćali ni monistički duhovni princip (*ālaya-vijñāna*) idealističkih mahāyānista, kao ni princip relativnosti (*śūnya-vāda*) sljedbenika *madhyamake*. Kakav je bio slijed njihove argumentacije znamo iz jednog djela Vasumitre o ranim školama.<sup>1</sup> Sam jer autor bio sljedbenik *sautrāntike*. Svoj je rad završio s nabranjem osnovnih principa škole koje su prihvaćali svi pripadnici škole. Tu nalazimo (pod br. 3) njihovo učenje da postoje dvije vrste elemenata (*skandha*). Osim onih koji su podložni posvećanjem ugasnuću u trenutku *nirvāne*, postoji i fina svijest koja opstaje nakon *nirvāne*, a čiji su spomenuti elementi tek očitovanja.<sup>2</sup> Ovdje imamo zametak *ālayavijñāne* škole *yogācāra*. Ako su *sautrāntike* kasnije prigovarali tom učenju, to su vjerojatno činili zato što je ono u sustavu *yogācāra* uključivalo ideju o prividnom karakteru izvanjskoga svijeta, dok su *sautrāntike* pristajali uz mišljenje o njegovom realitetu. U tom su smislu vjerojatno bili tek nastavljači *mahāsaṅghika*, to jest, pristajali su uz onu tendenciju koja se u ranom razdoblju očitovala među školama *hīnayāne* i predstavljala je protest protiv shvaćanja Buddhē kao bitno ljudskog bića i protiv teorije o njegovom konačnom nestanku u materijalističkoj *nirvāni*. Budući da je svaka mahāyānska škola *dharmakāyu* interpretirala u skladu sa svojim vlastitim filozofijskim idejama, i *sautrāntike* su taj pojam interpretirale kao personifikaciju njihove istančane svijesti.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Samaya-bheda-uparacana-cakra*, prvi put preveo Wassilief u svojoj knjizi *Buddhism*. Novi engleski prijevod s opširnim i veoma instruktivnim bilješkama J. Masuda objavio se u Asia Minor II, str. 1–78.

<sup>2</sup> To nam je poznato i iz tibetskih izvora; usp. Wassilief, op.cit., str. 273.

<sup>3</sup> Čini se tako da je prof. H. Kern, *Manual*, str. 123, bio u pravu kada je rekao da su "među starijim sektama *mahāsaṅghike* zastupale gledišta koja su bila u suglasju s *mahāyānom*". Također se čini očitim da su *vātsīputrīye* (*vajjīputtake*) svoju *pudgalavādu* utemeljili s jedinim ciljem da s filozofijske strane podrže doktrinu o nadnaravnom Buddhi koji preživljava (nakon ugasnuća, op.p.). To posredno dokazuje kako je primitivni Buddha morao biti izvorni filozof. Sam karakter argumenta *vātsīputrīya* u prilog *pudgale* (ličnosti, op.p.) je izuzetno sugestivan. *Pudgala* nije ni *dharma* – to nisu mogli podržavati – tako im je još svježije u sjećanju bilo učiteljevo pobijanje osobe – ali nije ni nešto različito od *dharme*. Već je u to vrijeme ona bila smatrana nečim neizrazivim. Da pobijanje *ātmana* nije bilo tako kategoričko, *vātsīputrīye* bi zacijelo iznašli neki drugi, no ne tako izokrenuti argument kako bi podržali svoju vjeru u nadnaravnoga Buddhu; usp. *Ab. Kośa* IX, i moju knjigu *Soul Theory*, str. 830.

## X. YOGĀCĀRA

To je bila idealistička škola koju je osnovao Āryasanga u IV–V stoljeću n. e.

Idealistička gledišta (*vijñāna-vāda*) pojavljivala su se u povijesti buddhističke filozofije nekoliko puta i na različitim mjestima. Imamo prije svega kanonska djela poput *Lankāvatārasūtre* i drugih koja su bila napisana prema uzoru na *upanišade* i to jednim stilom koji se izrazito opire svakoj određenosti.<sup>1</sup> A zatim nailazimo na tri sustava – Aśvaghošin, Āryasangin i Dignāgin. Kao mahāyānisti svi su oni monisti i vjeruju u Buddhino kozmičko tijelo. Ali u procesu ostvarenja te jedinstvene supstancije svi oni prihvaćaju egzistenciju jednog spremnika svijesti (*ālayavijñāna*) pored te beskonačne<sup>2</sup> svijesti (*citta=manas=vijñāna*) koja je bila prihvaćena u *hīnayāni*, i svi zajedno poriču stvarnost izvanjskoga svijeta. Oni tako sve elemente (*dharma*) *hīnayāne* reduciraju na moduse jednog jedinog principa svijesti. Aśvaghošin sustav u svim je bitnim točkama isti kao i sustav *madhyamake*, jedino što on prihvaća teoriju o “sve-očuvajućoj svijesti” (*ālaya-vijñāna*) kao stupnju u evoluciji “takvosti (*tathatā*) u kojoj je svijest probuđena”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> U *Lankāvatāri*, str. 182–86 (Tokyo, 1924) navedeno je više od dvadeset mišljenja o *nirvāni*. Prvo očito aludira na mišljenje hīnayānista, dok posljednje više podsjeća na školu *yogācāra*. Sva su ta mišljenja odbačena na temelju činjenice da je *nirvāna* neodredljiva. To je stajalište *madhyamake*. No očito je da većina rješenja koja se tamo navode nikada nisu ni postojala, a ona koja postoje formulirana su tako da ih je teško prepoznati. To je jedna čudna književna tvorba – Āryadevin komentar (preveo G. Tucci, *T'oung Pao* XXV, str. 16ff) prije nalikuje krivotvorini nekog neučenog pandita. I tibetski *Bstan-hgyur* također je pun, kako je to primijetio i Wassilief, krivotvorenih traktata koji su pripisivani Aśvaghoši, Nāgārjuni i Āryadevi. Posljednje rješenje, str. 184, I. 15ff, koje je u *sūtri* očito navedeno *pour la bonne bouche*, uopće nije otkriveno u navođenju komentara. Ta činjenica nije izmakla oštroumnom zapažanju E. Burnoufa, Uvod (2), str. 462, naime, da je to posljednje rješenje autor nekoć zastupao, premda je naizgled odbačeno. U članku G. Tuccia nisam naišao na nikakav osvrt na Burnoufov prijevod.

<sup>2</sup> Ta *vijñāna-skandha* nije ništa drugo negoli *nirvikalpaka jñāna*, a *samjñā skandha* ništa drugo negoli *savikalpaka jñāna* kako sam pokušao pokazati u svojoj knjizi *Central Conception of Buddhism*, str. 18–19. Tu je moju tezu sada potkrijepio Udayana, *Pariśuddhi.*, str. 213–14 (B. I.).

<sup>3</sup> Suzuki, op.cit., str. 151.

Škola *yogācāra* dijeli se na staru ili na sljedbenike Āryasange i na novu ili na sljedbenike Dignāge. Prvi<sup>1</sup> su uspostavili vlastita idealistička gledišta u pravcu nove interpretacije stare *abhidharme*. Āryasanga je sastavio mahāyānsku *abhidharmu*<sup>2</sup> gdje je broj elemenata (*dharma*) povećan sa 75 na 100. *Ālaya-vijñāna* ovdje je novi element, spremište, stvarni ambar gdje su pohranjena sjemena (*bīja*) svih budućih ideja kao i tragovi svih prošlih djela. To, međutim, nije apsolut. Ona pripada fenomenalnom dijelu egzistencije zato jer su ondje pohranjeni svi učinici (*vipāka*<sup>3</sup>) *karmana*. Taj spremnik svijesti u tom sustavu zauzima mjesto analogno primitivnoj tvari (*pradhāna*<sup>4</sup>) škole *sāmkhya*. Sve individualne predmete i ideje sljedbenici *sāmkhye* smatraju njezinim preinakama (*parināma*). Slično tome i škola *yogācāra* sve zasebne ideje smatra preinakama njihove svijesti-spremnika. To učenje predstavlja prikriveni povratak od teorije o toku mišljenja prema učenju o supstancijalnoj duši.<sup>5</sup> U bujici mišljenja svaki je prethodni trenutak svijesti uzrok narednomu. Taj odnos koji se naziva *samanantara-pratyaya* sada je zamijenjen odnosom spremnika svijesti (*ālaya*) i njezinih preinaka (*parināma*).<sup>6</sup>

No u sustavu *sāmkhye* primitivna tvar i njezine preinake bili su shvaćeni kao realiteti. Škola *yogācāra*, međutim, smatrala ih je nestvarnima. Od svojih prethodnika, sljedbenika *madhyamake*, preuzeli su teoriju relativnosti i posljedičnu nestvarnost (*śūnyatā-nihsvabhāvatā*) svake individualne egzistencije<sup>7</sup>, svake mnoštvenosti, s tom razlikom što su uveli različite stupnjeve te nestvarnosti. Prije svega, individualne ideje su bile nestvarne zato jer su bile logičke tvorbe (*parikalpita*) bez ika-

<sup>1</sup> Jasno izloženi Āryasangin sustav može se naći u *Trimśikā* Vasubandhua s komentarom Sthiramatiya (ur. Sylvain Lévi, Paris, 1925). Usp. Yamakami Sogen, op.cit., str. 210ff. Usp. A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, str. 242ff, gdje je navedena sva literatura. Navedena je još starija (treća) škola toga imena; usp. Wassilief, *Dharmatā*, str. 76.

<sup>2</sup> *Abhidharma-samuccaya*, *Bstan-hgyur*, vol. 32.

<sup>3</sup> Usp. *Trimśikā*, str. 18.21.

<sup>4</sup> Ibid., str. 36.9.

<sup>5</sup> Usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 35.

<sup>6</sup> *Trimśikā*, str. 34.5ff. To je gledište Sthiramatiya o *ālayi*. Nanda, Dignāga i Dharmapāla podržavali su druga gledišta; usp. Schiefner, *Tāranātha*, str. 301.

<sup>7</sup> Ibid., str. 41–2.



kve adekvatne stvarnosti koja bi im odgovarala u izvanjskome svijetu. To se nazivalo njihovom esencijalnom nestvarnošću (*lakṣana-nihsvabhāvatā*). No ipak su bile uvjetovano stvarne (*paratantra*<sup>1</sup>) u smislu da su bile podložne kauzalnom zakonu (*pratītya-samutpāda*).<sup>2</sup> To se nazivalo njihovom kauzalnom nestvarnošću ili relativnošću (*utpattinihsvabhāvatā*). One su barem pojedinačno bile nerealne dok god su bile utopljene u jedinstvenu stvarnost (*pariniṣpana*) apsoluta (*tathatā-dharmatā*). To se nazivalo njihovom apsolutnom nestvarnošću (*paramārtha-nihsvabhāvatā*<sup>3</sup>) kao individualnih entiteta. Bilo je to isto kao i njihova stvarnost u apsolutu, njihova stvarnost tako reći *sub specie aeternitatis*. Apsolut je tako postao imanentan fenomenalnom svijetu; nije bio ni različit, niti ne različit (*nānya nānanya*<sup>4</sup>). Kao skup individualnih ideja on je bio različit, ali promatran kao organska cjelina bio je identičan. To je bio duhovni apsolut (*citta-dharmatā*<sup>5</sup>), čista svijest, neizdiferenciran na subjekt i objekt (*grāhya-grāhakarāhita*<sup>6</sup>). On je bit stvarnosti (*dharmadhātu*) i zato je identičan s Buddhinim kozmičkim tijelom (*dharmakāya*)<sup>7</sup>. Na njega se mogu primijeniti svi oni brojni sinonimi koji su se upotrebljavali za određivanje te koncepcije u drugim školama.<sup>8</sup> Smatra se da yogin u svojoj mističkoj intuiciji posjeduje neposrednu spoznaju te neizdiferencirane čiste svijesti (*advayalakṣanam vijñapti-mātram*).<sup>9</sup>

U završnome poglavlju svoje *Abhidharmakośe* Vasubandhu spominje mahāyānsko stajalište da ni jedan zasebni element, hīnayānske *dharme*, ne posjeduje konačnu stvarnost.<sup>10</sup> U to vrijeme on odbacuje to stajalište, no kasnije pred kraj svoga dugoga života ipak konačno prihvaća idealističku teoriju svoga starijega brata Asange. Čini se da je i Asanga

<sup>1</sup> *Trimśikā*, str. 41–14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 41–18; usp. str. 16.16, *vijñānam pratītya-samutpannatvād dravyato 'sti*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 41.23–4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 40.6.

<sup>5</sup> *Trimśikā*, str. 42.16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 40.4.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 43.25.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 41.26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 42.20.

<sup>10</sup> Usp. Prijevod M. de la V. Poussina, IX, str. 273 i moju knjigu *Soul Theory*, str. 858.

u određenom razdoblju svoga života bio neodlučan u pogledu dva osnovna pravca na koja se je razdvojila *mahāyāna*.<sup>1</sup> No na kraju svoga puta obojica braće konačno pristaju uz uvjerenje da je univerzum jedna logička tvorba<sup>2</sup>, da su svi njegovi zasebni elementi relativni a ne stvarni u sebi samima, i da posjeduju jednu drugu stvarnost, *pariniṣpana*, stvarnost u apsolutu; oni su stvarni kada ih se promatra *sub specie aeternitatis*. Teorija o oslobođenju, o tom prijelazu iz *samsāre* u *nirvānu*, iz fenomenalnog svijeta u apsolut – ta najveća zagonetka indijskoga uma – pretrpjela je potpunu promjenu koja je zapravo bila posljedica promjene u ontologijskom gledištu. U *hīnayāni* gdje se kako smo mogli vidjeti i *samsāra* i *nirvāna* uzimaju kao stvarnosti, mistička je *yoga* bila jedan način i sredstvo za postizanje toga prijelaza iz jednoga u drugo. Konkretno iskustvo ekstaze u meditaciji navelo je buddhističke filozofe na pomisao da je *yoga* sposobna obustaviti neke osjetilne funkcije i razum. A budući da je svijet mišljen kao skup osjeta i osjetilnih podataka, činilo se logičnim prihvatiti mogućnost da je *yoga* sposobna obustaviti život univerzuma zauvijek.

Velika promjena koju je donijela *mahāyāna* sastojala se u mišljenju da je apsolut imanentan svijetu. Posljedično tome, nije bilo potrebe za pretvaranjem elemenata fenomenalnog svijeta u vječne elemente, *samskrta-dharme* u *asamskrta-dharme*, *samsāre* u *nirvānu*. Promjena se sastojala u promjeni aspekta. Mistička snaga *yoge* sada se prizivala ne da izazove promjenu u konstituciji univerzuma, nego da zamijeni pogrešne ideje neoplemenjenog čovječanstva jednom intuicijom upravljenom u ono što je apsolutno stvarno. Yoginu se svijet ukazivao u posve drugom aspektu; svaki zasebni predmet on je promatrao kao nestvarnog uzetog zasebno ali kao stvarnog *sub specie aeternitatis*. Za njega se elementi (*dharmā*) univerzuma nisu trebali preobraziti u vječne elemente; oni su sami već bili vječno «utihnuti».

Hīnayānska koncepcija zasebnih elemenata (*dharmi*) koji su djelatni u fenomenalnom životu, a utihnuli (*śānta*) ili ugašeni (*niruddha*) u

<sup>1</sup> Prema Tibetancima, od pet djela koja je sastavio Maitreya-Asanga neka su napisana sa stajališta *yogācāre*, neka sa stajališta *mādhyamika-svātantrike*, a jedno sa stajališta *mādyamika-prāsaṅgike*.

<sup>2</sup> *Trimśikā* XVII, *sarvam vijñaptimātrakam* i Sthiramati primjećuju (str. 35) da *sarvam* («sve», op.p.) uključuje i fenomenalni svijet i apsolut, *sarvam iti traidhātukam asamskrtam ca*.

*nirvāni*, prema školi *yogācāra* posve je suprotna razumu. Da su ti elementi stvarni, oni ne bi mogli posve nestati. Zato je posljedično tome rečeno da su oni oduvijek bili utišani, utišani ili ugašeni od početka (*ādiśānta*).<sup>1</sup> Smatrati ih djelatnim u transcendentnom smislu jest jedna obmana. U tom je smislu, moglo bi se dodati, *nirvāna* stvarna, a *samsāra* nestvarna.

U Dignāginom sustavu stara je *abhidharma* posve napuštena te zamijenjena logikom i epistemologijom. Dignāga je započeo s preoblikovanjem brahmanističke logike (*nyāya*), prilagođavajući ju buddhističkim idejama. Njegova analiza spoznaje imala je za posljedicu jednu koncepciju izrazito konkretnog i individualnog (*svalakṣana*), korijena ili, tako reći, diferencijala spoznaje, trenutačnosti (*kṣana*) u kojemu se egzistencija i spoznaja, objekt i subjekt stapaju.<sup>2</sup> Koncepcija ove idealističke škole u pogledu *nirvāne* može se razumjeti iz završnih Dharmakīrtijevih riječi djela «Istraživanje solipsizma»<sup>3</sup>. Na pitanje kako shvatiti sveznanje Buddhā koji predstavljaju utjelovljenje čiste svijesti neizdiferencirane na subjekt i objekt dan je odgovor da je «prodor Buddha u svaki postojeći predmet nešto neshvatljivo. To je u svakom smislu nešto što je s onu stranu izražajnih mogućnosti i pojmovnoga spoznavanja».

## XI. MADHYAMAKA

Sustav filozofije i dijalektike temelj je mahāyānske religije. Premda su se i drugi sustavi – realizam *sarvāstivāde* i idealizam *yogācāre* – proučavali u monističkim školama onih zemalja u kojim je ta religija

<sup>1</sup> Usp. *Mahāyānasūtrālamkāra*, ur. Sylvain Lévi, Paris, 1907, XI 51, prijevod, ibid. (Paris, 1911) «ils (les dharma) sont originellement en Paix e ten etat de Pari-Nirvāna». Usp. St. Schayer, *Die Erlösungslehren der Yogācāras nach dem Sūtrālamkāra des Asanga*, Z. für Indologie, II, 1. str. 99ff. Ideju da su svi elementi izvorno utišani (*śānta* = *nirvṛta*), vječno ugašeni, ideju koja dovodi do teorije o stvarnosti svega *sub specie aeternitatis*, jednako je tako izrazio i Nāgārjuna, *Madhyamaka-śāstra*, VII, 16 – *praṭītya yad yad bhavati tat tac chāntam svabhāvatah*.

<sup>2</sup> Veoma zanimljiva i prilično istančana rasprava između Candrakīrtija i Dignāge o trenutačnosti u kojoj se zbiva pretpostavljeno stapanje egzistencije i spoznaje, nalazi se u M. vr., str. 59ff, prijevod u DODATKU. Usp. moju knjigu *Buddhist Logic and Epistemology*, pogl. VII.

<sup>3</sup> *Samtānāntarasiddhi*, ur. Th. Stcherbatsky u B. B. i preveo na ruski.

cvjetala, sustav *madhyamaka* je ipak bio prihvaćen kao istinski temelj religioznih osjećaja mahāyānskih sljedbenika. Mora se prihvatiti da je *mahāyāna* bila doista jedna nova religija, tako radikalno drugačija od ranoga buddhizma da ona u istoj mjeri dijeli srodne nazore s kasnijom brahmanskom religijom kao i sa svojim vlastitim prethodnicima. Prof. O. Rosenberg naziva ju zasebnom «crkvom» i uspoređuje njezin položaj s rimskom katoličkom crkvom *versus* protestantizma.<sup>1</sup> Razlika je ovdje još izraženija budući da je ta nova religija morala stvoriti nove kanonske tekstove.

Nikada nije do kraja shvaćeno kakva je to radikalna promjena preoblikovala buddhističku crkvu kada je novi duh, koji je međutim već dugo vremena vrebao u njoj, došao do punog očitovanja u prvom stoljeću n. e. Kada vidimo jedno ateističko filozofijsko učenje o putu prema osobnom konačnom oslobođenju koje niječe egzistenciju duše i jednostavno štovanje uspomene na njegovog ljudskog utemeljitelja – kada vidimo to učenje na čije je mjesto došla velebna visoka crkva s vrhovnim bogom koji je okružen velikim panteonom i vojskom svetih bića, religija predanosti, ceremonijalna i klerikalna, čiji je ideal sveopće oslobođenje svih živih stvorenja, oslobođenje koje je omogućeno Buddhinom božanskom milošću kao i milošću *bodhisattvi*, oslobođenje koje nije poništenje egzistencije nego oslobođenje za vječni život – držimo da je posve opravdano vjerovati da povijest religija nikada nije svjedočila takvom slomu između novoga i starog<sup>2</sup>, premda su i jedni i drugi izvodili svoje podrijetlo iz istoga religijskog izvora.<sup>3</sup> Ipak, filozofijski su-

<sup>1</sup> O. Rosenberg, *Probleme der B. Philosophie*, XIX.

<sup>2</sup> Karakteristična je i činjenica da buddhistička umjetnost iz najstarijeg razdoblja Buddhu prikazuje u formi praznoga mjesta ili nekog simbola, dok ga kasnije prikazuje u božanskom liku apolonskoga tipa. Nasuprot mišljenju prof. Grunwedela (*Buddhistische Kunst*, prvo izdanje, str. 68), čini se da je jedino objašnjenje da je činjenici potpunog nestanka Buddha u *nirvāni* na taj način dan likovni izraz.

<sup>3</sup> Dvije su crkve imale miran suživot u istim manastirima zato jer su buddhisti veoma mudro uvijek uzimali u obzir ljudsku prirodu koja je ponekad sklonija jednostavnoj racionalističkoj «nižoj crkvi», dok je ponekad privučena moćnoj velikoj crkvi gdje se gaji predanost. Čovječanstvo su podijelili na porodice (*gotra*) od kojih neke po prirodi pripadaju obitelji «niže crkve» (*hīnayāna*=*hīnādhimukti*), a neke obitelji više crkve. Proces kojim su se postupno neki izvorno hīnayānski manastiri pretvarali u mahāyānske moramo zamisliti kao jedan proces uvećavanja. Obrazovni buddhistički manastiri, koji su usporedivi sa srednjovjekovnim univerzitetima, prošireni



stav koji se nalazi u temelju te nove religije obično se predstavlja kao ekstraman izraz i logička konzekvenca onoga pesimizma i skepticizma kojima je, smatra se, bio nadahnut rani buddhizam. Taj je sustav okarakteriziran kao «potpuni i čisti nihilizam», kao «legitimna logička posljedica principa koji se nalaze u temeljima buddhizma».<sup>1</sup> Buddhizam se optuživao da propagira učenje prema kojem su «sve naše ideje utemeljene na ne-entitetu ili na praznini».<sup>2</sup> On je predstavljen kao «negativizam koji radikalno prazni egzistenciju sve do krajnjih granica negacije»<sup>3</sup>, kao jedna doktrina čija je koncepcija stvarnosti bila koncepcija «apsolutnog ništavila».<sup>4</sup> Sljedbenike *madhyamake* se nazivalo najradikalnijim nihilistima koji su ikada postojali.<sup>5</sup> Kada se učenje uspoređivalo s *vedāntom*, tvrdilo se da u *vedānti* postoji pozitivna strana susta-

su zbog pridolazaka novih učenika koji su primili svoj vlastiti hram i tijelo redovnika proučavajući novu posebnu literaturu i provodeći poseban oblik štovanja. I danas možemo svjedočiti u Transbajkaliji prilivu redovnika, posebne literature i posebnog štovanja. Različite tipove buddhističkih manastira opisao je B. Baradiin u veoma instruktivnom radu, sada objavljenom u gradu Verchne-Oudingsk. Bio mi je dostupan u rukopisu kada sam posjetio taj grad 1925.

<sup>1</sup> H. Kern, *Manual*, str. 126; a *Barth Quarante ans*, I, str. 108; M. de la V. Pousin, *Bouddhisme*, str. 186.

<sup>2</sup> H. Jacobi, A. O. J. m XXXI, str. 1.

<sup>3</sup> M. Walleser, *Die B. Phil.* II, str. III, *Der altere Vedānta*, str. 44.

<sup>4</sup> A.B. Keith, op.cit., str. 237, 239, 247, 261, itd. Izlaganje prof. Keitha sadrži po mojem sudu ispravno stajalište, naime da je Nāgārjunina osnovna ideja bila pokazati kako intelekt «samoga sebe osuđuje kao neprimjerenog na jednak način kao što nalazi beznadne antinomije u svijetu iskustva». Kao što prof. Keith veoma dobro zna, Nāgārjuna nije jedini filozof koji je slijedio tu liniju argumentiranja. I mnogi drugi slavni ljudi su nastupali na isti način. Zašto bi onda osnovne Nāgārjunine zamisli bile «teške i nejasne»? (*ibid.*) Jednako je u pravu kada ukazuje na primitivnu, neizdiferenciranu stvarnost koja je poistovjećena s Buddhinim kozmičkim tijelom (*dharma-kāya*), kao na središnju koncepciju *mahāyāne*. On čak pronalazi (*ibid.*, str. 225) mnogo više stvarnosti i djelatnosti u toj koncepciji nego u apsolutu *vedānte* kojoj je tako slična. Kako sada ta gledišta usuglasiti sa protivnim mišljenjima samoga autora, primjericice na str. 265 gdje se tvrdi da je za Nāgārjuna svijet bio «apsolutno ništavilo», da je bio «posve nestvaran». Nije, međutim, na meni da objašnjavam. Pretpostavlja li prof. Keith da Nāgārjuna nije prihvaćao učenje o *dharmakāyi*, ili pak da ga je prihvatio ali nije do kraja shvatio njegove posljedice, ili pak da je «pozitivna strana *mahāyāne*» (str. 257) rezultat kasnijega razvoja koji je proizašao iz njegove negativne strane?

<sup>5</sup> I. Wach, *Mahāyāna*, str. 58.

va dok takvo što ne postoji u *madhyamaki*. Negacija u *madhyamaki* je predstavljena kao njezin «isključivi i konačni kraj» (*Selbstzweck*).<sup>1</sup>

Protivnici *mahāyāne* u Indiji sustav su opisivali na sličan način. Tako Kumārila optužuje sljedbenike *madhyamake* ne samo za nijekanje egzistencije izvanjskih predmeta, nego i za nijekanje realnosti naših ideja.<sup>2</sup> Vācaspatimišra je pun poštovanja prema buddhističkim logičarima, ali prema sljedbenicima *madhyamake* iskazuje izraziti prezir; naziva ih budalama<sup>3</sup> optužujući ih da spoznaju reduciraju na ništa.<sup>4</sup> Śamkara ih optužuje zato što odbacuju svaku logiku i zato što odbijaju da se suoče s njim. Položaj Śamkare je iznimno zanimljiv zato što je intimno posve suglasan sa sljedbenicima *madhyamake*, barem u osnovnim crtama, budući da zajedno s njima zastupa stajalište o stvarnosti Jednoga-bez-drugoga i o opsjeni mnoštva. No kao mrzitelj buddhizma Śamkara to nikada ne bi priznao. Zato o sljedbenicima *madhyamake* govori izrazito nepovoljno i to ne zato što «niječu egzistenciju naših ideja» ili zato što podržavaju «apsolutno ništavilo», nego zato što pobijaju mogućnost spoznaje apsoluta putem logičkih metoda (*pramāna*). Vācaspatimišra u djelu *Bhāmatī* ispravno interpretira taj problem osvrćući se na jedno mišljenje sljedbenika *madhyamake* naime da je logika nesposobna rješavati pitanja o problemima egzistencije ili ne-egzistencije. To mišljenje, kao što je dobro poznato, dijeli i Śamkara. On ne prihvaća autoritet logike kao sredstva za spoznaju apsoluta, nego smatra da je privilegija *vedānte* to što može bez logike, budući da iza sebe uvijek ima objavu (vedsku, op.p.) kao svoje posljednje utočište. Od svih svojih supar-

<sup>1</sup> M. Walleser, *Der altere Vedānta*, str. 42. «Selbstzweck» eksplicitno pobija Nāgārjuna u XXIV, 7 i na mnogim drugim mjestima.

<sup>2</sup> *Ślokavārttika, Nirālambanavāda*, 14. Zapravo su sljedbenici *madhyamake* pobijali valjanost *pramāna* (sredstva ili načini ispravne spoznaje, op.p.) smatrajući da su unutarnje i vanjsko korelativni pojmovi koji su besmisleni izvan toga odnosa; vidi dolje, str. 42.

<sup>3</sup> *Devānām-priya*, usp. *Tātp.-tikā*, str. 341.23, 469.9.

<sup>4</sup> *Ibid.* Ad N. S. IV 1.28 *sarva-śūnyatve khyātur abhāvāt khyāter abhāvah*. Vācaspati zna da oni pobijaju *abhāvu* (ne-biće, op.p.) na jednaki način i u istom smislu kao što pobijaju i *bhāvu* (biće, op.p.); usp. *Bhāmatī* ad V. S. II 2.32, *na ca nistatvataiva tattvam bhāvānām, tathā sati hi tattvābhāvah syāt, so 'pi ca vicāram nāsahata ity uktam bhavadbhīh*. On također zna da je preoblikovati neku stvar u *abhāvu* isto što i nekoj ne-stvarnosti pridati stvarnost, imati *vigrahavān abhāvah*, *ibid.* 389.22. No to ga ne sprječava od ponavljanja uobičajenih optužbi.

nika on zahtijeva da se pridržavaju strogih logičkih metoda.<sup>1</sup> Valja dodati da japanski učenjaci poput Suzukija, Anesakija, Yamakami Soga i drugih koji imaju neposredno znanje o tome što *mahāyāna* jest, nikada nisu počinili etiketiranje njezine filozofije kao nihilizma ili čistoga negativizma.

Sada ćemo se ukratko osvrnuti na glavna obilježja filozofije *hīnayāne* kako bi jasnije ukazali na radikalnu promjenu koju je izazvao novi duh *mahāyāne* te tako na koncu razjasnili cilj ili svrhu njezine filozofije.

## XII. HĪNAYĀNSKO UČENJE O KAUZALITETU

U prethodnom smo radu<sup>2</sup> rani buddhizam (*hīnayāna*) označili kao sustav metafizike koji je obuhvaćao analizu egzistencije na njezine sastavne dijelove i koji je postavio određeni broj konačnih činjenica (*dharma*). Bilo koja kombinacija tih činjenica predstavljala je tek nominalnu, ne i konačnu stvarnost. Supstancijalna duša bila je tako preinačena u bujicu neprekidno protičućih zasebnih trenutaka osjeta ili či-

<sup>1</sup> Usp. Deussen, *System des Vedānta*, str. 99; Śamkara ad. V. S. II 2.38. *Madhyama-ka* negira mogućnost logike, to jest diskurzivnog pojmovnog mišljenja, da uspostavi konačnu istinu. Na optužbe da čineći tako i sami pribjegavaju istoj toj logici, škola odgovara da je svakodnevna logika dovoljna da pokaže kako svi sustavi proturječe jedan drugom i kako se naše fundamentalne koncepcije ne opiru ispitivanju; usp. Vācaspati, *Tātparyatikā*, str. 249 – *avicārita-siddhāih pramānair itareṣām prāmānyam pratisidhyate*. To je identično stajalište onomu koje je s takvom beskonačnom profinjenošću i genijalnošću razvio Śrīharṣa u svojem djelu *Khandana-khanda-khādya* gdje otvoreno priznaje da postoji veoma mala razlika između buddhizma i *vedānte*, a što Śamkara veoma brižno prikriva. No u kasnijim radovima, primjerice, u *Vedānta-paribhāṣi* ili *Nyāyamakarandī*, navedene su različite *pramāne* kao dokaz za egzistenciju *brahmana*. Kada komentira mjesto V. S. II 2.28, napadajući buddhistički idealizam, Śamkara pribjegava argumentima koje bi upotrijebljavao najizvorniji realist. On tako ne navodi *svamatena*, nego *paramatam āśrītya*, metodu koja je veoma rasprostranjena među indijskim panditima (tradicionalnim učenjacima, op.p.). Deussenova interpretacija ove točke, op.cit., str. 260, koja nastoji dokazati *vyavahāra satyu* je nerazumljiva budući da buddhisti nikada nisu nijekali *vyavahāru* ili *samvrtti*. Nasuprot mišljenja M. Wallesera (*Der altere Vedānta*, str. 43) prema kojemu je mišljen objektivitet naših ideja, mora se istaknuti da buddhisti nisu pobijali *jñānākāru*. I Śamkara jasno izjavljuje da su u pitanju izvanjski predmeti, a ne ideje – *tasmād arthajñānāyor bhedah*.

<sup>2</sup> *Certral Conception of Buddhism*.

ste svijesti (*vijñāna*) koja je združena s trenutcima osjećaja, pojmovnog zamišljanja i volje (*vedanā-samjñā-samskāra*), itd. Tvar (*rūpa*) bila je zamišljena po istom principu, kao bujica trenutačnih bljeskova bez neke trajne stvari u podlozi, okarakterizirana neprodornošću, predstavljajući osjetila (*āyatana*, 1–5) i osjetilne podatke (*āyatana* 7–11). Svijet je tako postao poput kina. Kategorije supstancije, kvalitete i kretanja – zato jer trenutačni bljeskovi ne mogu posjedovati kretanju – bile su pobijane jedna za drugom, a prihvaćena je jedino stvarnost osjetilnih podataka i elemenata uma. Smatralo se da su sve te elementarne činjenice podložne kauzalnom zakonu. No, konceptija kauzaliteta bila je podešena naravi tih entiteta koji se nisu mogli ni mijenjati ni kretati, nego jedino pojavljivati i nestajati. Uzrokovanje se nazivalo nastajanje-usklađenom-zavisnošću (*pratītya-samutpāda*) ili zavisnom egzistencijom. Značenje termina je bilo da svaki trenutačni entitet nastaje ili zasnijava u usklađenosti s drugim momentima. Njegova je formula bila – “ako je ovo, onda se pojavljuje ono”.<sup>1</sup> Kauzalitet se tako zamišljao kao postojeći jedino između momenata, s time što je pojavljivanje svakog momenta usklađeno s pojavljivanjem brojnih drugih momenata. Strogo govoreći, nije uopće postojala nikakva uzročnost, nikakva stvar koja bi stvarala drugu. Nije moglo biti ni *cause efficiens* budući da jedan trenutačni entitet koji odmah nestaje ne može utjecati ni na jedan drugi entitet. Tako je formula bila pojačana s još jednom – “ni iz sebe (*causa materialis*), niz iz nečega drugog (*causa efficiens*), niti kombinacijom obojega ne nastaju entiteti”<sup>2</sup>; “entitet je usklađen, koordiniran, a ne stvarno proizveden”<sup>3</sup>. Pored tih trenutačnih entiteta<sup>4</sup> sustav dopušta po-

<sup>1</sup> Ista se formula nalazi u pālijskom kanonu (*Majjh*. II 2 itd.), u *Ab. Koṣi* III, 18 i *Madhy*. VI, str. 10. U kasnijem primjeru, *asmin sati idam bhavati, hrasve dīrgham yathā sati*, formula se očito odnosi na usklađivanje, a ne na uzrokovanje.

<sup>2</sup> *Samy*. II 113 i *Madhy*. kar. I. 1. XII.1.

<sup>3</sup> *Madhy*. vi. Str. 7 – *tat tat prāpya yad utpannam notpannam tat svabhāvatah; ibid.*, str. 375–6 – *paramārthato 'tyantānut-pādatvāt sarvadharmānām*.

<sup>4</sup> Ako ne griješim mnogo, to gledište o kauzalitetu, naime da ispravno govoreći zapravo ni ne postoji stvarni kauzalitet i da se taj pojam posve treba napustiti i zamijeniti ga zakonom koordinacije između trenutaka, nije posve strano modernoj znanosti i filozofiji; usp. B. Russell, “On the Notion of Cause”, u: *Mysticism and Logic*, str. 194. Buddhistička konceptija kauzaliteta bila bi tako ponešto slična konceptiji funkcije u matematici, “funktionelle Abhängigkeit”, takvom shvaćanju kauzaliteta kakvo su u Europi zastupali D’Alembert, Comte, Claude Bernard, Avenarius, E. Mach i dru-

stojanje vječnih nepromjenjivih elemenata, prostora i *nirvāne*, od kojih posljednji predstavlja neku neodređenu supstanciju (*dharma-svabhāva*) onih sila koje su bile djelatne u fenomenalnom životu, ali su sada iscrpljene i pretvorene u vječnu smrt. Tako su i fenomenalni svijet i ta vrst apsoluta, i *samsāra* i *nirvāna* bili zamišljeni kao realiteti koji su nekako međusobno povezani u jednu idealnu cjelinu (*sarvam*) posjedujući, kao kombinacija elemenata, samo nominalnu egzistenciju.<sup>1</sup>

### XIII. UČENJE PREOBLIKOVANO U MAHĀYĀNI

Sustav *madhyamake* započeo je s posve drugačijom koncepcijom stvarnosti. Stvarno je ono što posjeduje stvarnost po sebi samom (*svabhāva*), što nije nastalo djelovanjem uzroka (*akrtaka=asamskrta*), što ne ovisi o ničemu drugom (*paratra nirapekṣa*).<sup>2</sup> U *hīnayāni* su elementi, premda međusobno zavisni (*samskrta=pratītyasamutpanna*), bili stvarni (*vastu*). U *mahāyāni* su svi elementi, upravo zato što su međusobno zavisni, bili ne-stvarni (*śūnya=svabhāva-śūnya*).<sup>3</sup> U *hīnayāni* je svaka cjelina (*rāśi=avayavin*) zamišljena kao nominalna egzistencija (*prajñaptisat*) gdje su jedino dijelovi ili konačni elementi (*dharma*) stvarni (*vastu*). U *mahāyāni* su svi dijelovi ili elementi ne-stvarni (*śūnya*), a jedino je cjelina, to jest, cjelina cjeline (*dharma-tā=dharmakāya*) stvarna. Odredba stvarnosti (*tattva*) u *mahāyāni* je slijedeća: “neshvatljiva izvana, utihnula, neizdiferencirana riječima, nezahvatljiva pojmovima, ne-dvojstvena – to je bit stvarnosti.”<sup>4</sup> Zavisna egzistencija

gi; usp. osvrt na Eistera, *Handwörterbuch der Philosophie*, str. 338. Nadam se da ću uskoro posvetiti jedan poseban članak tome problemu.

<sup>1</sup> Usp. moju knjigu *Central Conceptions in Buddhism*, str. 6 i dolje, str. 54 bilj 6.

<sup>2</sup> *Madhy. kār.* XV. U nastavku reference označene romanskim brojevima odnosit će se na poglavlje i *kāriku* Nāgārjunina djela *Madhyamaka-śāstra*, a reference označene arapskim brojevima na Candrakīrtijev komentar B. B. IV.

<sup>3</sup> Jasno je da ovdje imamo koncepciju supstancije koja neovisno postoji što je vrlo dobro poznato studentima europske filozofije; usp. Spinozinu odredbu supstancije kao “quod in se est et per se conciptiur”. Ta je koncepcija dovela ili do utemeljenja teorije o *harmonia generaliter stablits*, kako bi se objasnila međusobna zavisnost monada, ili do gledišta da postoji jedna jedina supstancija. Posljednje gledište preuzela je *mahāyāna*, a ono prijašnje *hīnayāna*, gdje je sklad među monadama utemeljen putem zakona *karmāna* kao jednom posebnom silom (*samskāra*).

<sup>4</sup> Ibid., XVIII, 9.

nije stvarna egzistencija, kao što ni pozajmljeni novac nije pravo bogatstvo.<sup>1</sup> Teorija da svaka istinska egzistencija može trajati jedino za trenutak budući da dva momenta već uključuju sintezu bila je napuštena<sup>2</sup> kao što je i koncepcija o trenutačnosti entiteta (*kṣana*), tako karakteristična za druge buddhističke škole proglašena neopravdanom (*asiddha*) i nesposobnom da se odupre kritici.<sup>3</sup> U *hīnayāni* je individua (*pudgala*), sopstvo (*ātman*) bila rastavljena na svoje sastavne elemente (*skandha-āyatana-dhātavah=anātman*); nije postojala stvarna osoba (*pudgala-nairātmya*), nego tek nakupina bljeskajućih sila (*samskāra-samūha*). Nasuprot tome u *mahāyāni* imamo nijekanje stvarnih elemenata (*dharma-nairātmya*) i prihvaćanje cjeline u smislu apsolutne cjeline (*dharma-kāya*).<sup>4</sup> Jednom riječju, u *hīnayāni* imamo radikalni pluralizam koji se u *mahāyāni* međutim preobličio u radikalni monizam.

### XIV. UČENJE O RELATIVNOSTI

U *mahāyāni* smo tako suočeni s novom interpretacijom staroga buddhističkog principa nastajanja-usklađenom-zavisnošću elemenata (*dharma-mānām pratītya-sam-utpāda*). Sada je objavljeno da se ništa što je zavisno ili što je u nekom odnosu ne može smatrati konačnom stvarnošću. Ta je ideja dovedena do svojih krajnjih konzekvenci. Prema *hīnayāni*, egzistencija je podijeljena na uvjetovanu i neuvjetovanu (*samskrta* i *asamskrta*), s tim da su oba ta njezina pola stvarna. Ni jedan se od njih

<sup>1</sup> Ibid., str. 263.3. *Kālika-āyācitakam*.

<sup>2</sup> Ibid., str. 173–9, 545–13, 147–4.

<sup>3</sup> Ibid., str. 547.1.

<sup>4</sup> Premda sljedbenici *hīnayāne* snažno ističu stvarnost elemenata (*dharma*) kao jedinu, ipak je nagoviješten i značaj cjeline u koncepciji *sarvam* (usp. dolje, str. 54), kao i u koncepciji općega kauzaliteta. Pod izrazom *kāraṇa-hetu* zamišljena je neka vrst kauzaliteta putem kojega je svaki moment stvarnosti uvjetovan, ništa manje nego što je uvjetovan cijeli univerzum. To je izraženo na slijedeći način (*Ab. Kośa* II, 50) – *svato'nye (sarve dharmāh) kāraṇa-hetuh*, to jest element ili trenutak ne može biti svoj vlastiti uzrok, nego su svi drugi elementi, to jest cijeli univerzum, s njim u nekom posrednom ili neposrednom kauzalnom odnosu. Budući da su tri vremena (*ad-hvan*), to jest svi budući i svi prošli trenutci uključeni u koncepciju “svi elementi”, *sarve dharmāh*, postaje jasno da iako se svijet za *hīnayānu* pojavljuje razlučiv na čestice, tu je nagoviještena i ideja svijeta kao logičkog kontinuiteta. U *mahāyāni* ta ideja definitivno postaje prihvaćenom.

sada više ne smatra konačnom stvarnošću i oba su podvedena pod više jedinstvo relativnosti. Središnja koncepcija ranoga buddhizma je ideja o mnoštvu konačnih elemenata (*dharmi*). Središnja koncepcija *mahāyāne* je njihova relativnost (*śūnyatā*). Sami buddhisti tvrde da su ideje o konačnim elementima (*skandha-āyatana-dhātavaḥ*), o njihovoj međuzavisnosti (*pratītya-samutpāda*) i o «četiri istine plemenitih» prihvaćene i u *hīnayāni* i u *mahāyāni*. Ali u prvoj se školi ti elementi odnose na stvarnost zasebnih elemenata, a u drugoj se interpretiraju u smislu relativnosti ili ne-stvarnosti.<sup>1</sup>

Budući da termin «relativan» upotrebljavamo kod opisa činjenice da se stvar može identificirati jedino ako se navedu njezini odnosi s nečim drugim dok naprotiv bez tih odnosa postaje posve besmislena, a što u isto vrijeme implicira i tvrdnju da je spomenuta stvar nestvarna, riječ *śūnya* posve sigurno možemo prevesti s relativan ili kontigentan, a riječ *śūnyatā* s relativnost ili kontigentnost.<sup>2</sup> To je u svakom slučaju bolje nego riječ prevesti s «prazan», koje značenje termin ima u uobičajenoj upotrebi, ali ne i kao tehnički termin u filozofiji. Da je termin *śūnya* u *mahāyāni* sinoniman sa zavisnom egzistencijom (*pratītya-samutpāda*) i da ne znači nešto prazno, nego nešto «lišeno» neovisne stvarnosti (*svabhāva-śūnya*) uz implikaciju da ništa izvan cjeline ne posjeduje neovisnu stvar-

<sup>1</sup> Zametak ideje da elementi egzistencije, zato jer su međusobno zavisni, nisu stvarni može se naći na nekim mjestima unutar pālijskog kanona. I sam Candrakīrti to prihvaća (*Mādhy. avat.*, str. 22.15ff B. B. IX). No to nije u nesuglasju s činjenicom da je *hīnayāna* sustav radikalnog pluralizma; sve *dharme*, čak i *nirvāna*, jesu *vastu*, dok *mahāyāna* predstavlja monistički sustav (*advaya-niṣprapañca*). Bilo bi posve nemoguće *hīnayānu* smatrati sustavom *advaita*. No, ako se sustav *madhyamake* karakterizira kao negativizam, a sve što je negativno stavi se pod istu kapu, onda nije teško pronaći u *Majjhima nikāyi* (1.1.) posve razvijenu *prajñā-pāramitu* i smatrati da «es iste ine Irrtum anozunchmen, in alten Buddhismus seietwas anderes als Negativismus gelehrt worden», kao što je to učinio prof. B. Otto Franke; usp. *Ernst Kuhn Memorial Volume*, str. 332ff (München, 1916). Isto je tako teško reći što točno znači tvrdnja M. de la V. Poussina da je «u pālijskom kanonu u znatnoj mjeri prisutna filozofija *madhyamake* (E. R. E. VIII, str. 334)»

<sup>2</sup> Pojam relativnosti uzet je tako u svom uopćenom smislu, kao što ga i Aristotel upotrebljava u *Metafizici*, gdje se *ad aliquid* ne tretira tek kao jedna među mnogim određenim kategorijama, nego kao ona koja je prisutna u svim kategorijama (usp. G. Grote, *Aristotle*, ur. Bain., str 88.), i premda ne smatra da je ono što je relativno isto-vremeno i nestvarno, ipak ga tretira kao *ens* na najvišem stupnju (ibid., str. 85). Pitanje je li *ens* sam po sebi relativan ostavlja neriješenim.

nost i uz daljnju implikaciju da se cjelina ne može formulirati pojmovno ili govorom (*niṣprapañca*) budući da se na taj način može jedino raspolutiti (*vikalpa*) stvarnost, a nikada ju neposredno zahvatiti – to je potvrđeno mnoštvom činjenica u okviru mahāyānske književnosti.<sup>1</sup> Najustrajnije se inzistira na činjenici da taj termin nikada ne znači matematičku prazninu ili jednostavno ne-postojanje. One koji pretpostavljaju da *śūnya* znači prazninu, njih se smatralo da su krivo shvatili termin; nisu razumjeli svrhu zbog koje je taj termin bio uveden.<sup>2</sup> «Mi smo relativisti, mi nismo negativisti» – inzistira Candrakīrti.<sup>3</sup> Temeljni tekst *madhyamake* započinje s nečim nalik himni u čast Zavisnoga nastajanja ili Relativnosti:

Savršenog Buddhu, prvog među svim  
učiteljima ja pozdravljam!

On je objavio načelo relativnosti,  
Načelo da ništa (u univerzumu)  
ne može nestati,

Niti se išta novo pojaviti,  
Ništa nema kraj,  
Nit postoji išta vječno,  
Ništa nije identično (sa samim sobom),  
Nit postoji išta različito,  
Ništa se ne kreće, ni amo, ni tamo.  
To je (*nirvāna*), blažena utihnulost,  
Svakog (mogućeg) mnoštva.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ibid. 491.1. – *niravaśeṣa-prapañca-upaśamārtham śūnyatā upadiśyate*; XXIV, 18 – *yah pratītya-samutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe*; str. 503, 12 – *yo 'yam pratītya-samutpādo hetupratyayān apekṣya rūpa-vijñānādīnām prādur-bhāvah sa svabhāvena anutpadah... sā śūnyatā*; str. 504, 3 – *yah pratītya-adhīnah sa śūnya uktah*; 403, 1 – *aśūnyam-apratītya-samutpannam*; str. 591, 6 – *iha sarva-bhāvānām-pratītya-samutpannatvācchūnyatvam sakalena śāstrena pratipādītam*, itd., itd.

<sup>2</sup> Ibid., XXIV 7, str. 490. 11 *na cābi śūnyatāyām yat prayojanam tad vijānāsi*.

<sup>3</sup> Ibid., str. 368.7

<sup>4</sup> M. vr. str. 11.13.

XV. STVARNI VJEČNI BUDDHA SPOZNAT  
MISTIČKOM INTUICIJOM

Primjenjujući tu metodu na hīnayānsku koncepciju utihnulog Buddhē koji ipak predstavlja vječnu beživotnu supstanciju (*svabhāva* ili *dharma*), Nāgārjuna glatko odbija stvarnost potonje bez obzira na osjećaje poštovanja koje je ta ideja morala izazivati. U *hīnayāni* je Buddha shvaćen kao konačni cilj svjetskoga zbivanja koje se ostvaruje u neprekidnom toku egzistencije (*bhāva-samtati*).<sup>1</sup> On može uistinu postojati dok god postoji to zbivanje: ali nemoguća je neovisna egzistencija bilo jednog bilo drugog jer se kao međuzavisni nalaze u odnosu, pa stoga nisu apsolutno stvarni. Kao što čovjek koji ima bolesne oči vidi na nebu dva mjeseca, jednako tako i neiskorjenjivo neznanje čovječanstva udvaja svaku realnost. Jedino neznanje<sup>2</sup> može zamisliti da hīnayānski Buddha posjeduje stvarnu egzistenciju po sebi.<sup>3</sup> Nikada nisu Buddhē obznanile da bilo oni sami bilo njihovi elementi doista postoje.<sup>4</sup> No, naravno, za neprofinjenog običnog čovjeka hīnayānski Buddha nije lišen barem nekakve egzistencije. Ne mogavši podnijeti lavlju riku relativnosti<sup>5</sup>, hīnayānist, čovjek bijednoga oduševljenja<sup>6</sup>, bježi poput antilope u tamnu šumu realizma. No, mahāyānističko pobijanje ne znači da se mora odustati<sup>7</sup> od svake nade za oslobođenjem zato jer taj Buddha koji je s onu stranu svakog mogućeg određenja (*niṣprapañca*) nije zanijekan<sup>8</sup>. Kada mahāyānist tvrdi da Buddha, kako je shvaćen u *hīnayāni*, nije apsolutno stvaran (*niḥsvabhāva*), ako želi izreći cijelu istinu (*aviparītārtha*) onda mora priznati<sup>9</sup> da takvo što čak ne može ni izjaviti. Striktno govoreći, ne može tvrditi ni da je Buddha odnosan ni da je ne-odnosan, ni da je oboje istovremeno, niti da nije (oboje istovremeno,

<sup>1</sup> Ibid., str. 432ff.

<sup>2</sup> Ibid., str. 432.10.

<sup>3</sup> Hīnayānski Buddha nije stvaran, ona nema *svabhāvu*; usp. XXVII 2.4, 16, dok mahāyānski Buddha posjeduje *svabhāvu*. Sinonim za *dharma-kāya* je *svabhāva-kāya*.

<sup>4</sup> Ibid., str. 443.2; usp. XXV 24.

<sup>5</sup> Ibid., 442.13

<sup>6</sup> *svādhimukti-daridra*, ibid., str. 443.1.

<sup>7</sup> Ibid., str. 442.13.

<sup>8</sup> Ibid., str. 443.11.

<sup>9</sup> Ibid., str. 443.13.

op.p.).<sup>1</sup> I takva su obilježja tek konvencionalna (*prajñapti*). To su podmetnuta obilježja (*āropitavyavahārah*).<sup>2</sup> Istinski se Buddha mora motriti neposredno, putem intuicije. Oprezna pitanja, nemogućnost odgovora na pitanja da li je svijet konačan ili beskonačan, da li Buddha preživljava nakon *nirvāne*, odnose se jedino na tu nemogućnost bilo kakvog određenja.<sup>3</sup> Ako se ustraje u tome da Buddha postoji, mora se dopustiti da nakon *nirvāne* ne postoji nitko.<sup>4</sup> Ali ako se shvati relativnost te koncepcije, nikada se neće pojaviti pitanje o njegovoj egzistenciji. Buddha je utihnuto po prirodi i onkraj je svakog mogućeg određenja.<sup>5</sup> Oni koji ga pokušavaju udvajati kao vječnog ili ne-vječnog, postojećeg ili nepostojećeg, relativnog ili nerelativnog, sveznajućeg ili ne-sveznajućeg, zavedeni su pukim riječima.<sup>6</sup> Oni ne posjeduju neposrednu intuiciju (*na paśyanti*) apsolutnog Buddhē.<sup>7</sup> Kao što čovjek koji je slijep od rođenja ne može vidjeti sunce<sup>8</sup>, isto je i s ljudima obuzetim konvencionalnim pojmovima; oni ne motre Buddhē neposredno, nego ga želi pojmovno razlučivati (*prapañcayanti*). Jedino ga takvi ne mogu vidjeti neposredno (*aparokṣa-vartin*)<sup>9</sup>. Buddhē se mora zamisliti kao kozmički poredak (*dharmatas*); njegovo je tijelo kozmos (*dharmatā*). Bit je kozmosa neshvatljiva, nemoguće je pojmovno doznati što kozmos zapravo jest.<sup>10</sup> Stvarnost Buddhē je stvarnost univerzuma, i sve dok Buddha ne posjeduje neku zasebnu stvarnost (*niḥsvabhāva*), ne može ju odvojeno od njega posjedovati ni univerzum. Kada prosijavaju kroz princip relativnosti, svi elementi egzistencije postaju sjajni.<sup>10</sup> Svi silni miliju-

<sup>1</sup> Ibid., str. 444.4.

<sup>2</sup> Ibid., str. XXII.12.

<sup>3</sup> Ibid., str. XXII.14.

<sup>4</sup> Ibid., str. 448.1.

<sup>5</sup> Ibid., str. XXII.15.

<sup>6</sup> Ibid., str. 448.10.

<sup>7</sup> Ibid., str. 448.10.

<sup>8</sup> Ibid., str. 448.9. Takvu je odredbu osjetilne zamjedbe, *pratyakṣam aparokṣam* (*artha*, ne *jñāna*), Candrakīrti suprotstavio Dignāginov odredbi *pratyakṣam kalpanā-podham*; usp. M. vr., str. 71.10. Kasnije su tu odredbu prihvatili sljedbenici *vedānte* (usp. *Vedāntaparibhāṣā*) kao i drugi; za *brahman*, apsolut, se tako kaže da može biti spoznat osjetilnom zamjedbom, putem *pratyakṣe*.

<sup>9</sup> Ibid., str. 448.15.

<sup>10</sup> *Prakṛti-prabhāśvarāh sarvadharmāh prajñāpāramitā-parisuddhyā*, ibid., str. 444.9.



ni egzistencija (*bhūtakoti*) moraju se predočiti kao Buddhino tijelo koje je u njima očitovano. To je relativnost, vrhunac mudrosti (*prajñāpāramitā*).<sup>1</sup>

## XVI. NOVA KONCEPCIJA NIRVĀNE

Prostor i ona vrsta vječne smrti koja je nazvana *nirvānom* ušli su u listu konačnih stvarnosti ranoga buddhizma i *vaibhāṣike* na temelju činjenice što oni posjeduju obilježje (*dharma*), stvarnost (*vastu*), individualnost (*svalakṣana*) i egzistenciju (*bhāva*) po sebi samima (*svabhāva*), budući da se se uklapali u ondašnju odredbu stvarnosti (*svabhāva-dhāranād dharmāh*). Ta su dva entiteta pobijali pripadnici škole *sautrāntika* smatrajući da oni ne posjeduju nikakvu sličnu zasebnu stvarnost. Pobijali su ih i sljedbenici *madhyamake* zbog nove odredbe stvarnosti (*anapekṣah svabhāvah*). To je novo oružje *sautrāntike* bilo mnogo učinkovitije od Occamove britve, posebno kada su ga s nepokolebljivom odlučnošću upotrebljavali sljedbenici *madhyamake*. Njihova konceptija relativnosti (*śūnyatā*) pokrivala je baš sve – sve uvjetovane kao i vječne elemente s popisa *vaibhāṣike*. Doista ideja apsoluta postaje besmislena ako se nema što postaviti nasuprot njega.<sup>2</sup> On tada gubi svu svoju individualnost ili realnost (*svabhāva*). I *vice versa*, fenomenalno prestaje biti fenomenalno ako ne postoji ništa ne-fenomenalno kojemu se suprotstavlja. S tom novom interpretacijom principa relativnosti (*pratītya-samutpādaśūnya*), hīnayānski apsolut postaje jednako relativan kao i svi drugi noseći principi toga sustava.

Prilično dalekosežne posljedice proizašle su iz tog novoprihvaćenog principa. Cijela građevina ranog buddhizma bila je potkopana i urušena. *Nirvāna* hīnayānista, njihov Buddha, njihova ontologija i moralna filozofija, njihove konceptije stvarnosti i uzrokovanja bili su posve odbačeni zajedno s idejom o konačnoj stvarnosti osjetila i osjetilnih podataka (*rūpa*), svijesti (*citta-caitta*) i svim njihovim elementima tvari, duha i sila. “Nigdje i nikada – kaže Candrakīrti – Buddhē nisu propovijedale

<sup>1</sup> *Tathāgata-kāyo bhūta-koti-prabhāvito draṣṭavyo yad uta prajñā-pāramitā, Aṣṭas.*, 94–14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. VII. 33.

stvarnost duha ili tih hīnayānskih elemenata.”<sup>1</sup> Cijela ta građevina koju su pomno gradile škole ranoga buddhizma morala je biti napuštena s jedinom iznimkom principa međuzavisnog nastajanja (*pratītya-samutpāda*) u njegovoj novoj interpretaciji kao relativnost (*śūnyatā*). Osnovni tekst škole posvećuje poglavlje svakoj bitnoj sastavnici građevine ranoga buddhizma, te ju uništava istim oružjem budući da je sve što je relativno istovremeno i pogrešno, prolazno i iluzorno.

Uspjehu *mahāyāne* u mnogome je pridonio i prekrasan stil kojim je Nāgārjuna izrazio svoje slavne aforizme. Ipak, ponešto jednolična metoda putem koje on na sve konceptije *hīnayāne* primenjuje istu destruktivnu dijalektiku, nikada ne prestaje biti zanimljiva, oštra, zbunjujuća, a ponekad i drska. I ta metoda beskrajnoga ponavljanja iste ideje, premda u drugačijim odnosima, zadivljuje učenike silnom, sveobuhvatnom važnošću principa relativnosti. U tibetskoj verziji, zahvaljujući monosilabičkoj preciznosti toga divnog jezika, aforizmi postaju, ako je to uopće moguće, još izražajniji nego u izvorniku, te se sve do danas proučavaju u redovničkim školama i naizust ponavljaju s radosnim udivljenjem redovnika. Ponekad se nadavao i užas uslijed ustrajnog i nepopustljivog pobijanja svega, čak i najpoštovanijih i najnegovanijih pojmova *hīnayāne*. “Što da radimo – pita se Āryadeva, drugi utemeljitelj doktrine – kada ništa ne postoji.”<sup>2</sup> “Čak i samo ime učenja izaziva užas.”<sup>3</sup>

Međutim, jedino se hīnayānisti i svi pluralisti općenito trebaju bojati Nāgārjunine dijalektike.<sup>4</sup> On ne napada nego odobrava ideju Buddhina kozmičkoga tijela. On uzdiže princip relativnosti i putem njega uništava svaki pluralizam jedino kako bi očistio tlo i uspostavio na njemu jedinstvenu, neodredljivu (*anirvacanīya*) bit bića, jednog-bez-drugog. Prema principu monističke filozofije koji se ustrajno primjenjuje, svi ostali entiteti posjeduju tek drugorazrednu, kontigentnu stvarnost; oni su pozajmljeni novac.

<sup>1</sup> *Ibid.*, str. 443.2.

<sup>2</sup> P. L. Vaidya, *Catuhśataka*, Paris, 1923. Kar. 184.

<sup>3</sup> *Ibid.* Kar. 289.

<sup>4</sup> Čini se da je i prof. H. Kern, *Manual*, str. 127 bio užasnut. On izjavljuje, što zvuči poput iskrene zabrinutosti, “ne postoji rođenje, ne postoji *nirvāna!*, itd.”, i za tu strahotu on optužuje “principe koji leže u podlozi staroga buddhizma”.

Ta se je jedinstvena stvarnost, premda prema odredbi neizraziva (*anirvacanīya*), karakterizirala na najrazličitije načine, primjerice, kao “element elemenata” (*dharmānām dharmatā*) ili (*dharmadhātu*), kao njihova relativnost (*sūnyatā*), kao “tostvo” (*idamtā*), kao njihov “odnos prema tostvu” (*idampratyayatā*), kao “takvost” (*tathatā*), kao “takvost egzistencije” (*bhūta-tathatā*), kao rodica Blagoslovljenog (*tathāgata-garbha*) i konačno, kao “kozmičko tijelo Blagoslovljenog”, kao Buddha na *dharmakāya*.<sup>1</sup> U ovom posljednjem određenju jedinstvena esencija univerzuma postaje personificirana i štovana pod imenima Vairocana, Amitābha, božica Tārā i drugim kao višnji Bog. Buddhizam u isto vrijeme postaje panteističan i monoteističan ili, prema prof. M. Anesakiju, kozmoteističan.<sup>2</sup>

Buddha i *nirvāna* su različita imena za istu stvar. No Nāgārjuna raspravlja tu istu stvar pod četiri ili pet različitih poglavlja. Njegov je zadatak pokazati da kako god bilo verbalno označavanje (*prapañca=vāk*)<sup>3</sup>, s koje se god strane motri problem apsoluta, rezultat je uvijek isti.<sup>4</sup> Ako fenomenalni svijet nije stvaran, ne može imati ni stvaran kraj.<sup>5</sup> Pretpostaviti da je fenomenalni svijet stvarno postojao prije *nirvāne* kako bi se promijenio na način da više ne egzistira nakon *nirvāne*, jedna je obmana koju se mora napustiti i što se prije napusti to bolje.<sup>6</sup> Bilo da prihvatimo gledište *vaibhāṣike* i tvrdimo da je *nirvāna* nešto stvarno (*dharmā*) u kojoj su svijest i život zauvijek ugašeni<sup>7</sup>, ili, da zajedno sa *sautrānti-*

<sup>1</sup> Termini *prajñā-pāramitā* i *abhisamaya*, kada se upotrebljavaju u akuzativnom smislu (*karma-sādhana*), znače isto. Sljedbenici *yogācāre* bi dometnuli kao sinonime – *citta-dharmatā*, *vijñaptimātratā*, *pariniṣpannatā*; usp. *Trimsikā*, str. 42.

<sup>2</sup> U veoma zanimljivoj knjizi *Buddhist Art in its relation to Buddhist Ideals*, Boston and New York, 1915, prof. Anesaki pokazuje kako je savršenstvo one japanske umjetnosti koja je izazvala oduševljenje u svijetu bilo pod snažnim utjecajem mahāyānskih ideala, toga izvornog osjećaja zajedništva s vječnim, sveprožimajućim principom života, *dharmakāyom* kojeg umjetnik mističkom intuicijom motri u svakom cvijetu, svakoj biljci i u svakom živom biću kojega slika. Nije li čudno što je ta filozofija koja utemeljuje te ideale bila tako krajnje pogrešno shvaćena od strane europskih učenjaka?

<sup>3</sup> M. vr., str. 373.9.

<sup>4</sup> Ibid., str. 175.

<sup>5</sup> Ibid., XXVI.1.

<sup>6</sup> Ibid., str. 522.6.

<sup>7</sup> Ibid., str. 225.10

kom prihvatimo da je ona naprosto obustava svjetskog toka<sup>1</sup>, u oba se slučaja pretpostavlja da nešto stvarno postoji prije *nirvāne*, a nestaje poslije. Time *nirvāna* ne postaje samo relativna, nego postaje i proizvod uzroka (*samskrta*).<sup>2</sup> Uz puno suglasje s idejom monističkog univerzuma, sada se tvrdi da ne postoji ni najmanja razlika između apsolutnog i fenomenalnog, između *nirvāne* i *samsāre*.<sup>3</sup> Univerzum kao cjelina je apsolut, motren pak kao proces on je fenomenalan. Nāgārjuna obznanjuje:<sup>4</sup>

*ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā/  
so pratītyānupādāya nirvānam upadiśyate//*

Strofa bi se mogla prevesti ovako – “S obzirom na uzroke ili uvjete (koji konstituiraju sve fenomenalno), ovaj svijet nazivamo fenomenalnim svijetom. Taj isti svijet, kada se uzroci i uvjeti ne uzmu u obzir (to jest svijet kao cjelina, *sub specie aeternitatis*), naziva se apsolutom.”

#### XVII. JE LI RELATIVNOST I SAMA RELATIVNA? ODBACIVANJE SVAKE LOGIKE KOD SPOZNAJE APSOLUTA

No princip relativnosti (*sūnyatā*) ipak nije osigurao posve siguran temelj za novi buddhizam. Bila je u njemu jedna opasnost koja je ugrožavala cijelu građevinu. Kao što ni apsolut ranoga buddhizma nije mogao izbjeći sudbini da ga se proglasi relativnim, tako je i sama relativnost bila relativna<sup>5</sup>; ona očito ovisi o svojoj suprotnosti, onom ne-relativnom i bez te bi svoje suprotnosti relativnost mogla izgubiti svaki smisao. Nāgārjuna nije okretao glavu od toga problema i suočio se s njim s istom smionošću kako je i običavao uvijek činiti. Taj je princip, osnova sustava, postavljen da uništi sve teorije i da ih potom zamijeni, kako smo vidjeli gore, neposrednom mističkom intuicijom a ne kako bi

<sup>1</sup> *Kleśa-janmanor abhāvah*, ibid., str. 527.7.

<sup>2</sup> Ibid., XXV. 5.13.

<sup>3</sup> Ibid., XXV.20.

<sup>4</sup> Ibid., XXV.9.

<sup>5</sup> Pitanje da li je i sama relativnost relativna nalazim kod B. Russella (*ABC of Relativity*, str. 14), ali je odmah otklonjeno uz primjedbu da je apsurdno. Usprkos tome pitanje postoji i ne može se otkloniti na takvim temeljima, tim prije što je riječ o autoru od kojega učimo da tko god želi postati filozofom toga ne smiju plašiti apsurdni (*Problems of Philosophy*, London, str. 31).



se uspostavila neka nova teorija. Kao teorija, ona je jednako loša kao i prethodne, možda čak i gora. “Ako nešto ne-relativno – kaže Nāgārjuna<sup>1</sup> – doista postoji, onda bismo jednako tako dopustili egzistenciju relativnog, no apsolutno ne postoji ništa što bi bilo ne-relativno: kako onda da prihvatimo egzistenciju relativnog (ili istinu relativnosti)?” “Relativnost – objašnjava Candrakīrti – ovdje je zajedničko obilježje svih elemenata (*dharmi*) egzistencije. To je naše gledište. No budući da ne postoji element koji bi bio ne-relativan, sama relativnost, zbog pomanjkanja onih predmeta kojima bi bila suprotstavljena, postaje šuplja poput fatamorgane, poput vijenca cvijeća na nebu.” Da li to znači da bi relativnost trebalo odbaciti? Ne, “zato jer su nju poučavale Buddhē kako bi se shvatilo da je relativnost svih umjetnih koncepcija jedini način da se oslobodimo istih. No ako ljudi onda počnu prijanjati uz tu koncepciju relativnosti kao uz neku novu teoriju, mora ih se prozvati nepovratnim.”<sup>2</sup> “To je – objašnjava Candrakīrti<sup>3</sup> – kao kad bi netko rekao ‘nemam ti ništa za prodati’, a potom dobio odgovor, ‘u redu, samo ti meni prodaj to tvoje odsustvo robe za prodaju’.”

U *Ratnakūṭi*<sup>4</sup> čitamo – “Kažem da su česti oni, a često i pokvareni koji kad jednom shvate relativnost počinju prijanjati uz nju (kao uz neku novu teoriju)... Mnogo je bolje prijanjati uz krivu ideju o stvarno postojećoj osobi (*pudgala*), premda je to pogreška *hīnayāne*, nego prijanjati uz tu doktrinu relativnosti koja bi (u tom slučaju) bila doktrina praznine (*abhāva*)... To je kao kad bi doktor<sup>5</sup> prepisao moćan lijek koji bi otklonio sve bolesti u pacjenta, ali koji se potom ne bi mogao odstraniti iz trbuha. Misliš li da bi pacijent doista bio izlječen? Ne, on bi patio čak i više nego je patio prije.”

Označavanju stvarnosti kao relativnosti pribjegnuto je u nedostatku drugih izražajnih mogućnosti. To je verbalna karakterizacija koja u obzir uzima nužnost govora (*śabdām upādāya prajñaptih*)<sup>6</sup>. *Sautrāntike* su primijenile koncepciju nominalnog entiteta (*prajñaptisat*), kako je

<sup>1</sup> Ibid., XIII.7.

<sup>2</sup> Ibid., str. XIII.8.

<sup>3</sup> Ibid., str. 247.6.

<sup>4</sup> Ibid., str. 248.7.

<sup>5</sup> Ibid., str. 248.11.

<sup>6</sup> Ibid., XXIV.18. XXII.11., str. 215.1,2. 86.1.

gore spomenuto, kada su se htjeli suprotstaviti umjetnim konstrukcijama ranoga buddhizma. Tu su koncepciju sljedbenici *mahāyāne* proširili kako bi mogla obuhvatiti sve elemente bez izuzetka. Osjetilne podatke, svijest, osjećaje, volju, *sautrāntike* su proglasile konačnim stvarnostima. No, Nāgārjuna ih nije poštudio. Svi su oni postali nominalni i relativni, a sama relativnost nije bila ništa drugo negoli nominalni “srednji put” pristupanja stvarnosti. U ranom je buddhizmu srednji put označavao kormilarenje između materijalizma (*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 (*śūnyatā*). Relativnost je srednji put.<sup>1</sup>

#### XVIII. PARALELNI RAZVOJI U BUDDHIZMU I BRAHMANIZMU

Da je prijelaz iz *hīnayāne* u *mahāyānu* usporedan s pokretom koji je istovremeno u okviru drugih indijskih religija doveo do uspostave njihovih panteona i njihovih vrhovnih božanstava Śive i Višna, posve je očito. I brahmanističke su religije bile utemeljene na pozadini panteizma, na monizmu śivita i ponešto ublaženom monizmu višnuita. Obje su religijske struje predstavljale staru tradiciju temeljenu na eksplicitnim, premda proturječnim iskazima *upanišada*. Prilično je izvjesno da je *mahāyāna* bila pod nekom vrstom upanišadskog utjecaja. S druge je strane teško oboriti činjenicu da su Gaudapāda (Śamkarin učitelj, op.p.) i Śamkara bili pod utjecajem Nāgārjunine dijalektike. No, na današnjem je stupnju naših spoznaja nemoguće reći nešto određenije o snazi tih utjecaja, njihovom vremenu i mjestu. Čini se da su se mahāyānističke tendencije veoma rano očitovale u buddhističkim školama. Dio zajednice nije bio zadovoljan učenjem o bitno ljudskoj naravi Buddhē i o njegovom posvemašnjem nestanku u *nirvāni*. Nekoliko stoljeća kasnije ta je tendencija došla do svoga punog očitovanja i jedan je veliki čovjek, Nāgārjuna, novoj religiji podario sjaj i popularnost. Njegova filozofija predstavlja nagli zaokret od pluralizma prema monizmu.

<sup>1</sup> Ibid., XXIV.18. Zato se *Madhyamaka-śāstra* mora prevesti kao “Rasprava o relativnosti”.

## XIX. EUROPSKE PARALELE

Odrediti Nāgārjunino mjesto među velikim filozofima čovječanstva nije toliko zadatak indologa koliko povjesničara opće filozofije. Ali sve dok mu posve razumljivi tekstovi nisu dostupni u prijevodu ne možemo očekivati da nas u tome vodi.<sup>1</sup> Indolog se smatra obaveznim da to učini sam kako bi mogao uspoređivati ideje na koje nailazi u Indiji s onim idejama koje bi im mogle nalikovati na širokom području europske filozofije. Kada se indijski filozof obilježava kao "nihilist", racionalist, panteist ili realist, tu je već uključena neka usporedba. Ako su A. Barth, E. Senart i drugi protestirali protiv prijevremenih i pogrešnih usporedbi, to je bilo jedino zato što su između indijskog filozofa i njegova europskog parovnjaka nastojali pronaći više suprotstavljenih točaka nego onih koji ih približavaju. No nalaziti razlike znači već na neki način uspoređivati. Obilježiti Nāgārjunu kao "nihilista" znači postaviti posve krivu usporedbu budući da je njegova osuda logike tek jedan dio, i to ne najbitniji, njegove filozofije. Za razumijevanje filozofa ne postoji bolja metoda od one koju je predložio a potom i sjajno primijenio H. Bergson, naime da ga se «razluči» na različite dijelove koji sami po sebi neće predstavljati filozofa o kojem je riječ, nego koji će nam tek u sumiranom obliku pomoći da ga shvatimo.<sup>2</sup>

Na indijskoj strani moramo najprije istaknuti gotovo apsolutni identitet s *vedāntom* kao vjerojatnom posljedicom njezine srašćenosti s upanišadskom tradicijom. Ako profesori A. B. Keith i M. Walleser pretpostavljaju da se Nāgārjuna zaustavlja na pukoj negaciji ili da poriče čak i empirijski realitet ovoga svijeta, to je jedino zato što je njegov glavni cilj ili pozitivna strana njegova negativizma, a to je uspostava identiteta između *dharmakāye* i *brahmana*, posve izmakao njihovoj pažnji. Iz toga identiteta slijedi da će se sve točke dodira koje je prof. Deussen iznašao, ili je barem tako vjerovao, između Schopenhauera i *vedānte* jednako tako primijeniti i na Nāgārjunu. Ta je filozofija najodlučnije suprotstav-

<sup>1</sup> Dva prijevoda prof. M. Wallesera, *Die Mittlere Lehre*, Heidelberg, 1911 i 1912) od izrazite su koristi za studij tekstova. Bili bi još korisniji da im je pridodan i neki komparativni materijal. No kako su ti prijevodi doslovni, sumnjamo da bi mogli izazvati bilo kakav određeni utisak na filozofa.

<sup>2</sup> *De l'intuition philosophique der Metaph.*, 1911.

ljena racionalizmu i svim onim sustavima, modernim i drevnim, indijskim ili europskim, koji vjeruju u sposobnost ljudskoga uma da zahvati stvari kakve doista jesu. On tu nesposobnost ističe do krajnjih granica i izaziva logiku više nego što je bilo koji filozof učinio ikada. Druga se značajna usporednica može istaknuti u vezi s Nāgārjuninim iskorakom iz pluralizma u pravcu monizma. Bilo da sustav podržava konceptiju jedne neovisne supstancije i pretpostavlja egzistenciju zasebnih, premda usklađenih, monada, ili pak da pretpostavlja neprekidni tok prolazećih događaja, slijedeći se korak sastoji u zamišljanju jedne sveobuhvatne nedjeljive supstancije. To je, kako smo mogli vidjeti, stajalište *mahāyāne* nasuprot *hīnayāni*. To se može u okviru grčke filozofije usporediti sa stajalištem Parmenida nasuprot Heraklitu. Taj je iskorak ponovljen i u okviru moderne njemačke filozofije. Prof. H. Jacobi već je upozorio<sup>1</sup> na moguću usporedbu između Zenona elejskog i Nāgārjune. Možemo dodati da sličnost nije ograničena jedino na njihovu dijalektiku. Zenon je, kako je danas poznato, osmislio slavni "sofizam" kako bi dokazao nemogućnost kretanja i kako bi osnažio Parmenidovu konceptiju svijeta kao jedne nepokretne cjeline.<sup>2</sup>

Veoma su upadljive i podudarnosti između Nāgārjunina negativizma i osude gospodina Bradeleya gotovo svih konceptija o svijetu, stvari i kvaliteta, odnosa, prostora i vremena, promjene, uzrokovanja, kretnje, sopstva. S indijskog se stajališta Bradeleya može označiti kao izvornog sljedbenika *madhyamake*. No povrh svih tih usporednica, možemo otkriti još veću bliskost između Hegelove i Nāgārjunine dijalektičke metode. Hegel u *Fenomenologiji duha*<sup>3</sup> izaziva zdravi razum da ukaže na neki predmet za koji se prema našem iskustvu zasigurno zna (za) što je, te rješava problem ističući da je sve što znamo o tom predmetu njegovo "tostvo", dok je sav njegov preostali sadržaj neki odnos. To je točno značenje pojma *tathatā*, "takvosti" *mahāyāne* a relativnost, kako smo mogli vidjeti, je točno značenje termina *sūnyatā*. Dalje vidimo punu primjenu metode prema kojoj se neki predmet može istinski odrediti jedino ako posve uzmemo u obzir druge predmete prema kojima stoji

<sup>1</sup> A. O. J. XXI, 1., str. 1.

<sup>2</sup> Usp. B. Russell, *External World*, str. 167ff.

<sup>3</sup> Za prevođenje Hegelovih principa na engleski zahvalan sam Baldwinovom rječniku.

u nekoj suprotnosti i da izvan toga suprotstavljanja predmet postaje “lišen” bilo kakva sadržaja, te da se obje suprotnosti poravnavaju u nekom višem jedinstvu koje ih obuhvaća. Činjenice se mogu spoznavati jedino u njihovoj međupovezanosti, te se pod pojmom relativnosti podrazumijeva jedino univerzalni zakon relativnosti. Oba nas filozofa uvjeravaju da je negativitet (*śūnyatā*) duša univerzuma – “Negativität ist die Seele der Welt”.<sup>1</sup> Reduciranje svijeta činjenica na područje univerzalne relativnosti podrazumijeva da je svaka spoznatljiva stvar zapravo kriva, prolazna i prividna, i da konstitucija stvarnoga svijeta ovisi upravo o toj činjenici. Čak se i za osjete i osjetilne podatke (*rūpa*) koji su se prvi pojavili kao konačne stvarnosti postupno otkrilo da i one stoje u odnosu izvan kojeg se pokazuju posve besmislenim. Relativnost ili negativitet je doista duša svijeta.

Moglo bi se lako iznaći još nekoliko podudarnosti ili sličnosti između Nāgārjune i bilo koje druge monističke filozofije, a ponajprije između njega i onih filozofa koji poput Nikole Kuzanskog, G. Brune i drugih ustrajavaju na negativnoj metodi spoznaje apsoluta. Teško se može osporavati da je mahāyānska koncepcija Buddhinog kozmičkog tijela kao jedinstvene supstancije prilično srodna Spinozinoj koncepciji Boga kao jedine supstancije, *Deus sive substantia*, *Deus sive natura*. Premda je Spinozin *intuitus* svake pojedinačne *sub specie aeternitatis* mišljen kao racionalna mogućnost intelekta dok je Nāgārjunina intuicija mističke naravi, ipak i jedno i drugo vode istome cilju.

Navedenih nekoliko točaka sličnosti valja naravno uzeti kao jedan od mogućih načina ispravnog sagledavanja stvari. Mogle bi, primjerice, lišiti Nāgārjuna kvalifikacije “nihilist”. Osnovna je razlika između njega i njegovih europskih parovnjaka u monizmu u tome što nije vjerovao u logiku, barem ne kada je u pitanju konačni cilj spoznaje stvarnosti po sebi. Čini se da su Hegel i Bradeley vjerovali u učinkovitost svoje logike. Nisu pomislili da će njihova logika poreknuti samu sebe ako se primijeni na vlastite rezultate. Nāgārjuna je bio posve svjestan ove činjenice. Stoga posve odbacujući logiku Nāgārjuna se okreće neposrednoj mističkoj intuiciji apsoluta, jednog-bez-drugog. Taj su korak ili

<sup>1</sup> Ibid., str. IV.1.

skok iz osuđene logike u neposrednu intuiciju poduzeli mnogi filozofi. Veoma uvjerljivog predstavnika takvog obrata danas imamo u osobi H. Bergsona.

## XX. POZICIJA NYĀYA-VAIŠEŠIKE

Odbojnost koju mnogi učenjaci osjećaju prema ideji poništenja kao konačnog cilja religije vjerojatno nikada ne bi bila tako snažna kada bi bila poznata činjenica da buddhizam ni u kojem slučaju ne predstavlja jedini indijski sustav koji je došao do takvih zaključaka. Pored niza izrazito materijalistički nastrojenih sustava, ortodoksni sustav *nyāya-vaiśeṣike* pristaje uz koncepciju apsolutno beživotne *nirvāne*.<sup>1</sup> To poništenje svega života ovdje se naziva konačnim oslobođenjem (*mokṣa*) ili apsolutnim krajem (*apavarga*) koji se zamišlja kao neko “vrhovno blaženstvo” (*nirhreyasa*).<sup>2</sup> “Je li moguće – pita se Vātsyāyana – da bi prosvjetljeni čovjek trebao biti sklon konačnom oslobođenju u kojemu nema ni blaženstva niti svijesti?” A ne bi trebao pristajati uz ideju konačnoga oslobođenja gdje su sve nevolje života obustavljene zauvijek i gdje o tome nema nikakve svijesti. “To oslobođenje – kaže on – jest jedna umirenost/ravnodušnost u kojoj više ničega nema, gdje je sve prestalo postojati, pa su prema tome ugašeni svi jadi, užasi i grijesi.”<sup>3</sup> Jayanta se slično pita – “Je li moguće da razuman čovjek čini napor kako bi se reducirao do kamenitog (beživotnog) stanja?”, i daje isti odgovor.<sup>4</sup>

Svi se indijski filozofijski sustavi poučavaju kao doktrine oslobođenja. Oni stoga započinju s koncepcijom cjeline (*sarvam*)<sup>5</sup> koja se po-

<sup>1</sup> Usp. S. N. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, str. 362ff.

<sup>2</sup> *Nyāya-sūtra* I, I, 2 i 22.

<sup>3</sup> *Nyāyabhāṣya*, str. 9 (Vizian).

<sup>4</sup> *Nyāyamañjarī*, str. 509 (Vizian).

<sup>5</sup> Taj *sarvam* u tehničkom značenju ne uključuje *nirvānu*, kako to posve krivo misli M. de la V. Poussin, op.cit., str. 139. *Sarvam* znači *sarvam jñeyam* što je zapravo drugo ime za 12 *āyatana* (što odgovara 12 *prameya* iz *Nyāyasūtre*, I, I, 9). *Nirvāna* je uključena u *āyatana* br. 12 “dhamma”; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, appendix II, str. 106, elementi E 2–3. To je također razvidno iz *Samyutta nikāye* IV 15 gdje se *sabba* upotrebljava u tehničkom smislu, *sabba-vaggo*, *sabbam vo bhikkhave dessissāmi*. Mjesto u *Majjhima nikāyi* 13 ne sadrži nikakvu izjavu o toj temi. Klasifikacija elemenata u 12 *āyatana* i u 16 *dhātua* uključuje *nirvānu*, ali

tom cijepa na dvije polovice – fenomenalni život i apsolut (*samsāra* i *nirvāna*). Fenomenalni se dio dalje dijeli na analizu njegova konkretnog stanja (*duhkha*), njegovih pokretnih sila (*duhkha-samudaya*), njihove postupne obustave (*nirodha*) i puta koji vodi do postignuća te obustave. Kada se dogodi ta obustava (*nirodha*) ili ugasnuće, život uranja u apsolut na osnovu čije esencije egzistiraju različita stanja. Te četiri teme, četiri “plemenite istine” – kako se termin prilično neprimjereno prevodio i potom predstavljao kao fundamentalni princip buddhizma – ne obuhvaćaju zapravo nikakvu doktrinu.<sup>1</sup> To je samo shema za potrebe filozofijske tvorbe i kao takvu je prihvaćaju svi indijski sustavi bez iznimke. Navedene teme doista pokrivaju indijsku koncepciju filozofije uopće. Uddyotkara kaže – “to su četiri teme koje istražuje svaki filozof u svakom metafizičkom sustavu”.<sup>2</sup> Jednako tako, svaki filozofijski sustav mora sadržavati analizu elemenata života, učenje o njegovim pokretnim silama, učenje o apsolutu i učenje o metodi koja se mora slijediti kako bi se umaklo fenomenalnom životu i postalo jedno s apsolutom. Fenomenalni život u sustavu *nyāya-vaiśeṣika* poprima oznaku *duhkhe* jednako kao i u buddhizmu. Posve je neprimjereno taj termin prevesti s patnja, bijeda, bol i sl., budući da pokriva i značenja beživotne materije, pet predmeta osjetila, boje, zvukove, okuse i opipljive fenomene.<sup>3</sup>

ne sadržava klasifikaciju prema *skandhama*; usp. također *Trimśikā*, str. 36, *sarvam iti traidhātukam asamskrtam ca*.

<sup>1</sup> To jasno proizlazi iz činjenice da su “istine” eksplicitno prihvaćene u *sāmkhyi*, *yogi*, *nyāyi* i *vaiśeṣiki*, a implicitno u svim ostalim sustavima. Unutar buddhizma one pokrivaju dvije suprotne teorije, *hīnayānsku* teoriju *dharmā=pudgala=nairātmya* i *mahāyānsku* teoriju *śūnyatā=dharmā=nairātmya*. One su klasifikacije elemenata u četiri stupnja kako ih vidi plemeniti, *ārya*; usp. *Madh. vṛtti*, str. 127, *āryānām eva tat satyam* i *Ab. Kośa*, VI, 2 i tabele koje su pridodane mojoj knjizi *Central Conception of Buddhism*. Urednici pālijskog rječnika (Pāli Text Society) smatraju da *ārya* sadrži “rasnu” konotaciju. Onda *ārya-pudgala* ne bi značila isto što i *anāsravadharma* ili *mārga-satya*, nego nešto poput “plemenitog gospodina”; no T. W. Davis termin ispravno prevodi s *arhat* u *Dīgha nikāyi*, I, 37; usp. *Dialogues* 1.51.

<sup>2</sup> *Nyāyavart.*, ur. B. I., str. 13 *etāni catvāry arthapadāni sarvāsu adhyātmavidyāsu sarvācāryair varnyanta iti*.

<sup>3</sup> Vātsyāyana kaže da *duhkha* znači *janma* (ad N. S., 1.1.22), a Vācaspati objašnjava – *duhkhaśabdena sarve śarīrādaya ucyante* i upozorava na opasnost njezinog brkanja s patnjom – *mukhyam eva dukkham iti bhramo mā bhūt*; isto ističe i Jayanta – *na ca mukhyameva dukkham bādhanāsvabhāvam avamrśyate kim tu tatsādhanam tadamuśaktam ca sarvam eva*; *Nyāyamañjarī*. Vizian, str. 506 i *Madhyavṛtti*, str. 127 – *iha hi pañcopādāna-skandha dukkham iti ucyate*. Posve ista odredba nalazi se u *Samyut-*

To nisu predmeti na koje se može primijeniti termin patnja kako se ona shvaća u našem jeziku ako želimo izbjeći nesporazume. Sāmo je blaženstvo ušlo u klasifikaciju egzistencije (*duhkha*) kao jedna od njegovih 21 točaka. To je posve prirodno budući da vječno blaženstvo ne postoji ni u ranom buddhizmu niti u *nyāya-vaiśeṣiki*, ako se pomišlja da je “vrhovno blaženstvo” neko nestajanje u vječno bezosjetno stanje. Klasifikacija na 21 točku nije ništa drugo nego jedna mala preinaka buddhističke klasifikacije 16 složenih dijelova egzistencije (*dhātu*)<sup>1</sup>. Jedan od razloga zašto je taj termin odabran za označavanje fenomenalnog života jest taj što filozofija traži izlaz iz njega. Filozofija je znanost apsoluta, znanost *nirvāne*. Za svakog je filozofa fenomenalni život nešto što treba izbjeći; on je *heya*. Analiza egzistencije na njezine elemente, kako je gore rečeno, poduzeta je kako bi se odredila sredstva putem kojih sve životne sile trebaju postupno, jedna za drugom, biti dovedne do stanja mirovanja.

Jednako je tako opće obilježje svih indijskih sustava pretpostavka o egzistenciji jedne središnje sile koja održava život u ovome svijetu, da pače u svim zamislivim svjetovima. Ta sveopća sila (*karman*) rastavljena je na posebne sile – obmanu, žudnju i mržnju. One proizvode klice budućih djela i dok god se ne ponište odgovarajućim metodama uvijek će organizirati nastavak života. Obmana se može poništiti filozofijskim uvidom, no odlučan i konačan korak koji zauvijek obustavlja empirijski život a individuu primiče apsolutu postiže se *yogom*, to jest jednom mističkom moći koja nastaje uranjanjem u intenzivno sabranu meditaciju. Ove koncepcije predstavljaju karakteristični indijski *habitus* mišljenja. Svugdje ih susrećemo. Njihovo se podrijetlo zasigurno ne treba tražiti u Patañjalijevo sustavu *yoge* za koji je dokazano da pripada kasnijem razdoblju, oko 800 godina nakon nastanka buddhizma. Najprimitivniji i nepročišćeni oblik *yoge* pojavljuje se u jinističkom sustavu. Zapri-

*ta nikāyi* III, 47. To je tehnički termin, ekvivalent prvoj *ārya-saty*i i *sāsrava-dharmās*; “patnja” je *dukkhavedanā*; to je posve druga stvar, ona ima drugo mjesto u sustavu pod *vedanā-skandhom*; usp. *Ab. Kośa* VI. Brkati ih jednako je pogrešno kao i brkati *rūpa-āyatana* i *rūpa-skandhu* (ova posljednja uključuje 10 *āyatana* ili 3 *dhātua* ili 6 *indriya* s 22 *indriye* ili 75 *dharmi*, itd, 18 *dhātua*; usp. M. C. Rhys David *B. Psych.*, str. 83.

<sup>1</sup> Za jednu drugu klasifikaciju spoznatljive stvari u 12 *prameya*, usp. *Nyāyasūtra*, I, 1.9.; ona do određene mjere odgovara buddhističkoj klasifikaciji 12 *āyatana*.

ječujući ili zagađujući elementi obmane, žudnje, mržnje, itd., ovdje su predstavljeni kao neka vrst fine tvari koja kroz pore kože utječe u tijelo ispunjavajući ga poput apsorbiranog lijeka ili vreće ispunjene pijeskom.<sup>1</sup> Poštivanjem zavjeta, asketskom i meditativnom praksom, ulaz u tijelo se može zatvoriti, utok obustaviti, pa tako osoba postaje pročišćena. U svim je drugim sustavima taj proces oduhovljen, pa umjesto “utoka” zagađujuće tvari imamo “utjecaj” (*āsrava*) zagađujućih psihičkih elemenata koji se obustavlja uvidom i meditacijom. Svi su elementi egzistencije u buddhističkom sustavu, kako je gore spomenuto, podijeljeni na one koje se može poništiti filozofijskim znanjem i na one koji se mogu poništiti jedino jednim mističkim uranjanjem. Prva klasa obuhvaća pogrešne nazore pod kojima se razumijeva naivni realizam običnih ljudi. Žudnja, strast, pa čak i fizički elementi tvari, mogu se zauvijek poništiti jedino snagom meditativnog zadubljenja.<sup>2</sup> Premda *nyāya-vaiśeṣika* podržava naivni realistički nazor na svijet, ni ona ne poznaje neki drugi načina za postizanje *nirvāne* osim mističke snage *yoge*. “Detalji o tom predmetu – kaže Vātsyāyana – mogu se pronaći u posebnim priručnicima *yoge*.”<sup>3</sup> Na pitanje o učinkovitosti te metode odgovara se tvrdnjom da je snaga *yoge* neograničena. *Nyāyasūtre* navode karakteristič-

<sup>1</sup> Usp. *Tattvārthadhigamasūtra* VI.2ff, VIII.2, prev. H. Jacobi, Z. D. M. G. LX; usp. također detaljno i veoma jasno izloženu složenu jiniističku teoriju u H. V. Glassenapp, *Der Jainismus*, Berlin, 1925, str. 158f. Strasti su zamišljene kao neka vrst katrana kojim je fina materija zaljepljena za duh; *ibid.*, VI.5.

<sup>2</sup> *Samudaya-satya* (-*heya-hetuh*) u *nyāyi* se baš kao i u buddhizmu sastoji od *avidyā-trṣṇe*; usp. *Nyāyavārti*, str. 4.1.13. Posebno je navedeno da su ti elementi također uključeni u *dukkhu* (to jest u *upādānaskhandhe*) – *taddhetus ca dukkham uktam*, *ibid.* Sredstva za njihovo uklanjanje (to jest *mārga*) na obje se strane sastoje od *prajñe* i *samādhija*, Vāts., *Sūtra* V.17–18. *Prajñā* je okarakterizirana kao *dharma-praviveka* (usp. Vātsyāyana ad VI 2.417 što odgovara buddhističkom *dharma-pravicaya* – *Abh. Kośa*).

<sup>3</sup> *Nyāyabhāṣya* ad IV.2.46. Iako je *prasamkhyāna* analogna s buddhističkim *pratisamkhyā-nirodha*, njegov je postupak drugačiji. Neograničenom mističkom snagom *yoge* odjednom se moraju stvoriti nebrojena “magična tijela” (*nirmānakāya*) kako bi se u njima isplatila ili naplatila mnogobrojna počinjena djela i time se postiglo konačno ugasnuće; usp. *Tātparyatīkā*, str. 6. To prof. A. B. Keith (*Indian Logic and Atomism*, str. 260) naziva “vulgarnim čarobnjaštvom”. U skladu s takvom karakterizacijom, dr. H. Beck, koji čak i znanje o *dukkha-satyī* interpretira kao viziju eteričkih tijela (*Buddhismus* 2 II, str. 89f), mogao bi se isto tako nazvati čarobnjakom. Obično se ti ljudi nazivaju misticima.

ni prigovor nekog skeptičkog duha.<sup>1</sup> Čovjek, kaže on, može toliko biti zadubljen u meditaciju da zaboravi na sve što postoji u vezi s njim. On se može povući na neko usamljeno mjesto, u šumu, spilju, pješčanu plažu, i tamo vježbati meditaciju sve dok se ne obustavi svaka zamjedba izvanjskoga svijeta. No ipak, kada ga savlada neki izvanjski fenomen izuzetne snage, primjerice, olujna grmljavina, on će se povratiti i iz najintenzivnije meditacije. Zašto mu se tako što ne bi dogodilo i u trenutku kada treba postići konačno oslobođenje ako se ono treba postići takvom meditacijom? Na prigovor se odgovora ukazivanjem na mističku snagu ekstaze koja zauvijek obustavlja sve energije života. Nakon toga nikakva živa tijela, nikakvi osjećaji i nikakve spoznaje više ne mogu postojati.

Vidimo tako da je pozivanje na mističku snagu *yoge* zajedničko obilježje mnogih indijskih filozofijskih sustava. Ona je neophodna kako bi popunila mjesto četiriju glavnih predmeta koji su drugo opće obilježje indijskih sustava. Izvornost svakog sustava leži u njegovoj ontologiji, njegovoj teoriji spoznaje, njegovom konceptu apsoluta i detaljima njegove gradnje puta koji vodi konačnom oslobođenju. Sustav *nyāya-vaiśeṣike* prihvaća ograničeni broj supstancija zajedno s njihovim promjenjivim kvalitetama. Duh individue ovdje se zamišlja kao jedna vječna supstancija. Ona je posvudašnja i istoznačna je s prostorom. Znanje se u njoj stvara posebnim dodirima s jednim unutarnjim organom koji je fizičke prirode. Kada se tijelo pomiče iz jednog mjesta u drugo, u novom se dijelu te iste nepokretne<sup>2</sup> supstancije stvaraju osjećaji i ideje njezinim povremenim dodirima s unutarnjim organom koji slijedi kretanju tijela. Duh je tako napola tvarna sveprisutna supstancija slična prostoru i vremenu koji su u ovom sustavu jednako zamišljeni kao zasebne i sveprisutne supstancije. Ova tvorba omogućava prijelaz iz fenomenalnog života s njegovim osjećajima i spoznajama u apsolut koji predstavlja posve bezosjetno i beživotno stanje upravo te iste supstancije. Snagom meditativnog zadubljenja unutarnji organ postaje lišen svih dodi-

<sup>1</sup> IV.2. 39–44.

<sup>2</sup> Faddegon, *Vaiśeṣika System*, str. 273–3, smatra da je ta duša bila zamišljena “kao stvarno pokretna”. To je posve nemoguće budući da ona predstavlja jedinstvo i da je sveprisutna (*vibhu, parama-mahat*, *ibid.* VII 1.22). Usp. također *Nyāyabindutīkā*, ur. B. B., str. 65 – *nikriyaś cātma... sarvagatah*.



ra s duhom i osjetilima. Nikakva se svijest tada više ne može formirati. Sav je život poništen, a supstancija duha se vraća u *nirvānu*, svojem izvornom i prirodnom stanju (*svarūpāvasthā*). *Nyāya* i *vaiśeṣika* su od ranog razdoblja bili uvučeni u raspravu s vedāntistima o stanju oslobođene duše. Sljedbenici *vaiśeṣike* su smatrali da je u pitanju jednostavna obustava svega života, jednako kao što se i vatra ugasne kada se iscrpi gorivo.<sup>1</sup> Što je to vječno blaženstvo i što je ta vječna svijest, pitaju oni, koji prema sljedbenicima *vedānte* konstituiraju bit vječnog duhovnog principa? Budući da su svi predmeti znanja posve i zauvijek iščezli u *nirvāni*, to je uživanje bez predmeta uživanja i znanje bez mogućeg predmeta na koje bi se ono odnosilo. Takvi osjećaji i takvo znanje, čak i da su postojali, bili bi kao da uopće i nisu (*sthitopy asthitān na viśiṣyate*)<sup>2</sup>. “No onda bi – kaže prigovaratelj – vaša duša bila beživotna poput kamena?”<sup>3</sup> *Vaiśeṣika* podržava taj argument, premda se čini da daje prednost, kao nekoj vrsti posredničke slike, usporedbi s prostorom.<sup>4</sup> Potom se postavlja pitanje koje izražava onaj osjećaj otuđenja koji tako snažno izbija kada pomislimo na poništenje kao konačni cilj. “Ni jedan mudar čovjek nikada neće težiti za konačnim oslobođenjem (*moḥṣa-nirvāna*) ako ono postaje nalik komadu stijene (*śilā-śakala-kalpa*), nakon što se pogasila sva svijest i sav život, ako se ono ne može razlikovati od stijene (*pāśāna-nirviśeṣah*)<sup>5</sup>, ako je beživotno.” “Ali, kaže autor, mudar čovjek se ne trudi jedino zbog blaženstva. Iskustvo pokazuje da se on trudi izbjeći bol kao na primjer kada pokušava izbjeći ubod trna.”<sup>6</sup> Rezultat fenomenalnog života, koji se ovdje uspoređuje s patnjom, jest da je jedino njegovo poništenje konačni cilj čovjeka

<sup>1</sup> Braneći supstancijalnost duše Faddegon, op.cit., očito pretpostavlja da su *vaiśeṣike* zamišljale dušu kao jednu svjesnu supstanciju, jednako kao i sljedbenici *sāmkhye* i *vedānte*. No svijest (*buddhi*) u tom je sustavu jedino *guna ātmana* – ona se povremeno pojavljuje putem posebnog dodira. Duša po sebi (*svarūpāvasthāya*) ne posjeduje ni svijest niti osjećaje.

<sup>2</sup> *Nyāyakandalī*, str. 286 (Vizian, usp. *Nyāyamañjarī*, 510.1.12–3).

<sup>3</sup> Ibid. Da je čista bit duše ili supstancije koja stvara svijest po sebi beživotna (*jada*) poput kamena ovdje je izgleda ekstremna konzekvenca koju povlači prigovaratelj; usporedba s prostorom kao sveprisutne supstancije mnogo je primjerenija.

<sup>4</sup> Usp. *Vaiśeṣikasūtra* VII 1.22. *Nyāyasāra* Bhāsarvajñe, str. 39 (B. Ind. 1910).

<sup>5</sup> Usp. *Nyāyamañjarī*, str. 508f i *Nyāyatātparyādīpikā*, str. 282 (ibid.); usp. *Naiśadhīya* XVI 75 *muktaye yah śilātvāya śāstramūce... gotamam*.

<sup>6</sup> *Nyāyasāra*, str. 40.

na zemlji. To konačno poništenje te beživotne supstancije poprima epitet mjesta besmrtnosti (*amrtyu-pada*)<sup>1</sup>, isti onaj epitet koji konačno poništenje poprima i u ranom buddhizmu. Time je naglašen njegov vječni i nepromjenjivi karakter.

Ni u kasnijim vremenima ta analogija između buddhističkih teorija i teorija *nyāye* nije bila zanemarivana. U *Nyāyamañjarī* Jayanate nailazimo na slijedeće, veoma karakteristično mišljenje: “Pod *nirvānom* i sličnim izrazima buddhisti misle apsolutni kraj (*apavarga*) koji je ili (u *hīnayāni*) poništenje toka svijesti ili (u *mahāyāni*) tok čiste (bespredmetne) svijesti. (Prvo) rješenje – poništenje – još je i bjednije od stanja na koje je duša reducirana u *nirvāni* prema sljedbenicima *nyāye*, budući da ono za dušu ne ostavlja ni mogućnost (opstanka u vidu) kamenolikog stanja. Ali u jednoj se točki slažemo s buddhistima, naime da postoji razlika između biti duše po sebi i oblika u kojem se ona pojavljuje u svojoj uzajamnoj djelatnosti s drugim predmetima. Neprekidna promjena (te supstancijalne) duše (kako ju razumijevaju buddhisti) posve je neshvatljiva; ona se mora odbaciti kao nemoguća, baš kao i (suprotna buddhistička teorija o zvuku, naime) da je zvuk supstancija (atomske naravi).”

*Nirvāna* stare<sup>2</sup> škole *nyāya-vaiśeṣike* je jednako tako beživotna kao i *nirvāna* buddhista škole *vaibhāṣika*. S druge strane, *nirvāna* mahāyānista, uz koju su pristajali sljedbenici *sautrāntike*, posjeduje istu panteističku notu kao i *nirvāna* vedāntista.

<sup>1</sup> *Nyāyabhāṣya*, str. 30; usp. isto tako, str. 31–34 gdje je rasprava s *vedāntom* već posve uznapredovala.

<sup>2</sup> U kasnijoj teističkoj *nyāyi* konačno oslobođenje se postiže neposrednom kontemplacijom boga, a stanje oslobođene duše je određeno kao blaženo; usp. *Nyāyasāra*, str. 40 i *Nyāyatātparya dīpikā*, str. 293. I *vaiśeṣika* i *nyāya* izvorno su bili ateistički sustavi; usp. H. Jacobi, *Die Gottesidee bei den Indern* (Bonn, 1923), str. 47ff i Faddegon, op.cit., str. 165 i 354. Da ideja jednog vječnog boga ne pristaje baš lako uz taj sustav vidi se i po neodlučnosti da li da se ona klasificira kao *muktātman* ili ne. Problem je u suglasju s *Yogasūtram* I, 24 riješen prihvaćanjem teze da kvaliteta svijesti, koja je u dušama tek akcidentalna, postaje vječna u bogu; usp. *Nyāyakandalī*, 58 (Vizian) i *Nyāyavārttika*, str. 469. I teistička i ateistička *nyāya* postojala je u vrijeme Śrīharṣe; usp. *Naiśadhīya* XVII 75 i 77.



## XXI. ZAKLJUČAK

Moguća teorija buddhističke koncepcije apsoluta u povijesnom hodu je stoga slijedeća:

(1) U VI. stoljeću pr. n. e. među nebrahmanskim se klasama u Indiji događalo svojevrsno vrenje filozofijskog mišljenja. Ustrajno se tragalo za izlazom iz fenomenalnog života, a većina je rješenja bila prožeta materijalističkom notom. U to je vrijeme Buddha predlagao i zagovarao jedan sustav koji je pobijao egzistenciju vječne duše, a fenomenalnu egzistenciju reducira na nakupine zasebnih elemenata koji postupno evoluiraju prema svojem konačnom ugasnuću.

(2) Tim su idealima beživotne *nirvāne* i ugašenog Buddhe, i samo njima, neke škole ostale vjerne do kraja. Tendencija pretvaranja Buddhe u nadčovjeka, vječnog živog principa, veoma se rano počela očitovati među njegovim sljedbenicima što je na koncu i dovelo do raskola.

(3) Ta se tendencija postupno razvijala sve dok se u I. stoljeću n. e. nije konačno dovršila stvaranjem ogromne mase novih kanonskih tekstova. Potom je buddhizam prihvatio, vjerojatno iz nekih upanišadskih škola, brahmanske ideje o panteističkom apsolutu koje su bile duhovnog i monističkog karaktera. Nakon te buddhističke prilagodbe *vedānte*, Buddha je bio pretvoren u posve razvijenog *brahmana* i njegove personifikacije koje su se štovale pod imenima Kozmičko tijelo (*dharma-kāya*), Samantabhadra, Vairocana i drugim.

(4) Filozofijsko učenje stare škole zaustavilo se na središnjoj koncepciji zasebnih elemenata tvari, duha i sila, svrstavajući ih u razrede s ciljem istraživanja metode koja bi ih postupno privela ugasnuću u apsolutu.

(5) Među ranim školama *mahāsamghike*, *vātsīputrīye* i drugi već su pretpostavljali neku vrst svijesti koja preživljava u *nirvāni*.

(6) Njih je slijedila škola koja je pokazivala kritičke tendencije, *sautrāntika*, i koja je odbacila listu umjetno stvorenih elemenata kao i samu *nirvānu* kao zaseban entitet, a apsolut premjestila u živi svijet tvoreći na taj način prijelaz prema *mahāyāni*.

(7) Filozofija nove religije predstavlja jednu prilagodbu sustava *vedānte*. Ona je posve napustila pluralistički princip i postala izrazito monistička.

(8) Potom je uzela dva smjera. Škola prvoga smjera je prihvatila postojanje jednog spremnika svijesti, dok je sav fenomenalni život bio tek njegovo očitovanje. Ta škola predstavlja nastavak primjene kultivirane logike. Druga je pak škola pobijala mogućnost spoznaje apsoluta logičkim metodama; tvrdila je da je svako mnoštvo zapravo obmana i da ništa osim cjeline koja se neposredno spoznaje u mističkoj intuiciji ne može biti stvarnost.

(9) Prijelazna škola *sautrāntika* u V. st. n. e. stopila se s idealističkom školom *mahāyāne* i tako iznjedrila najveće indijske filozofe, Dignāgu i Dharmakīrtija. S obzirom na *nirvānu*, ona je prihvatila postojanje jednog čistog duhovnog principa u kojem su subjekt i objekt poravnani, a zajedno s njim i jednu silu transcendentalne obmane (*vāsanā*) koja stvara fenomenalni svijet.

(10) Istovremeno s tim najvišim razvojem buddhističke filozofije, u VII. st. n. e. relativistička je škola rane *mahāyāne* dobila novi poticaj i obnovu utjecaja. To je dovelo do formiranja novih hibridnih škola.

Znatna usavršenost do koje se vinula filozofija u jednakoj mjeri zahvaljujući i idealističkim i relativističkim buddhističkim školama, nije mogla ne utjecati na sve filozofijske sustave u Indiji, pa u narednom razdoblju svjedočimo preinakama stare *vedānte* koja usvaja i potom preinačuje nove argumente koji zapravo izvorno predstavljaju metode obrađene u buddhističkim školama *vijñānavāde* i *sūnyavāde*.



DODATAK

NĀGĀRJUNINA RASPRAVA  
O RELATIVNOSTI

*Poglavlja I i XXV*

U V O D

Nāgārjuna je autor triju različitih djela o buddhističkoj teoriji relativnosti (*śūnyatā*) – temeljnog (*mūla*), potpuno sačuvanog djela *Madhyamaka-śāstra* i dva kratka sažetka – *Yukti-śaṣṭikā* i *Śūnyatā-saptati*.

*Madhyamaka-śāstra* se sastoji od 400 aforizama podijeljenih u 27 poglavlja. Prvo poglavlje se bavi kritikom koncepcije kauzaliteta. Tu se reducira naša svakodnevna koncepcija toga pojma kao i sve realističke koncepcije *ad absurdum*, te tako posredno uspostavlja monizam (*advaita*). Ostatak djela je posvećen primjeni toga rezultata na svaki zasebni problem filozofijskog sustava *hīnayāne*.<sup>1</sup> Nāgārjuna je autor i dvije kraće rasprave koje se bave metodom negativne dijalektike koju je usvo-

---

<sup>1</sup> Evo redosljedna raspravljanih predmeta – (poglavlje) I o kauzalitetu, II o kretanju, III o osjetilnim sposobnostima (*indriya*), IV o elementima egzistencije (*skandha*), V o složenim elementima (*dhātu*) individue, VI o strastima (*rāga*), VII o trenutačnosti (*samskrta=trilakṣaṇī*), VIII o uzročniku i činu (*karma-kāra*), IX o nestvarnosti prethodnog trenutka (*pūrva*), X o odnosu između vatre i goriva, XI o beskonačnom (*pūrvāparakoti*), XII o nestvarnosti svakog fenomenalnog svijeta (*duhkha=pañcopādānaskandha*), XIII o nestvarnosti svih sila (*asamskāra*) života, XIV o nestvarnosti odnosa (*samsārga*), XV o pojmu biti (*svabhāva*), XVI o vezanosti i oslobođenju, XVII o *karmanu* i njegovim učincima, XVIII o učenju o duši/sopstvu (*ātman*), XIX o pojmovima podrijetla i kraja (*sambhāra-vibhava*), XX o vremenu, XXI o pojmu totaliteta uzroka (*sāmagrī*), XXII o stvarnosti Buddhe, XXIII o logičkoj proturječnosti (*viparyāsa*), XXIV o «četirima istinama», XXV o *nirvāni*, XXVI o dvanaest stupnjeva/*kārikā* (*nidāna*) u razvoju individualnog života, XXVII o krivim nazorima (*drṣṭi*).

jio. Jedna se od njih, «Pobijanje prepirki» (*Vigrahavyāvartanī*), veoma često spominjala.

Prilično je dvojbeno je li Nāgārjuna autor brojnih drugih djela koja mu se pripisuju, te jesu li filozof Nāgārjuna i slavni kemičar i alkemičar Nāgārjuna jedna te ista osoba.<sup>1</sup> Njegov učenik i nastavljatelj, Āryadeva, ceylonac po rođenju, napisao je jednu zasebnu raspravu o istom predmetu u isto tako 400 aforizama, ali poredanih na jedan drugačiji, više sustavan način.

Ne postoji izvjesnost ni u pogledu vremena kada su oba autora živjela, premda se danas općenito prihvaća da su mogli živjeti negdje tijekom drugog stoljeća n. e. Premda su obojica rođena na jugu, djelovali su na sjeveru Indije u vrijeme najbolje vladavine kušanskoga carstva.

Nakon njih nastaje zastoj u razvoju filozofije *madhyamake*. U dva naredna stoljeća ne nailazimo ni na jednu istaknutu figuru, kao ni na jedno važno djelo škole. Čini se kao da je škola dijelom pala u zaborav. Drugačije nije moguće objasniti činjenicu da je Buddhaghosa uopće ne spominje.

<sup>1</sup> Postoji jedna stara tradicija prema kojoj je Nāgārjuna autor šest djela, no nema suglasja o tome kako se došlo do toga broja. Općenito se prihvaćaju ovi radovi kao izvorno njegovi – (1) *Mūla-madhyamaka-śāstra*, poznata i pod imenom *Prajñā-mūla*. Osam je slavni autora sačinilo komentar na to djelo: sam Nāgārjuna, Buddhapālita, Bhavya, Candrakīrti, Devaśarmā, Gunaśrī, Gunamati i Sthiramati; (2) *Yukti-śāstikā*, veoma sažeti iskaz teorije. Wassilieff smatra da je to djelo nastalo prije glavnoga djela; (3) *Śūnyatā-saptati*, jedan kraći spjev o relativnosti s komentarom samoga autora; (4) *Vigraha-vyāvartanī*, također s komentarom. To je jedan rad o logici koji već navodi četiri *pramāne nyāye*; (5) *Vaidalya-sūtra* i *prakarana*, Nāgārjunina samoobrana protiv optužbi da je izobličio logiku. Šesto djelo, prema *Bu-stonu*, nije prevedeno (*Tha-snad-grub-na*, «Dokaz o empirijskoj realnosti»). Umjesto toga rada, međutim, neki navode djelo *Akutobhaya*, komentar na *mūla-kārike*. No Wassilieff primjećuje (u svom članku «Rewiev of the Madhyamika literature», *Mss musei As. Petrop.*) kako su «na autentičnost toga djela sumnjali čak i lakovjermi Tibetanci». Candrakīrti je očito smatrao da Nāgārjuna nije napisao nikakav komentar na *mūla-kārike*; usp. tekst, str. 25–6, no Avalokitavrata ga u svom komentaru na *Prajñā-pradīpu* naziva *ran-hgre*. Pored tih radova, *Bstan-hgyur* obuhvaća djela (1) *Mahāyāna-vimśikā*, u dvadeset strofa, (2) *Akṣara-śataka*, u tri stiha i (3) *Pratītya-samutpādaya*, u pet stihova. Tu se radi o obnovljenim pokušajima da se krajnjom sažetošću izloži osnovna koncepcija jednog monističkog (*aikyam*) nepokretnog univerzuma. No vjerojatno se radi o neizvornim djelima.

U slijedećem razdoblju koje se naziva zlatnom erom indijske civilizacije, erom carstva Gupta u sjevernoj Indiji u petom stoljeću, pojavljuju se braća Asanga i Vasubandhu kao zagovornici ponešto preinačenog monizma koji je kroz njih doživio jednu idealističku interpretaciju.

Pozornica razvoja filozofije *madhyamake* potom se pomiče na jug. Ondje u šestom stoljeću svjedočimo snažnom povratku izvornog beskompromisnog relativizma Nāgārjune. Istovremeno s Vasubandhuovim učenicima Sthiramatijem i Dignāgom, dvojicom slavni ljudi koji su djelovali u Suratu odnosno Orissi, na jugu se pojavljuju dvojica jednako slavni predvodnika sustava *madhyamake*, učitelji (*ācārya*) Buddhapālita i Bhavya ili Bhāvaviveka.<sup>1</sup> Mahāyānski monizam sada se definitivno dijeli na idealističku školu na sjeveru – škola *yogācāra* i relativističku školu na jugu. Ova posljednja se dalje podijelila na sljedbenike Buddhapālita i sljedbenike Bhavye.

U prvom je od tih škola konačno posve odbačena svaka forma logike kod spoznaje apsoluta. Ona je odbacivala svaki *bona fide* argument, a upotrebljavala ga jedino kako bi se ukazalo na beznadno proturječje svakog logičkog argumenta kojega bi iznijeli njezini protivnici. Ta je škola postala poznata pod imenom *Madhyamaka-prāsaṅgika*. Druga škola koja je slijedila Bhavyu smatrala je neophodnim poduprijeti kratka Nāgārjunina pravila neovisnim (*svatantra*) argumentima koncipiranih u suglasju s pravilima logike. Ta je škola postala poznata pod imenom *Madhyamaka-svātantrika*. Bhavya je bio silno profinjeni logičar. On vjerojatno više nego bilo tko drugi zaslužuje da ga se uspoređi sa Zenonom elejskim. Neki od njegovih zakučastih sofizama učinila su ga slavni u čitavom buddhističkom svijetu. Njegova je škola doživjela uspjeh i u početku je imala mnogo više sljedbenika od Buddhapālita škole. No u VII. se stoljeću učitelj Candrakīrti pojavljuje kao moćni zagovornik čisto negativne metode kod uspostavljanja monizma. Uspio je zasjeniti Bhāvavivekinu školu i konačno uspostaviti onaj oblik sustava *madhyamake* koji se danas proučava u svim samostanskim školama tibetske Mongolije gdje se taj sustav smatra reprezentom istinskog filozofijskog utemeljenja mahāyānskog buddhizma.

<sup>1</sup> Vjerojatno Bhāvaviveka=*legs-idan-hbyed*.

Možemo tako uspostaviti slijedeća razdoblja u razvoju filozofije *mahāyāne*:

(1) Prvo stoljeće n. e. – pojava *mahāyāne*, doktrine *ālayavijñāna* i *ta-thatā* prihvaćene od strane Aśvaghoše.

(2) Drugo stoljeće, teorija o sveopćoj relativnosti (*śūnyatā*) koju uobličavaju Nāgārjuna i Āryadeva.

(3) Treće i četvrto stoljeće – zatišje.

(4) Peto stoljeće, idealistička interpretacija Asange i Vasubandhua.

(5) Šesto stoljeće, razdvajanje idealističke i relativističke škole; Sthiramati i Dignāga predstavljaju prvu, a Buddhapālita i Bhāvaviveka drugu školu.

(6) VII stoljeće, konačno utemeljenje sustava *madhyamake* u njegovoj najradikalnijoj formi koje poduzima Candrakīrti.

Sada dajemo na uvid prijevod prvog poglavlja Nāgārjunine rasprave s Candrakīrtijevim komentarom.<sup>1</sup> Svi učesnici upravo ocrtanog razvoja zajedno s nekim predstavnicima brahmanističkih sustava bit će sada prikazani na djelu. Od preostatka djela odabrano je poglavlje o *nirvāni* kao ilustracija metode koja je zauzvrat primjenjena na svaku filozofijsku koncepciju.

U našem smo prijevodu, koliko je to bilo moguće, nastojali izbjeći doslovan prijevod kada takav ne bi vodio jasnom značenju i smislu, a kako bismo izbjegli ono što M. A. Barth naziva «traductions infideles a force d'etre literales». Sanskrtska znanstvena književnost nije tu da se čita nego da se proučava. Stil je te književnosti jezgrovit, a njezina tehnička terminologija navodi na mnoga moguća značenja i konotacije. Prijevod te i takve književnosti kako bi bila razumljiva treba do određene mjere biti istovremeno i razjašnjenje. Ako je neizbježan, doslovan je prijevod dan u bilješci. Sanskrtski je tekst uredio M. de la Vallée Poussin u nizu *Bibliotheca Buddhica*. Prevoditelj je uveo podjelu na manje odjeljke kako bi se olakšao *vue d'ensemble*.

<sup>1</sup> Svome je komentaru Candrakīrti dao naslov «Razjašnjavanje» (*Prasanna-padā*), vjerojatno ne bez određene ironije budući da se, kako je to potvrdio prof. Wassilieff, njegova krajnja dijalektička profinjnost, posebice u prvom poglavlju, ne može usporediti ni s jednim drugim djelom u okviru cijele sjeverne buddhističke književnosti.

## POSVETA

Savršenog Buddhu,  
Prvog među svim učiteljima ja pozdravljam!  
On je objavio  
Načelo sveopće relativnosti,  
Ono je poput blaženstva (*nirvāna*),  
Utihnuće mnoštva.  
Tu ništa ne nestaje,  
Niti se išta pojavljuje,  
Ništa nema kraja.  
Nit postoji išta vječno,  
Niti je išta sebi istovjetno,  
Niti ima ičega različitog,  
Ništa se ne kreće,  
Nit ovdje nit tamo.



## POGLAVLJE I

### ISTRAŽIVANJE KAUZALITETA

#### I

Uopće ne postoje predmeti,  
Nigdje, niti jedan, koji nastaju (iznova),  
Ni iz sebe samih, ni iz ne-sebe,  
Ni iz obojega, niti slučajem.

#### II

Postoje četiri uvjeta  
(svega nastaloga),  
Njegov uzrok, njegov predmet, njegov prethodeći trenutak,  
Njegov najodlučniji čimbenik.

#### III

U tim uvjetima ne možemo naći  
Nikakvu samo-egzistenciju entiteta.  
Gdje nedostaje samo-egzistencija,  
Nedostaje i odnosna egzistencija.

#### IV

Nema sila u uzrocima,  
Nema sila izvan njih.  
Nema uzroka bez sila,  
Nema uzroka koji bi ih posjedovao.

#### V

Neka one činjenice budu uzroci  
S kojim usklađene druge činjenice nastaju,

Ne-uzroci će one biti,  
Dok god druge činjenice ne nastanu.

VI

Ni ne-biće niti biće  
Ne mogu imati uzrok.  
Ako je ne-biće, komu je uzrok?  
Ako je biće, čemu uzrok?

VII

Ni biće, ni ne-biće,  
Niti ikakvo biće-ne-biće  
Ni jedan element uistinu nije proizveden.  
Kako onda da pretpostavimo  
Mogućnost stvaralačkog uzroka?

VIII

Mentalno se biće ubraja među elemente,  
Odvojeno od njegovog predmetnog (parovnjaka).  
Ako ono u početku nema predmetnog parovnjaka,  
Kako ga može steći kasnije?

IX

Ako (zasebni) elementi ne postoje,  
Ne mogu onda niti nestati.  
Trenutak koji neposredno prethodi,  
Tako nije moguć. A ako je prošao,  
Kako može biti uzrok?

X

Ako su entiteti odnosni (relativni),  
Ne mogu imati stvarnu egzistenciju.  
(Sintagma) "ako ovo onda ono"  
Onda gubi svaki smisao.

XI

Ni u jednom pojedinačnom uzroku,  
Niti u svima njima zajedno,  
Ne boravi (pretpostavljeni) učinak.  
Kako iz njih možeš izvući  
Što u njima nikada nije ni postojalo?

XII

Pretpostavljajući da se od tih uzroka pojavljuje  
Nešto što nikada u njima nije egzistiralo,  
Zašto se onda ne pojavljuje  
Iz ne-uzroka?

XIII

Učinak je posjednik uzroka,  
Ali uzroci nisu čak ni samo-svojni.  
Kako učinak može biti posjednik uzroka,  
Ako je od ne-sebe-posjednika  
On učinak?

XIV

Stoga, ne postoji nikakav posjednik uzroka,  
Niti postoji učinak bez uzroka.  
Ako uopće nikakav učinak ne nastaje,  
(Kako možemo onda razlikovati)  
Između uzroka i ne-uzroka?





## POGLAVLJE XXV

### ISTRAŽIVANJE NIRVĀNE

#### I

Ako je sve odnosno (relativno)  
Ako ne postoje (stvarni) nastanak i (stvarni) nestanak,  
Kako onda shvatiti *nirvānu*?  
Kroz kakvo oslobođenje, kakvo poništenje?

#### II

Treba li svaki predmet biti stvaran u supstanciji,  
Nikakvo (novo) stvaranje, nikakvo (novo) uništenje,  
Kako da se onda *nirvāna* dosegne?  
Kroz kakvo oslobođenje, kakvo poništenje?

#### III

Što nikad nije shvaćeno, nikada dosegnuto,  
Što nije ni poništenje, niti vječnost,  
Što nikada ne nestaje, niti je stvoreno,  
To je *nirvāna*. Ne može se odrediti.

#### IV

*Nirvāna*, najprvo, nije nikakvo biće,  
U suprotnom bi bila podložna opadanju i smrti.  
A uopće ne postoje bića  
Koja bi bila oslobođena opadanja i umiranja.

#### V

Ako je *nirvāna* biće,  
Onda nastaje djelovanjem uzroka,

Nigdje i niti jedan entitet ne postoji  
Koji ne bi nastao djelovanjem uzroka.

## VI

Ako je *nirvāna* biće,  
Kako može biti bez *substratuma*?  
Ne može postojati biće  
Koje bi bilo bez nekog *substratuma*.

## VII

Ako *nirvāna* nije biće,  
Hoće li onda biti ne-biće?  
Tamo gdje nema nikakvog bića,  
Ne može biti ni (odgovarajućeg) ne-bića.

## VIII

Ako je *nirvāna* ne-biće,  
Kako onda može biti neovisna?  
Doista, nikakvo se neovisno  
Ne-biće ne može nigdje naći.

## IX

(Zasebni) su predmeti usklađeni i uzrokovani,  
Ovaj svijet nazivamo fenomenalnim;  
Ali jednako tako se naziva i *nirvānom*,  
Kada se apstrahira od kauzaliteta.

## X

Buddha je objavio da se  
I biće i ne-biće trebaju odbaciti.  
Ni bićem niti ne-bićem  
*Nirvāna* se, stoga, ne može smatrati.

## XI

Ako bi *nirvāna* bila i biće i ne-biće,  
Onda bi i konačno oslobođenje bilo oboje,

Stvarnost i ne-stvarnost zajedno;  
To nikad ne bi bilo moguće.

## XII

Ako bi *nirvāna* bila i biće i ne-biće,  
*Nirvāna* ne bi mogla biti neuzrokovana.  
Doista su i biće i ne-biće  
Jednako zavisni od uzrokovanja.

## XIII

Kako bi *nirvāna* mogla predstavljati  
Biće i ne-biće zajedno?  
*Nirvāna* je doista neuzrokovana,  
A biće i ne-biće su proizvedeni predmeti.

## XIV

Kako *nirvāna* može predstavljati  
(Mjesto bića i ne-bića zajedno –  
poput svjetla i tame na jednom mjestu)  
Oni ne mogu istovremeno biti prisutni.

## XV

Ako je doista jasno,  
Što biće znači, a što ne-biće,  
Onda možemo razumjeti učenje  
Naime, da *nirvāna* nije ni biće niti ne-biće.

## XVI

Ako *nirvāna* nije ni biće ni ne-biće,  
Nitko doista ne može razumjeti  
To učenje koje proglašava istovremeno  
I njihovu negaciju zajedno.

## XVII

Što je Buddha nakon *nirvāne*?  
Postoji li on ili ne postoji,

Ili oboje ili ni jedno od toga?  
Nikada to nećemo shvatiti.

XVIII

Što je Buddha onda za vrijeme života?  
Postoji li on ili ne postoji,  
Ili oboje ili ni jedno od toga?  
Nikada to nećemo shvatiti.

XIX

Uopće ne postoji razlika  
Između *nirvāne* i *samsāre*,  
Uopće ne postoji razlika  
Između *samsāre* i *nirvāne*.

XX

Ono što ograničava *nirvānu*  
Isto ograničava i *samsāru*.  
Među njima ne možemo naći  
Ni najslabašnju sjenu razlike.

XXI

Nerješiva su antinomička gledišta  
U pogledu toga što postoji onkraj *nirvāne*,  
U pogledu toga što predstavlja kraj svijeta,  
U pogledu njegova početka.

XXII

Budući da je sve relativno/odnosno (mi ne znamo)  
Što je konačno, a što beskonačno,  
Što znači konačno i beskonačno istovremeno,  
Što znači negacija jednoga i drugog?

XXIII

Što je identitet, a što je različitost?  
Što je vječnost, što je ne-vječnost,

Što znače vječnost i ne-vječnost zajedno,  
Što znači negacija jednog i drugog?

XXIV

Blaženstvo se sastoji od obustave svakog mišljenja,  
U poništenju/utišanosti svakoga mnoštva.  
Buddha nikada i nigdje nije propovijedao  
Nikakvu (zasebnu) stvarnost.



RAZJAŠNJAVANJE

Komentar na

NĀGĀRJUNINU «RASPRAVU O RELATIVNOSTI»

OD CANDRAKĪRTIJA

POSVETA

Onom Nāgārjuni ja se klanjama koji je odagnao svako pribjegavanje utočištu dvojstva.<sup>1</sup> 2.3.

Koji je izronio iz oceanolikog (sveprožimajućeg) duha Vrhovnoga Bud-  
dhe.<sup>2</sup> 1.3.

Koji je milostivo objasnio dublje značenje blaga<sup>3</sup> religije u skladu sa  
svojim vlastitim koncepcijama. 1.4.

---

<sup>1</sup> Metoda prihvaćanja srednjeg puta (*madhyamā pratipad*) između dva suprotna ek-  
strema zbog koje je škola *madhyamaka* i dobila ime, drugačije se primjenjuje u *hī-  
nayāni*, npr. *Sutta nipāta*, III. 135. Ondje taj termin označava središnju koncepci-  
ju *hīnayāne*, srednji put između stavova “sve postoji i ništa ne postoji”, što znači da  
ograničeni broj konačnih elemenata (*dharmā*) postoji u međuzavisnosti (*pratītya-  
samutpāda*). U *mahāyāni* je termin sinoniman sa središnjom koncepcijom sljedbni-  
ka *madhyamake* i označava njihovu ideju o relativnosti negativiteta (*madhyamā pra-  
tipad-śūnyatā-pratītya-samutpāda*); usp. XXIV 19. Termine na slijedećoj stranici  
(504.13) Candrakīrti je označio kao *višeśa-samjñā*, to jest različiti načini izražavanja  
iste ideje, *anta-dvaya-rahitatva-sarvasvabhāvānutpatti-pratītya-samutpāda-śūnyatā-  
upādāya-prajñapti-madhyamā pratipad*. Kao i obično, prva je riječ djela znakovita,  
ona upućuje na osnovnu ideju djela. Prijevod *Madhyamaka-śāstre* kao «Učenje o sred-  
njem putu» (*Die Mittelere Lehre*) je dvosmisleno i nejasno budući da postoje različiti  
srednji putovi.

<sup>2</sup> *Sambuddha-dhī-sāgara* očito se odnosi na učenje o *dharmakāyi*.

<sup>3</sup> U tib. stoji *kośasya*.

Čija filozofijska vatra još i danas guta gorivo suprotnih sustava i koja sagorijeva tminu u srcima običnoga čovječanstva. 1.5.

Čije riječi, pune neusporedivoga znanja, (poput) kiše strijela posve uništavaju vojske naših neprijatelja (i oslobađaju nas od spona fenomenalne) egzistencije. 2.1.

Čije riječi postaju veličanstveno vladanje nad stanovnicima svih triju područja egzistencije<sup>1</sup>, buddhističkim obraćenicima i bogovima. 2.2.

Iskazavši svoje pozdrave i svoje poštovanje tome Nāgārjuni, predlažem napisati objašnjenje njegovih aforizama u jasnim rečenicama koje sadržavaju ispravno objašnjenje nezastrio vatrom dijalektike.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> To jest, svijet tjelesnih žudnji (*kāma-dhātu*), nebo eteričkih bića (*rūpa-dhātu*) i nebo čistih duhova (*arūpa-dhātu*).

<sup>2</sup> To je poruga upućena Bhāvaviveki koji se nazivao prvakom u logici (*tārīkika*). To ne znači da će se izbjegavati dijalektičke finese, nego da će svi argumenti biti posredni. Riječ *tarkānala* očito upućuje na *Tarkajvālu* što je naslov Bhāvavivekina djela.



## POGLAVLJE PRVO

### ISTRAŽIVANJE KAUZALITETA

#### I. UVODNO

Rasprava koja će se ovdje objelodaniti jest ona koja započinje s izjavom “ne postoji ni *causa materialis*, ni *causa efficiens*, niti su stvari u svijetu nastale zajedničkim djelovanjem obaju uzroka.”<sup>1</sup> Pitanje se sada nadaje kako to učenje utječe (na nas), što je predmet rasprave, a što njezin cilj. Povezanost između nas<sup>2</sup> i rasprave je slijedeća. (U prethodnome djelu), “Uvod u sustav *madhyamake*”<sup>3</sup>, razjasnili smo da je za postignuće vrhovnoga znanja Buddhe prvi korak koji se mora poduzeti početni zavjet predanosti konačnom oslobođenju svih živih stvorenja (taj je zavjet u skladu s monističkim nazorom, a nadahnut je osjećajem sveopće samilosti).<sup>4</sup> Naš je poštovani učitelj Nāgārjuna bio posve opremljen (istinskom) postojanom metodom (našega monističkog sustava koji je iznesen na vidjelo u izjavi o) “Vrhuncu mudrosti”<sup>5</sup>, te je ljubazno tu metodu objelodanio u raspravi kojoj je za cilj prosvjetljenje drugih.

(Doista, filozofijska rasprava treba sadržavati učenje o oslobođenju; ona tada vlada i spašava”). “Ona vlada nad svim našim neprijateljima,

<sup>1</sup> Dosl., str. 2.5. “ni iz sebe, ni iz drugog, niti iz obojega”; usp. *infra.*, str. 93.

<sup>2</sup> “Sambandha” raspravljana na početku svakog znanstvenog djela obično označava njezinu vezu s predmetom rasprave, *Nyāya-bindu*, str. 2.15. (B. B.). Ovdje se ona odnosi na važnost djela za oslobođenje čovječanstva.

<sup>3</sup> *Mādhyamaka-āvatara*. Tibetski je prijevod uredio de la V. Poussin (B. B. IX), i djelomično je preveden u *Mus.* 1907, 1910 i 1911.

<sup>4</sup> Mahāyānska sveopća samilost (*mahākarunā*) razlikuje se od hīnayānske; ona je u skladu s monističkom koncepcijom. To znači da mahāyānisti streme dobrobiti svih živih bića; usp. Suzuki, *Mahāyāna*, str. 292ff. *Madhy. āv.*, str. 6.9ff. Tibetanci prave razliku između mahāyānske koncepcije *thugs-rje-chen-po* i hīnayānske *snin-rje-chen-po*; u sanskrtu se upotrebljava ista riječ.

<sup>5</sup> *Prajñā-pāramitā*; jedan od njezinih sinonima je *śūnyatā*.

svim našim strastima. Ona nas čuva od bijede i od fenomenalne egzistencije (zajedno). Te se dvije prednosti ne mogu naći u drugim filozofijskim učenjima.”

(Stoga se Nāgārjunino učenje treba odnositi na svakoga).

(Što je predmet rasprave):

Sam učitelj (ga razotkriva u svojoj uvodnoj molitvi). On nagovještava ideju koja će se razvijati kroz cijelu raspravu, kao što nagovještava i njezinu svrhu. On nas pokušava uvjeriti da će to biti velika i temeljna rasprava<sup>1</sup>, zato jer će ona predstaviti tu ideju na posve temeljit<sup>2</sup> i postojani način. Budući da se ta središnja ideja cijele rasprave ne može odvojiti od mahāyānske koncepcije Buddhē<sup>3</sup>, Nāgārjuna uvodno pozdravlja velikog učitelja naznačavajući razlog koji ga je potakao da napiše to djeo, te kaže:

“(Buddha je objavio) monistički princip relativnosti<sup>4</sup>, princip da ništa u svijetu ne može nestati, ništa novo nastati, da ništa nema kraj, niti da je išta različito u sebi; da ne postoji kretnja, ni prema nama, niti od nas, itd., itd.: sve je relativno/odnosno.

Predmet odnosno središnja ideja rasprave jest monistički princip relativnosti kojega obilježava tih osam negativnih obilježja – ništa ne nestaje, itd. Svrha rasprave naznačena je u istom pozdravnom uvodu. To je konačno oslobođenje, *nirvāna*, koja je obilježena kao blaženstvo utihnulosti svakoga mnoštva.<sup>5</sup>

Sam je pozdrav izražen riječima “slavim toga najvećeg među svim učiteljima”.

To je opće značenje prve dvije strofe. Sada ćemo detaljnije objasniti značenje svake riječi.

<sup>1</sup> *Mahātmyam śāstrasya*. Idealan znanstveni rad za Indijce je Pāninijeva gramatika s velikim komentarom (*Mahābhāṣya*) Patañjalija. *Mahāśāstra* je *śāstra* koja posjeduje *mahātmyu*, tj. koja o predmetu raspravlja temeljito, kako su to činila oba velika autora u svojim djelima.

<sup>2</sup> *Sam-prakāśana-samyak prakāśana*.

<sup>3</sup> Buddhino kozmičko tijelo, *dharmakāya*, jedinstvena je transcendentna bit svijeta i sinonimna je sa *śūnyatom*; usp. de la V. Poussin, “The three Bodies”, J. R. A. S., str. 952.

<sup>4</sup> *Pratītya-samutpāda-śūnyatā-antadvaya-rahitatva*.

<sup>5</sup> O mahāyānskoj *nirvāni*, vidi gore i kod Suzukija, op.cit., str. 339ff. S Schayer, *Die Mahāyānistischen Erlösungslehren* (München, 1921).

“Nestati” znači biti prolazan. Ovdje je mišljen rascijep (svake egzistencije na zasebne) momente.

«Ništa novo ne može nastati» - “nastati” znači presjeći tok (uzastopnih momenata).<sup>1</sup>

“Vječan” znači neprekidan, koji postoji u sva vremena.

(Ne-identičan). Biti identičan znači ne biti odvojen, ne biti zaseban.

(Ne-diferenciran). Diferenciran znači biti različit, to jest zaseban.

“Kretnja ovamo”, označava kretnju nekog udaljenog predmeta prema nekom obližnjem mjestu.

## II. ZNAČENJE *PRATĪTYA SAMUTPĀDE* PREMA AUTORU

Prvi dio termina sastoji se od gerunda korijena “I” i prefiksa “prati”. Korijen “I” nosi značenje kretnje, a prefiks “prati” upućuje na neko “dosezanje”. No kada se prefiks pridoda glagolskom korijenu, on mu preinačuje značenje. Rečeno je da “prefiksi mijenjaju značenje glagolskoga korijena kao da je nasilno povučen na drugo mjesto, jednako kao što i slatka voda Gangesa (mijenja svoj okus kada dosegne) vode oceana”. Stoga riječ *pratītya*, kao gerund, znači “dosezanje” u smislu biti nezavisan (ili relativan/odnosan). Riječ *samutpāda* označava neko pojavljivanje, očitovanje. Ona dolazi od glagolskog korijena “PAD” koji s prijedlogom “sam-ud” dobiva to značenje. Tako termin *pratītya-samutpāda* (u našem sustavu) izražava ideju očitovanja (zasebnih) entiteta kao relativnih/odnosnih prema njihovim uzrocima i uvjetima.<sup>2</sup>

## III. ZNAČENJE TERMINA U *HĪNAYĀNI*

Drugi (Śrīlābha i drugi hīnayānisti)<sup>3</sup> smatraju da *pratītya-samutpāda* znači (pojavljivanje i odmah zatim) nestajanje svega. Glagolski korijen

<sup>1</sup> *Prabandha-kṣana-santāna*.

<sup>2</sup> *Hetu-pratyaya-apekṣa*.

<sup>3</sup> U hīnayānskim *sūtrama* termin se odnosi na učenje o dvanaest uzastopnih stupnjeva u razvoju individualnog života (*skandha*), od prenatalnih sila *samskāra* do nastavka života nakon smrti (*jāti*). No to je prema “abhidharmi” tek poseban slučaj općeg zakona među-zavisnosti kao sinonima za sve *samskrta-dharme*; usp. mo-



“I” znači “ići”, “nestati”; “itya” je particip u značenju “zreo ili spreman za nestanak” Prefiks “prati” uopćava. “Pratītya” tako (nije gerund), nego derivirana imenica (u značenju da je sve trenutačno). Prolazne, trenutačne stvari se pojavljuju – to je njihovo objašnjenje.

#### IV. ODBACIVANJE HĪNAYĀNSKE INTERPRETACIJE

Ova interpretacija veoma dobro odgovara nekim mjestima iz kano-na poput primjerice ovoga: “O braćo, poučit ću vas o zavisnom nastanku (svega). Oni koji steknu uvid u njega shvatiti će Buddhino učenje, itd.” Smisao uopćavanja i predložena gramatička kompozicija termina mogu se uzeti u obzir. Ali na nekim drugim mjestima uopće nema uopćavanja<sup>1</sup> zato jer se tamo radi o jednom određenom slučaju, primjerice – “vidna se svijest pojavljuje kada je usklađena sa sposobnošću gledanja i površinom boje”. U izrazu “usklađen sa sposobnošću gledanja”, riječ “usklađen” uzima u obzir jedan jedini bljesak<sup>2</sup> svijesti koji je također nastao iz jednog određenog trenutka sposobnosti gledanja. Ne postoji uopćavanje.

Ali interpretacija koju mi predlažemo primjenjuje se na oba slučaja. Značenje relativnosti primjenjuje se kada se riječ “pratītya” ne odnosi na pojedinačni slučaj. Ona tada znači relativnu egzistenciju općenito, nastajanje koje je u odnosu prema čemu drugom. Također se može primijeniti kada je u pitanju neki određeni pojedinačni slučaj, i tada riječ interpretiramo u značenju “s obzirom na sposobnost gledanja, u usklađenosti s tom sposobnošću, uzimajući u obzir tu sposobnost – pojavljuje se vidna svijest”.

ju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 28. Ta se je formula međuzavisnosti («ako je ovo onda je ono», «od ovoga nastaje ono») potom kritizirala zato jer je to uopćena formula koja se odnosi na sve elemente, i na one koji egzistiraju istovremeno – pa značenje uzastopnosti neće biti posve ispravno. Stoga Śrīlābha predlaže svoju interpretaciju prema kojoj je prvi dio termina particip, a ne gerund, ne implicirajući uzastopnost, istovremenost i prolaznost; usp. *Ab. Kośa-bhāṣya* III. 28. U toj raspravi *pratītya-samutpāda* se raspravlja u prvom poglavlju, a dvanaest *nidāna* zasebno u dvadeset i šestom poglavlju.

<sup>1</sup> U pitanju je ista kritika koju navodi i Vasubandhu, op.cit., ad. III 29.

<sup>2</sup> *Eka-vijñānotpatti*.

Ako riječ “itya” shvatimo kao derivirani pridjev, onda će gornja rečenica (“vidna svijest nastaje u usklađenosti sa sposobnošću gledanja i nekim bojama”) posve promijeniti svoje značenje. Ta riječ, ako nije gerund ili ako nije prvi član složenice, mora doći u svojem spregnutom obliku (*pratītyam*).<sup>1</sup> Tada će značenje rečenice biti slijedeće – “svaka je vidna svijest prolazna (*pratītyam*) s obzirom na sposobnost gledanja i boje”.<sup>2</sup> To je nemoguće, pa se zato mora uzeti kao gerund i *indeclinabile*. Onda ćemo za cijeli termin dobiti značenje nastanka u zavisnosti ili relativne, nestvarne egzistencije.

#### V. BHĀVAVIVEKINO MIŠLJENJE

Drugi autor, Bhāvaviveka, koji se bavi ovom temom započinje navođenjem suprotnih mišljenja i zatim prelazi na njihovo pobijanje. Navodi na slijedeći način: “Jedna strana, mahāyānist Buddhapālita, objašnjava termin *pratītya-samutpāda* u značenju ‘očitovanje’, ‘zavisan o svakom uzroku’ ili ‘relativna egzistencija’. On pretpostavlja da prefiks ‘prati’ ima općenito značenje, korijenski glagol ‘I’ značenje relativnosti, a riječ ‘samutpāda’ značenje egzistencije ili nastajanja. Druga strana, hīnayānist Śrīlābha, smatra da ‘pratītyasamutpāda’ znači pojavljivanje svih odmah nestajućih predmeta”.<sup>3</sup>

Prije svega, ovdje primjećujemo izrazitu nesposobnost doslovnog citiranja drugih mišljenja. Zašto? Zato jer ona strana koja interpretira riječ “pratītya” u smislu relativnosti, ne daje prefiksu “prati” opće značenje, niti glagolskom korijenu “I” daje značenje biti relativan. Ona, naprotiv, prefiks “prati” objašnjava u značenju relativnosti, a onda uzima cijelu složenu tvorbu “pratītya” također u značenju relativnosti.<sup>4</sup>

Ako *pratītya-samutpādu* uzmemo u značenju “relativna egzistencija”, onda će pokrivati oba slučaja – i tamo gdje se traži opće značenje,

<sup>1</sup> *Pratītya-samutpādah pratītyasya (kṣānikasya) samutpādah*.

<sup>2</sup> Dosl. “oko-iščekavajući osjet i boje”.

<sup>3</sup> Dosl., str. 7.6–8.1. “Ali onaj koji tako navodi objašnjenje drugih, budući da prefiks ukazuje na uopćavanje, on znači “dosezanje”, a riječ *samutpāda* znači “postajanje”, s obzirom na takav i takav uzrok dosezanja, postajanja; tako jedna strana; u svakom slučaju, nastajanje iščekavajućih stvari je *pratītya-samutpāda*; tako druga strana...”

<sup>4</sup> Ali nikada nisu korijenu dali značenje *prāpti*, kako se imputiralo; str. 7–6.

i tamo gdje je mišljen pojedinačni slučaj. Kada se uzimaju u obzir sve moguće stvari, onda se opće značenje primjenjuje na slijedeći način – “u svakom slučaju, zavisno od odgovarajuće ukupnosti uzroka i uvjeta, nešto postoji, to jest, ono nastaje u suglasju s njima.”<sup>1</sup> Ali kada je riječ o pojedinačnoj stvari, onda nema potrebe primjenjivati opće značenje; onda shvaćamo da znači da je, primjerice, neka vidna svijest nastala u usklađenosti s nekim trenutačnim bljeskom sposobnosti gledanja i neke boje. Ali učitelj Bhāvaviveka je, smatrajući da mi pretpostavljamo uopćavanje u svim slučajevima, pokazao nesposobnost navođenja mišljenja protiv kojega se bori.

#### VI. BHĀVAVIVEKINA KRITIKA BUDDHAPĀLITINOG KOMENTARA

I slijedeća kritika naše odredbe od strane Bhāvaviveka je također neutemeljena. Ona smatra da je naša interpretacija rečenice “vidna svijest nastaje kada je usklađena s osjetom vida i nekom bojom” pogrešna zato jer smo tu među-zavisnost izrazili rječju “dosezanje”, *pratītya-prāpya* – jedna stvar nastaje kada “dosegne” drugu. “Ne postoje (kaže on) dvije stvari koje ‘jedna drugu dosežu’. Ne možemo razumjeti tu kritiku. Koji je razlog naveden? On kaže da ako se jedna stvar nije postigla, ‘dosegla’, kako da druga nastane? Ne postoji nikakav dokaz. Tu se radi o izbjegavanju biti pitanja.<sup>2</sup> No vjerojatno je njegov stvarni argument slijedeći: Budući da je svijest mentalne prirode a vidni osjet fizičke, potonji ne može doseći prvu. Iskustvo uči da osjet vida može dosegnuti jedino materijalne predmete. No to je trivijalna primjedba. Termin

<sup>1</sup> To navodi i Vasubandhu, loc.cit. i Yaśomitra, kao interpretacija Śrīlābhe. Interpretacija *pratītya-prāpye* kritizira se i u *Ab. Kośa*, ad. III.20, ali na drugim osnovama. Pretpostavljalo se da ona upućuje na uzastopnost elemenata, a da po strani ostavlja međuzavisnost istovremeno postojećih elemenata.

<sup>2</sup> Dosl., str. 9.10.9.1. “A to je krivo na strani Bhāvaviveke. On kaže, a to nije ispravno smatrati, da u odnosu dosezanje oka i boja nastaje vidni osjet zato jer su dvije stvari (koje dosežu jedna drugu) nemoguće.” “Kao što je besmislica i inkriminirana pogreška. Zašto? – Kako je moguće da će jedna stvar nastati dok druga nije postignuta, nije dosegnuta? Te Bhāvavivekine riječi puke su pretpostavke bez ikakvoga argumenta.” Na str. 9.1. u rukopisu stoji *katham anava(ga) te ‘prāpte sambhavah*, a na str. 8.10 stoji primjerenije, *etaccayuktam*.

“dosezanje” upotrebljava se u kanonskim tekstovima kada je riječ o postizanju duhovnih ciljeva, primjerice, “ovaj je pustinjač dosegnuo cilj”. Drugi odbacuju kritiku na temelju činjenice da je dosezanje sinonimno s biti ovisan. Naš zajednički učitelj Nāgārjuna sam je termin upotrebljavao u tom smislu (u svojem djelu *Yukti-śaṣṭikā*) – “ako nešto nastaje nakon što je dosegnulo ovo ili ono (to jest, ako je nešto ovisno o ovome ili o onome), ono nije stvarno nastalo pomoću tih uvjeta.”

#### VII. BHĀVAVIVEKINA DEFINICIJA TERMINA

U pogledu mišljenja koje je zagovarao sam Bhāvaviveka, ni ono nije posve ispravno. Doista, on terminu *pratītya-samutpāda* daje značenje “biti relativan/odnosan nečemu drugom” (u smislu disjunktivnog suda), “ako je ovo, ono se pojavljuje”, zato jer se ovo pojavilo, ono će se pojaviti”.<sup>1</sup> Premda se riječ “zavisno nastajanje” sastoji od dvije riječi, nije ispravno pretpostaviti da se svaka od njih odnosi na različiti predmet.<sup>2</sup> Dijelovi su spomenuti jedino s obzirom na etimologijsko objašnjenje.

Bhāvaviveka nadalje kaže, *pratītya-samutpāda* je tako imenovana bez ikakvog odnosa prema činjenici da je sklopljena od dvije riječi. Termin možemo uzeti kao konvencionalni izraz za relativnost, baš kao što se izraz “šumski ukras” upotrebljava za opisivanje nečega krajnje besmislenog, nečega što nije povezano ni sa šumom niti s ukrasom.

To također promašuje stvar, budući da naš učitelj dopušta da termin ima značenje koje je u suglasju sa značenjem njegovih sastavnih dijelova. Doista, on kaže – “što god se pojavljuje kao relativno/odnosno ovome ili onome, uistinu nije postojeće”

Napokon, Bhāvaviveka objašnjava termin u značenju (puke relativnosti), “ako ovo, onda ono, to jest, dok god postoji nešto kratko, postoji i nešto dugo.” Ne dopušta li on upravo (ne neovisno, ali) dok god je ono

<sup>1</sup> Bhāvaviveka se ovdje djelomično vraća na interpretaciju koja je već sadržana u okviru hīnayānskih *sūtri* (primjerice, *Majjhima-nikāya* III, 63), no naravno, njezin je smisao ovdje posve promijenjen. Prije se ona odnosila na stvarne elemente (*dharme*), a sada ona znači *śūnyatu* ili nestvarne *dharme*.

<sup>2</sup> Teškoću koja nastaje zbog interpretacije termina kada ona uključuje disjunktivnu rečenicu spominje i Vasubandhu, op.cit. ad III 28.

usklađeno s kratkim, odnosno prema kratkom, zavisno o kratkom. Tako Bhāvaviveka jednom rukom odbacuje ono što drugom rukom prihvaća. To nije ispravno, ali mi više nećemo ustrajavati na to problemu.

### VIII. PRINCIP RELATIVNOSTI – ZAKON SVAKE PLURALNE EGZISTENCIJE

To je tako ono što je Buddha silno želio naglasiti ili osvijetliti<sup>1</sup> (princip relativnosti), to jest činjenicu da entiteti nastaju jedino u smislu da su usklađeni.<sup>2</sup> On, stoga, drži da ništa nije nastalo slučajem, ni iz nekog jedinstvenog uzroka, ni iz mnoštva različitih uzroka; on odbacuje da su oni identični sa svojim uzrocima, da su različiti od njih, ili da su oboje (dijelom identični, a dijelom ne-identični). Tom negativnom metodom on razotkriva istinski relativni karakter svih relativnih entiteta svakodnevnog života.<sup>3</sup> To je relativna egzistencija ili zavisno nastajanje zato jer ništa novo zapravo nije nastalo. S transcendentalističkog gledišta to je stanje gdje ništa ne nestaje, niti se išta novo pojavljuje, itd., i u kojem nema nikakvog kretanja.<sup>4</sup> To je stanje koje karakterizira osam gore na-

<sup>1</sup> *Paridīpayata-parito dīpayata.*

<sup>2</sup> *Hetu-pratyaya-apekṣa.*

<sup>3</sup> *Pratītya-samutpāda* ovdje je sinonimna sa *śūnyatā-anta dvaya-rahitva-advaitom* i premda je u suprotnosti sa *samvrtti*, ona se ovdje naziva *samvrttah pratītya-samut-pādah* u značenju da je *pratītya-samutpānatva* ili *advaita* ili *śūnyatā* stvarni uvjet koji je prekriven ili skriven iza fenomenalnog svijeta, *samvrtti*. (To je *karmasādhana*, to jest, *samvryate etad iti samvrta*, a ne *karana-sādhana*, to jest, ne *samvriyate anena*.)

<sup>4</sup> *Ārya* ili *ārya-pudgala* je buddhistički "svetac" koji je krenuo putem oslobođenja, postao *srota-āpanna*, postigao uvid (*drṣṭi-mārga*) u stvarnost kako se ona razotkriva filozofu. U *hīnayāni* to je čovjek koji je stekao intelektualnu sposobnost da svugdje vidi jedino odvojene, zasebne, prolazne elemente (*dharmatā-anātma*). On se oslobodio utiska čvrstoće koji na običnog čovjeka stvara svijet. U *mahāyāni*, kako je razvidno iz tih redaka, to je čovjek koji je stekao monistički nazor na svijet, koji je spoznao *pratītya-samutpādu* kao *śūnyatā-dharma-nairātmyu*. Iz opisa toga i mnogih drugih mjesta, posve je jasno da mahāyānski svetac, *ārya* i *bodhisattva*, posjeduje po red svojih moralnih postignuća i svoju mahāyānsku *bodhi-citta-utpādu*, uvježbavanje *pāramitā*, postignuće *bhūmija* i mahāyānsku veliku samilost, kao i utemeljenje svega navedenoga, monistički nazor na svijet postignut *yogom* (*yogi-pratyakṣa*). On konstituirao sveznanje, *sarvajñata*, *bodhisattve* što je zajedno sa *sarva-ākāra-jñatom* Budhe osnovna ideja *abhisamaye* ili *prajñāpāramite* u Āryasanginoj interpretaciji. Ta *sarvajñatā* je u skladu s tim veoma različita od naše koncepcije sve-znanja. Veoma

vedenih obilježja – ništa ne nestaje, itd.<sup>1</sup> Cijela je intencija ove rasprave da dokaže kako stanje među-zavisnosti ili princip relativnosti ne dopušta ničemu u svijetu da nestane, niti da išta novo nastane.

Princip relativnosti, kao središnji zakon svake moguće egzistencije, može se okarakterizirati jednim beskonačnim brojem konačnih obilježja<sup>2</sup>, no odabrano je samo osam tih obilježja zato jer su ona pretežita u smislu da je dana prilika da se o njima raspravlja.

Taj se princip naziva i *nirvāna*, utihnuće ili poravnavanje svakog mnoštva, jer kada se kritički shvati<sup>3</sup> za filozofa<sup>4</sup> apsolutno ne postoji nikakva diferencijacija egzistencije na koju bi se naše riječi<sup>5</sup> i pojmovi mogli primijeniti. Sama bit ili esencija stvarnosti naziva se *nirvāna*, utihnulost mnoštva, za koju nema riječi koji bi ju opisali.

Osjećaji<sup>6</sup> i misli ne nastaju u toj (neizdiferenciranoj cjelini), ne postoji subjekt i objekt znanja, pa konzekventno ne postoje ni nedaće poput rođenja, starenja i umiranja; postoji vječno blaženstvo<sup>7</sup>.

zanimljivo izlaganje tih tema možemo naći u *Nyāyakaniki Vācaspati Mišre; sarvajñā-vāda* počinje na str. 110–16 (pretiskano iz Pandit), buddhistička *yogipratyakṣa*, str. 147ff, brahmanska *yogi-abhimata-sarvajña*, pobijanje *sva-matena naiyāyika-abhimata-yogi-pratyakṣa*.

<sup>1</sup> Dosl., str. 10.12.11.2. "Tom je negacijom skrivena bit prikriivenih entiteta razotkrivena kao postojeća. I upravo je ta skrivena *pratītya-samutpāda* karakterizirana s osam obilježja, ne-nastajanje, itd. Budući da nije nastala u svojoj vlastitoj biti, u njoj ne postoji, s obzirom na *āryu*, nikakvo nastajanje, sve do "ne postoji kretanje prema."

<sup>2</sup> Usp. Spinozinu ideju da je esencija *Dei*-a jednaka beskonačnom broju konačnih atributa ili modusa. Ovdje imamo posve isto mišljenje izraženo od strane indijskih monista – (*buddha-dharma-kāyasya-śūnyatā-yāh*) *anantavišešana-sambhave...*

<sup>3</sup> *Yathāvasthita... darśana.*

<sup>4</sup> *Āryānam*, str. 90, br.4.

<sup>5</sup> *prapañco vākca*, M. vr., str. 373–9; stvarnost je *niṣprapañca-anirvacanīya*, ali, naravno, ne samo riječi, nego i pojmovi.

<sup>6</sup> *Citta-caittas.*

<sup>7</sup> Ta ideja blaženstva koja je ekvivalentna odsustvu patnje, ista je kao i u sustavu *nyāya*; str. 54ff. To je podudarno s vedāntinskom idejom mnoštva koje je utopljeno u jedinstvenu sveobuhvatnu supstanciju. To je također i duhovna supstancija zato jer je *dharma-kāya* duhovna (*jñāna*). Prema Deussenu, *System des Vedānta*, str. 228–9, *ānanda* za Śamakaru također znači «Freiheit von biden»; usp. *ibid.*, str. 150. Ipak, buddhisti vjerojatno ne bi svoju *śūnyatu* okarakterizirali kao *ānandu* koja u sebi nosi miris svjetovnosti.

Budući da princip nastajanja u zavisnosti, kako je ovdje određen (u značenju relativnosti egzistencije), predstavlja neposredni predmet procesa podučavanja, on se u uvodnim strofama (posvete) naznačuje kao predmet Buddhina učenja:

Savršenog Buddhu,  
Prvog među svim učiteljima ja pozdravljam!  
On je objavio  
Načelo sveopće relativnosti,  
Ono je poput blaženstva (*nirvāna*),  
Utihnuće mnoštva.  
Tu ništa ne nestaje,  
Niti se išta pojavljuje,  
Ništa nema kraja.  
Nit postoji išta vječno,  
Niti je išta sebi istovjetno,  
Niti ima ičega različitog,  
Ništa se ne kreće,  
Nit ovdje nit tamo.

Sam je Buddha ispravno poučavao doktrinu relativnosti zato jer ju je shvatio na način kako je ovdje opisano. Naš učitelj Nāgārjuna, shvativši da su sve razmetljive različite doktrine puke brbljarije (u usporedbi s tom Buddhinom doktrinom), izražava svoje duboke osjećaje predanosti i slavi Buddhu umećući ono što je karakteristično. On je prvi među svim učiteljima.

## IX. OPOVRGAVANJE KAUZALITETA

U takvom jednom svijetu ništa ne može nestati. Najprije dolazi pobijanje ugasnuća kako bi se pokazalo da ni u kojem slučaju nije utemeljeno da svaka stvar najprije mora nastati a potom nestati. Doista, dolje će se reći:

Ako rođenje dolazi prvo,  
Opadanje i smrt dolaze poslije,  
Onda ćemo imati rođenje,

Bez opadanja i smrti,  
A ono što je rođeno bit će besmrtno.

Stoga ne postoji čvrsto pravilo da se prvo sve mora pojaviti, a potom nestati. Autor sada namjerava objasniti princip te relativnosti koji implicira pobijanje ugasnuća kao i drugih obilježja. Ali njemu se čini primjerenijim započeti s pobijanjem nastajanja, to jest kauzaliteta, jer će pobijanje ugasnuća, itd., nakon toga biti lakši zadatak.

Uzrokovanje koje se u drugim sustavima zamišlja kao stvarno proizvođenje pojavljuje se ili kao novo očitovanje iste neprekidne stvari ili kao utjecaj zasebnih čimbenika ili kao rezultat obojega, i neprekidne stvari i zasebnih čimbenika, ili nastalo slučajem, bez ikakvog pravila. Autor smatra da je jedna od tih teorija ispravna.

Nigdje uopće, nikada i ni jedna  
Ne postoji stvar koja nastaje  
Iz sebe, iz ne-sebe ili iz obojeg,  
Ili slučajem.

Značenje riječi ovdje je slijedeće: “uopće” znači bilo kada, “negdje” označava mjesto, to je ekvivalentno “u-kojem-god-mjestu”, “nešto” označava predmete koji su smješteni na mjestu, to je ekvivalentno “nekim predmetima”. Sve je to pobijeno – nikada, nigdje i nitko. Značenje je slijedeće: Nikada, nigdje i ništa ne postoji što bi nastalo iz samoga sebe. I na isti se način moraju interpretirati i tri slijedeća predikata – iz ne-sebe, iz obojega, bez uzroka.

Moglo bi se prigovoriti da će nastati neželjena posljedica<sup>1</sup> (ako stavimo naglasak na negaciju i smatramo da entiteti) uopće ne nastaju iz sebe samih. Slijedit će da oni nastaju iz nekog ne-sebe (to jest, iz čimbenika koji su odvojeni od njih). Ne, takvo što neće slijediti, budući da je izrečena<sup>2</sup> jedino jednostavna negacija (bez uključivanja afirmacije suprotnoga). Jednako tako će i nastajanje iz nečega odvojenog biti pobijeno.

<sup>1</sup> *Prasanga.*

<sup>2</sup> *Prasajya-pratiśedha.*

## X. OPOVRGAVANJE IDENTITETA UZROKA I UČINKA

Argument protiv nastajanja iz samoga sebe (to jest argument protiv preegzistencije učinka u njegovom materijalnom uzroku) mora se oblikovati po istoj onoj osnovi koju smo naznačili u našem "Uvodu u sustav *madhyamake*".

Ondje nalazimo slijedeći iskaz.<sup>1</sup>

Tako,

Nikakva se prednost (neće pojaviti)

Ako se nešto rodi (što već postoji).

Ako (nešto doista) postoji,

Njegovo je ponovno rođenje doista besmisleno.

Učitelj Buddhapālita je dao slijedeći komentar: "Entiteti ne nastaju iz svoga vlastitog sopstva (sebe), budući da bi svako nastajanje bilo besmisleno i budući da bi apsurdna posljedica<sup>2</sup> slijedila, naime, da sve vječno nastaje. Doista, ako stvari postoje, nema potrebe da ih se stvara još jedanput, a ako se pretpostavi da već postojeća stvar može (još jednom) nastati, nikada ne bi mogla biti ne-rađajuća."

## XI. BHĀVAVIVEKA NAPADA BUDDHAPĀLITIN KOMENTAR

Neki filozofi, naime Bhāvaviveka, stavili su primjedbu na takvu Buddhapālitinu interpretaciju. Njegov komentar (smatraju oni) promašuje stvar jer,

(1) niti je dan razlog, a niti primjer,

(2) na primjedbe se nije odgovorilo,

(3) riječ je o pukoj dedukciji *ad absurdum*<sup>3</sup>, (posljedično) u suprotnosti s navedenim (pobijanjem), (implikacijom) će nastat protu-teza i protu-razlog. Potom će slijediti da su entiteti nastali iz nečega što je bitno odvojeno od njih, budući da će to služiti svrsi i budući da će to spriječiti posve novi nastanak iste, već postojeće stvari.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. av. (B. B.) IX, vi.8.

<sup>2</sup> *atiprasanga-*

<sup>3</sup> *prasanga-vākya*.

<sup>4</sup> Dosl., str. 15.1–2. "Putem preokretanja subjekta, ako suprotni subjekt kao predikat i njegovi atributi nastanu, to će biti u proturječju s prihvaćenim principom, naime da

## XII. ODGOVOR NA PRVU BHĀVAVIVEKINU PRIMJEDBU

Mi smatramo da su svi ti napadi loše ili zlo-utemeljeni. Zašto? U pogledu prve primjedbe, naime da nisu dani nikakvi neovisni razlozi i primjeri, mi odgovaramo do to nije ono bitno. Zašto – zato jer je stajalište slijedeće: Jedna suprotstavljena strana (sustav *sāmkhye*) zagovara identitet uzroka i učinka<sup>1</sup>, i pozvana je da objasni kakva bi mogla biti korist od uzrokovanja u pogledu nečega što već postoji. Ako kažete da je sopstvo uzrok, onda, čini se, smatrate da je nečije vlastito sopstvo još jednom proizvedeno. No, mi ne razumijemo značenje novog nastanka onog što već postoji. Štoviše, mi tu vidimo opasnost od beskonačnog *regresa*. Novo proizvedena stvar trajat će sve dok postoji uvijek iznova proizvedena i tako *ad infinitum*.<sup>2</sup>

Ali vi (sljedbenici *sāmkhye*) doista ne razumijete da podržavate ideju o tome da već postojeća stvar može biti još jednom proizvedena, niti ne shvaćate da prihvaćate beskonačni niz<sup>3</sup> proizvođenja samoga sebe. Slijedi da je apsurdna<sup>4</sup> vaša teorija o supstancijalnom identitetu između uzroka i učinka i izražena na taj način ona je u suprotnosti s vašim vlastitim namjerama.

(Vi mislite) ako su naši protivnici (sljedbenici *sāmkhye*) napadani na taj način, da oni neće uzvratiti (na naš napad), te da je potreban neki (drugi) dokaz s primjerom kako bi taj napad bio učinkovitiji. Ali ako ste otkrili unutarnje proturječje (u argumentu vašeg) takmaca<sup>5</sup>, a on ipak i dalje ustraje (u svojim pogreškama), ni on se neće ušutkati novim argumentima i primjerima, jer razlog njegovoj nepopustljivosti leži u njegovoj drskosti, a s budalom nije vrijedno nastavljati raspravu.

entiteti nastaju iz nečega izvanjskog, budući da je njihovo rođenje svrsishodno i budući da će njihovo rođenje imati kraj" (*sādhyapakṣa; taddharma-pakṣa-dharma, vyakti-arthāpatti, kṛtāntasiddhānta*).

<sup>1</sup> *Svata utpattih, satkāryam*.

<sup>2</sup> To bi bilo slično gledištu *hīnayāne* i *yogācāre – sarvam kṣānikam*.

<sup>3</sup> *Anavasthā*.

<sup>4</sup> *Nirupapattika*.

<sup>5</sup> *Sāmkhya* dopušta i *utpādu* i *svatu*, to jest, dopušta da *tad eva utpadyate*, ali ne želi da to bude apsolutni identitet, pa je tako u sukobu sa samom sobom; postoji *sva-upagamavirodha*.



Učitelj Bhāvaviveka doista pokazuje određenu sklonost prema silogističkom umovanju. On bi htio da silogizam bude uključen na krivo-me mjestu. No, prema metodi dijalektike *madhyamake*, nikada nije potreban neki neovisni argument. Ta se metoda sastoji u proizvođenju suprotnih teza i potom u poravnavanju dvaju sukobljenih gledišta bez da se pristane uz neko od njih. Āryadeva je rekao:

Ako ja ne prihvaćam ni realnost stvari,  
Ni nestvarnost, ni oboje (istovremeno),  
Onda će puno vremena trebati  
Da me se pobije.<sup>1</sup>

I u "Pobijanju prepirki" (Nāgārjuninu priručniku), slično je rečeno:

Kad bi imao tezu (svoju vlastitu za dokazati),  
Ne bi si mogao dopustiti pogrešku upravo zbog (dokazivanja).  
Ali ja nemam ni jednu tezu, ne može me se optužiti  
(Za nedosljednost).

Ako ja (doista) spoznajem neke (zasebne) stvari,  
Onda mogu pozitivno ili negativno suditi  
Na temelju motrenja (ili zaključivanja u pogledu) tih stvari<sup>2</sup>  
Ali te (zasebne) stvari za mene ne postoje.<sup>3</sup>  
Zato me se ne može napasti po toj osnovi.

### XIII. POBIJANJE DRUGE BHĀVAVIVEKINE TOČKE, NAIME, DA JE ODGOVOR SĀMKHYE ZA BUDDHAPĀLITU OSTAO NEZAMJEĆEN

Tako, budući da sljedbenik *madhyamake* nije primoran imati vlastiti argument u kojeg vjeruje, zašto zahtijevati od Buddhapālita da pobije *sāmkhyu* jednim neovisnim argumentom, poput onog proizvedenog iz samoga sebe, naime, da «um i osjetilne sposobnosti<sup>4</sup> nisu nuž-

<sup>1</sup> Dosl., str. 16.4–5. "Onaj koji nema tezu, jest, nije, jest-nije, njegovo je pobijanje nemoguće izreći"; usp. *Catuhśataka*, XVI.25.

<sup>2</sup> *Adi*. u 16–10 odnosi se vjerojatno na *anumānu*.

<sup>3</sup> To jest, za monistu.

<sup>4</sup> *Adhyātmika-āyatana* predstavlja šest subjektivnih osnova naše spoznaje, to jest za osjetilne sposobnosti i čistu neizdiferenciranu svijest (*vijñāna*); usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 7. Prema sustavu *sāmkhye*, svi su mentalni fenomeni u bitnome fizičke naravi, izvedeni iz evolucije materije pa su u tom smislu iden-

no<sup>1</sup> identični s njihovim uzrokom»? *Sāmkhya* je uistinu na taj argument odgovorila na slijedeći način:

«Koje je značenje vašega argumenta? Da li vi niječete identitet između uzroka i učinka zato što je učinak doista jedno novo očitovanje iste materije, ili zato što niječete identitet same materije?<sup>2</sup> Ako je u pitanju prvo, onda protiv nas iznosite nešto što mi nikada nismo nijekali (mi se slažemo da je učinak jedno novo očitovanje neke trajne stvari). Ako je, pak, u pitanju drugo, onda ti, Buddhapālito, poričeš samoga sebe<sup>3</sup>, a ne ja, jer se čak i ti, kao monist, moraš složiti da svaki učinak nužno postoji u svome uzroku.<sup>4</sup>

(Na tu repliku *sāmkhye* Bhāvaviveka zahtijeva da Buddhapālita da de odgovor). Ali kako da mi (sljedbenici *madhyamake* koji uopće ne

tični sa svojim uzrokom ili su, kako je to ovdje izraženo, proizvedeni iz svoga vlastitog sopstva, iz iste supstancije. Bhāvaviveka nasuprot toj teoriji postavlja jedan običan silogizam kojega će Candrakīrti analizirati u nastavku; str. 25.

<sup>1</sup> Od tibetskog *nes-te*; usp. M.vr., str. 14.4.

<sup>2</sup> Dosl., str. 17.1., 18.1. – «Koje je ovdje značenje teze? Ili «iz sebe» sadržavajući učinak ili «iz sebe» budući da je uzrok? Ako (iz sebe) budući da je uzrok, onda je u pitanju proturječje, budući da sve što ima podrijetlo, nastaje kao nešto što je nužno već postojeće kao uzrok.»

<sup>3</sup> Buddhapālita najprije optužuje *sāmkhyu* za unutarnje proturječje tako što joj imputira ideju da je neka već postojeća stvar još jednom proizvedena, premda već postoji. *Sāmkhya* odgovara optužujući Buddhapālitu za unutarnje proturječje na temelju činjenice da monist mora prihvatiti identitet uzroka i učinka. *Vedānta* doista prihvaća teoriju *satkārya-vāda*.

<sup>4</sup> *Sāmkhya* smatra da budući da je materija vječna, svaka je stvar u identitetu s njom sve dok je ta stvar prolazno očitovanje te iste trajne materije. Ona ne poriče evoluciju te materije u različite oblike i preoblike. Prigovor Buddhapālita nije na mjestu zato jer *sāmkhya* nikada nije poricala raznolikost očitovanja. Ako *nasvatah*=*nakāranātmakam*, to će proturječiti principu *satkāryavāde*, stoga, *na svatah* ako *na kāryātmakam*, *sāmkhya* će se složiti; ona će reći *sarvam kāranātmakam vidyate, kāryātmakam (kāryam-āvirbhāvah) na vidyate, kārane nāsti vivādah, kāranam sat, kārye tu mahān vivādah*. Sustav *vaiśeṣika* samtra da je u učinku čak i tvar različita, premda u odnosu prema *samavāyi-kārani*. Hīnayānski buddhisti posve niječu egzistenciju trajne tvari. Namjera *madhyamake* je da ukaže na beznađna uzajamna proturječja svih tih gledišta, te da time posredno utemelji monizam. Namjerno ostavljajući glavni problem nerješnim, naime, razliku između nastajanja i očitovanja, uzimajući izraz *svata utpādah*, «nastajanje iz samoga sebe», *satkārya*, «preegzistencija učinka» doslovno, Buddhapālita polučuje dijalektičku pobjedu. Bhāvaviveka nastoji poboljšati položaj *madhyamake* iznalazeći jedan čvrsti argument.



vjeruju u logiku) iznađemo argument<sup>1</sup> poput onog Bhāvavivekinog o transcendentalnoj stvarnosti svih mentalnih fenomena? Taj bi argument *sāmkhya* doista mogla proglasiti ili trivijalnim, zato jer u njega nikada nije ni sumnjala, ili proturječnim, zato jer on doista implicira identitet između uzroka i učinka. Zašto bi se morali zamarati nametnutom nebitnošću toga nametnutog proturječja? Stoga, budući da su te optužbe naših protivnika posve besmislene, nije na poštovanom Buddhapāliti da ih pobija.<sup>2</sup>

#### XIV. OBJAŠNENJE METODE *MADHYAMAKE*

No vjerojatno moramo pretpostaviti da Bhāvaviveka misli slijedeće. Budući da *madhyamaka* ne prihvaća nikakav valjani razlog, tezu ili primjer i ne može iznaći nikakav neovisni argument, prihvatimo činjenicu da je *madhyamaka* nesposobna dokazati ono što bi htjela dokazati, naima, da ne postoji stvarno uzrokovanje iz iste stvari. Mi također prihvaćamo da je njemu nemoguće pobiti tezu suparnika jednim argumentom koji je utemeljen na činjenicama čiju stvarnost prihvaćaju obje strane.

Međutim, kad optužujete svoje protivnike za proturječje vi sami morate zauzate stajalište u pogledu argumenta koji bi, prema vašem vlastitom mišljenju<sup>3</sup>, bio lišen tih logičkih pogrešaka kojima su izloženi te-

<sup>1</sup> Taj je Bhāvavivekin argument dan dolje, tekst, str. 26.1. Za *sāmkhyu* su svi mentalni fenomeni kao i intelekt fizičke naravi, ali se u njima zrcali vječni, nepromjenjivi, nepokretni duhovni princip. Kao monist, Bhāvaviveka s transcendentalnog gledišta sažima sve mentalne fenomene na taj vječni jedinstveni princip. *Sāmkhya* odgovara da to nije pobijanje, nego potvrđivanje identiteta između uzroka i učinka, i da je to unutarje proturječje, zato jer istovremeno niječe i prihvaća taj identitet. Za Buddhapālitu je dovoljno ukazati na proturječje između *utpāde* i *vidyamānatve*. On sa svoga transcendentalnog gledišta ne vjeruje u prvo, a ni u drugo; usp. str. 105. *Art.* XVIII.

<sup>2</sup> Dosl. 18.1–3.: «Kako možemo imati razlog – zato jer postoje – razlog koji bi bio ili dokaz već dokazanog ili proturječje; za pobijanje čijeg dokazivanja onog već dokazanog ili njegovog proturječnog karaktera bi se mi trebali truditi? Stoga, budući da ga se doista ne dotiču optužbe koje podižu njegovi protivnici, poštovani Buddhapālita nije primoran opširno izlagati u pogledu njihova pobijanja.» Ako prihvatimo sanskrtski umjesto tibetskoga teksta, onda će prijevod biti drugačiji – «stoga je poštovani Buddhapālita obvezan opširno izložiti u pogledu njihova pobijanja jedino kada je on sam zahvaćen optužbama svojih protivnika.»

<sup>3</sup> *Svatah eva.*

za, razlog ili primjer. No Buddhapālita nije dao nikakav razlog i nikakav primjer, niti je demonstrirao svoju sposobnost izbjegavanja logičkih pogrešaka koje je istaknula *sāmkhya*. Stoga stoji optužba da svojom dedukcijom *ad absurdum* nije dokazao ništa.

Tome mi odgovaramo: to nije u redu. Zašto? Zbog slijedećih razmatranja. Doista, kada netko obrazlaže neku tvrdnju, on žudi da uvjeri druge jednako kao što je i sam uvjeren u tu tvrdnju. On mora svome protivniku dokazati valjanost upravo onoga argumenta pomoću kojega je došao do ispravnoga zaključka.

Doista je opće pravilo da protivnika treba navesti da se složi upravo s onom linijom argumentacije koja se uspostavlja kako bi se dokazala vlastita teza. Ali posve je drugi slučaj s *madhyamakom*. Ona ne obrazlaže nikakvu tvrdnju kako bi uvjerila svoga protivnika. Ona ne posjeduje *bona fide* razlog i primjere u koje ne sumnja. Ona postavlja svoju vlastitu tezu i potom ju nastoji dokazati sve dok joj to ide u prilog i uništava argument svoga protivnika.

Ona tako izriče tvrdnje koje se ne mogu dokazati.<sup>1</sup> Ona je u sukobu sa samom sobom. Ona zasigurno ne može uvjeriti svoje protivnike (u pogledu te izmišljene teze).

Ali može li postojati neko rječitije pobijanje protivnika od dokaza da on nije sposoban uspostaviti svoju vlastitu teoriju? Postoji li doista ikakva nužnost stvaranja novih protu-argumenata?<sup>2</sup>

#### XV. OBRANA BUDDHAPĀLITINA KOMENTARA SA STAJALIŠTA FORMALNE LOGIKE

Ako vi, međutim, ustrajno zagovarate da se to nužno mora učiniti i zahtjevate da se proturječje u nauci protivnika treba razotkriti jednim neovisnim argumentom, mi kažemo da je tako što Buddhapālita učinio. Ako pitate kako? – mi odgovaramo: On je rekao:

Entiteti ne nastaju iz sebe samih,  
Budući da bi takvo nastajanje bilo besmisleno.

Ovdje se riječ «takvo» odnosi na novo nastajanje nečega što po sebi već postoji.

<sup>1</sup> *Nirupapattika-pakṣa.*

<sup>2</sup> *Anumāna-bādha.*

Slijedeće riječi sadrže komentar te kratke tvrdnje.<sup>1</sup> «Ako nešto već postoji u svojoj vlastitoj pojedinačnosti, ne treba biti ponovo stvoreno.» Ta rečenica upućuje na primjer<sup>2</sup>, to jest na analogan slučaj koji prihvaćaju protivnici gdje i razlog i predikat koegzistiraju, primjerice, na slučaj «neki postojeći vrč». Razlog je naviješten putem sintagme «postojeće u svojoj vlastitoj pojedinačnosti», a predikat je naviješten sintagmom «zato jer bi takvo nastajanje bilo besmisleno». Tako imamo slijedeći silogizam:

Teza: Ni jedan entitet ne traži drugo nastajanje.

Razlog: Zato jer postoji.

Primjer: Poput vrča.

Glavna premisa: Što god postoji, ne traži da bude proizvedeno još jednom.

Doista možemo silogizam izraziti na dva različita načina, primjerice, možemo ga izraziti ovako:

Teza: Riječ nije vječna supstancija.<sup>3</sup>

Razlog: Zato što je stvorena.

Glavna premisa: Što god je proizvedeno, nije vječno.

Ali to možemo izraziti i na drugi način:

Glavna premisa: Što god je proizvedeno znano je kao ne-vječno.

Primjer: Poput, primjerice, vrča.

Manja premisa: Riječ je proizvedena.

Zaključak: Zato jer je stvorena, nije vječna.

<sup>1</sup> Str. 203 – *tasya grahnaka-vākyasya*. Značenje *grahanaka vākyam* postaje očito iz *Tātparyatīke*, str. 145.16., kao i iz mnoštva sličnih izraza u cijeloj književnosti *nyāye*. Argument se najprije izriče jezgrovito (*grahanaka*), a zatim razrađeno (*vivarana*).

<sup>2</sup> Primjer je uvijek važan dio indijskog silogizma, *parārthānumāna*. On upućuje na određene činjenice na kojima je utemeljeno opće pravilo ili glavna premisa. Pored takvog formalnog silogizma indijska logika poznaje i jednostavan zaključak od jednog pojedinačnog na drugo, *svārthānumāna* – to je jednostavan zaključak putem analogije koja predstavlja bit mišljenja ili sintezu općenito.

<sup>3</sup> Škola sljedebnika *mīmāṃse* zamišlja da je riječ vječna transcendentalna supstancija, nešto poput platoničkih ideja. Izgovorena bi riječ onda bila tek njezino pojedinačno očitovanje. Logičari kao i sve druge filozofijske škole nijekali su egzistenciju vječne riječi budući da je riječ koju poznajemo iz iskustva jedan netrajni proizvod. Kao ilustracija pravila logike taj je primjer popularan na cijelom Istoku jednako kao što je dedukcija Sokratove smrtnosti primjer prvoga oblika silogizma na Zapadu.

U tom se primjeru razlog (srednji termin) razotkriva u manjoj premisi, «riječ je proizvedena», gdje je nagoviještena primjena srednjeg termina na manju premisu.

To je upravo (ono što je Buddhapālita učinio) u ovom primjeru. (On je rekao):

Entiteti ne nastaju iz sebe samih,

Budući da je nepotrebno nastajanje onoga što već postoji.

On je isti argument mogao postaviti i ovako:

Glavna premisa: Što god već postoji, ne želi ponovo biti stvoreno.

Primjer: Poput primjerice ovoga vrča koji stoji ispred nas.

Manja premisa: On već postoji.

Zaključak: Njemu ne treba drugo stvaranje.

Vrč u svome (potencijalnom) stanju, kao hrpa ilovače, jest jedan primjer (suprotan<sup>1</sup>) budući da se on tek treba stvoriti. Ali ako mislite na vrč koji već postoji po sebi, takav vrč nije proizveden još jednom. Tako da je razlog (to jest srednji termin u Buddhapālitinom silogizmu) činjenica neposredne individualne egzistencije, činjenica koja isključuje drugi nastanak egzistencije; ona je izražena (u manjoj premisi, tako zvanj) primjeni<sup>2</sup> srednjega termina na manji, te je tako Buddhapālita doista obradio jedno proturječje u argumentu *sāmkhye*. On je to učinio jedino svojim vlastitim neovisnim argumentom. Kako ga onda možete optužiti da nije dao ni razlog niti primjer?

## XVI. BUDDHAPĀLITINO POBIJANJE ODGOVORA SĀMKHYE

Tako smo pokazali da je optužba Buddhapālita kako nije proizveo valjani silogizam s razlogom i primjerom posve neutemeljena. Ali ne samo to. Jednako tako je neutemeljena i optužba da nije pobio dvostruku kritiku protivnika (*sāmkhye*, koja ga optužuje da nije rekao ništa novo, odnosno da je u proturječju sa samim sobom). (No, on je pobio i *sāmkhyu*). Kako? *Sāmkhya* drži da ako naše nijekanje identiteta između uz-

<sup>1</sup> Umjesto čitanja *tathā ca* bilo bi možda bolje čitati *na tu*, no i *tathā ca* je također moguće budući da je i *vaidharmyadrśtānta* također na taj način ponekad uključena. Nakon *avasthāyām* valja umetnuti *cheda*.

<sup>2</sup> *Upanayana*.

roka i učinka znači jedino da je učinak jedno novo očitovanje iste stvari – on je to već prihvatio. Da, ali *sāmkhya* nikada nije prihvatila da je uzrokovanje sadržano u očitovanom vrču, vrču koji stoji ispred nas, koji je još jednom stvoren i mi jedino očitovani vrč u svojem gotovom obliku<sup>1</sup> uzimamo za primjer kada dokazujemo apsurd ideje o identitetu između uzroka i učinka.

U pogledu ne-očitovanog vrča, vrča u svojem potencijalnom stanju<sup>2</sup>, kao nakupina ilovače, s našega je gledišta jasno *a fortiori*<sup>3</sup> da on ne može biti stvoren. Kako je onda moguće optužiti našu tezu da se slaže sa *sāmkhyinim* gledištem<sup>4</sup>, i kako je moguće optužiti naš argument da je u sebi samom proturječan?<sup>5</sup>

Da sažmemo naše mišljenje. Buddhapālita je ukazao na proturječnost u *sāmkhyinoj* teoriji o kauzalitetu ne samo putem dedukcije *ad absurdum*, nego također i jednim neovisnim argumentom. Pogreške koje mu se nameću ipak ne postoje. Zato je nemoguće držati kako on nije odgovorio na optužbe *sāmkhye*. Cijeli je napad (Bhāvaviveke) zato posve besmislen.

## XVII. OBJAŠNJENJE NEKIH MANJIH PRIJEPORA

Moglo bi se prigovoriti da primjer vrča nije dovoljno uvjerljiv. Pravilo se može primijeniti za slučaj proizvođenja vrča iz ilovače, ali ne i za proizvođenje komadića tkanine iz niti. – Ne, jer mi kažemo vrč, itd. Putem toga itd., nagoviješteno je uključivanje svakog mogućeg predmeta koji može nastati. Nema ni najmanjeg mjesta sumnji (da se pravilo ne bi moglo primijeniti na tkaninu, itd.).

<sup>1</sup> Dosl. «zato jer je njezin oblik ili esencija, *rūpa-svarūpa*, utemeljena kao primjer»; usp. tibetski prijevod.

<sup>2</sup> *śakti-rūpāpanna*.

<sup>3</sup> *Viśiṣṭa-sādhya*, kvalificirani predikat, predikat *a fortiori*; *anabhivyakta-rūpa-anutpatti-kāraṇa-rūpa*, *-kāryasya anutpattiparātā anutpattih*.

<sup>4</sup> Dosl. primjedba pogrešne teze dokazanog.

<sup>5</sup> Dosl. «Stoga, ako postoji i primjedba (*codanā*) proturječja putem vlastitog argumenta (*-svānumānena*), to jest prihvaćajući čak da je Buddhapālita proizveo stvaran argument, budući da pogreške kako su opisane ne postoje, ne-pobijanje pogreška koje spominje protivnik posve je nemoguće. Tako je ta kritika posve neutemeljena. To bi trebalo dobro znati.»

Argument (protiv *sāmkhye*) mogao bi (Buddhapālita) uobličiti i na drugi način:

Teza: Ni jedan fizički entitet ne nastaje iz samoga sebe.

Razlog: Zato jer on uvijek egzistira u svojoj vlastitoj biti (to jest jer je materija vječna).

Primjer: Kao u slučaju (vječnog) duha.

*Sāmkhya*, koja zagovara identitet između uzroka i učinka, mora prihvatiti ovaj argument iz istoga razloga zbog kojeg zagovara taj identitet koji je ovdje oprimjeren njezinim nepromjenjivim duhom. Taj bi primjer duha čiji vječni identitet prihvaća *sāmkhya* mogao navesti i Buddhapālita kako bi pobio gledište *sāmkhye*.<sup>1</sup>

Moglo bi se pomisliti da *sāmkhya* nije zahvaćena tim nijekanjem nastajanja. Ona brani teoriju da se kauzalitet sastoji od novog očitovanja već postojeće stvari. Međutim, termin nastajanje može također imati i značenje očitovanja.

I nastajanje i očitovanje imaju zajedničko obilježje predstavljanja nečega što ranije nije bilo uočljivo, a postalo je uočljivo poslije. Zato bi se novo očitovanje moglo nazvati i novo nastajanje.

Onda je nemoguće *sāmkhyi* tvrditi kako nije zahvaćena nijekanjem identiteta između uzroka i učinka.<sup>2</sup>

Moglo bi se zapitati kako je moguće izvesti sva ta razmatranja pojedinačnosti iz jedne kratke Buddhapālistine izreke, budući da on te pojedinačnosti ne navodi? Mi odgovaramo. Njegove su riječi pune duboka značenja. U svojoj sažetosti i konciznosti one obuhvaćaju gore navedene pojedinačne detalje. Kada ih se analizira, te riječi otkrivaju svoju vlastitu bit u tim detaljima. Mi nismo izmislili ništa što u njima već nije prisutno.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dosl. «ili slijedeći drugi put formuliranja. Entiteti koji nisu duh, to jest koji su fizički, za zagovornika samo-nastajanja, upravo iz tog razloga ne nastaju iz sebe samih, zato jer postoje u samima sebi, baš kao individualna duša. Tako se može navesti taj primjer.»

<sup>2</sup> Dosl. «Iako nijekanje nastajanja ne pobija podržavatelja očitovanja, ipak upotrebljavajući riječ nastajanje u smislu očitovanja, budući da je sličnošću ne-percepcije prije i percepcije poslije izraženo upravo očitovanje rječju nastajanje, nijekanje nije ne-pobijeno.»

<sup>3</sup> Dosl. «Kako je opet ta detaljna analiza (*vyastavicāra*) provedena bez ikakvog izraza značenja, kako je ovdje rečeno? Ako se tako pita, onda mi ovako odgovaramo.

XVIII. ODGOVOR NA TREĆI BHĀVAVIVEKIN PRIGOVOR.  
 ODBACIVANJE JEDNOG GLEDIŠTA NE PODRAZUMIJEVA  
 PRIHVACANJE SUPROTNOG

Bhāvaviveka smatra da pobijanje *sāmkhyine* teorije o kauzalitetu pukom dedukcijom uključuje prihvaćanje suprotne teorije, naime, da uzrok i učinak predstavljaju dvije različite supstancije. To je krivo. Zato jer će se suprotna teorija optužiti zbog istih razloga od strane istog protivnika; ali ne i na naš račun<sup>1</sup> budući da smo objavili da mi nemamo nikakvu vlastitu teoriju. Stoga nas se ne može optužiti da proturječimo vlastitim principima. Ali ako mnogi prigovori koji su već bili upućeni na račun protivnika nastaju na račun suprotnog pola naše dedukcije, mi ćemo doista to pozdraviti.<sup>2</sup>

Učitelj Buddhapālita vjerno slijedi metodu Nāgārjune. Kako bismo uopće nepažnjom<sup>3</sup> mogli reći nešto što bi dalo priliku njegovom protivniku? Ako filozof koji niječe realnost pojedinačnih predmeta *ad absurdum* izvodi pojam njihove stvarnosti<sup>4</sup>, kako ga se onda može optužiti u pogledu suprotnog pola te dedukcije? Naše riječi nisu žandari. One nas ne mogu lišiti naše slobode. Riječi posjeduju snagu da izraze nešto, ali njima upravlja namjera<sup>5</sup> govornika. Stoga je jedini učinak naše dedukcije pobijanje teorije našeg protivnika. Tu uopće nije uključeno nikakvo prihvaćanje neke suprotne teorije.<sup>6</sup>

Naš zajednički učitelj Nāgārjuna kada bi pobijao suprotna mišljenja često bi se priklanjao jedino dedukciji *ad absurdum*, bez prihvaćanja njegova pozitivna parovnjaka.

Te rečenice, pune značenja, silno su znakovite, one izlaze van (*pravrttāni*) sažimajući značenje kako je bilo rečeno i, komentirajući ih, one rađaju same sebe, značenje kako je ovdje rečeno, i tako se ništa ne zamišlja što nije stvarno mišljeno.»

<sup>1</sup> *Prasanga* i *tad-viparyaya* zajedno se upotrebljavaju za dokazivanje iste teze u, primjerice, *Sarvadarśanasamgrāha*, str. 21 (Poona, 1924).

<sup>2</sup> Dosl. «Što je više pogrešaka protivnika izvedeno putem dedukcije suprotne (njegove, to jest Buddhapālitive) dedukcije, to će doista biti bolje za nas.»

<sup>3</sup> *Sāvakaśam*.

<sup>4</sup> Dosl. izvodi *ad absurdum* «podržavatelj stvarnosti», realist (*sa-svabhāva-vādin*).

<sup>5</sup> Očekivali bismo ili *vivakśayā* ili *vivakśām anu vidhīyante*.

<sup>6</sup> Dosl. «Ne postoji prihvaćena dedukcija (*arthāpatti*) koja je suprotna neprihvatljivoj dedukciji (*prasanga*).»

Primjerice:

Mi ne nalazimo ništa (što se naziva praznim) prostorom,  
 Prije no što se njegova bit (ovdje) odredila.

Ako bi on prije toga određenja postojao,

Bio bi to prostor bez biti.<sup>1</sup>

Zamislimo da nestanu svi uzroci neke stvari,

Ipak bismo ju zvali stvar,

Bila bi to stvar bez uzroka.

Ali nigdje bez uzroka ne postoji stvar.<sup>2</sup>

To uopće ne znači da je Nāgārjuna prihvaćao egzistenciju uzrokovane stvari.

Drugi primjer:

*Nirvāna*, najprvo, nije nikakvo biće,

U suprotnom bi bila podložna opadanju i smrti.

A uopće ne postoje bića

Koja bi bila oslobođena opadanja i umiranja.<sup>3</sup>

Bhāvaviveka: Ali to su izreke.<sup>4</sup> Rečenice našega učitelja sadržavaju duboke namjere. Njima se može prići<sup>5</sup> na različite načine i one mogu proizvesti različite silogističke formulacije.

Odgovor: Zašto sigurnosti radi komentar Buddhapālita, koji uopće ne sadržava nikakvu silogističku formulaciju, ne bi bio prihvaćen jedino u tom smislu, naime kao jedino vjerno čitanje Nāgārjunine nakane.

Bhāvaviveka: Posao<sup>6</sup> je pisaca detaljnih komentara da daju detaljne izjave o silogističkim formulacijama koje su implicirane u izrekama.

Odgovor: To nije uvijek slučaj. Naš je učitelj napisao komentar na svoj vlastiti priručnik iz dijalektike, «Pobijanje prepirki», ali se ondje nije upuštao u silogističke formulacije. Vi se doista samo hvalisate svojom pameti u znanosti o dijalektici. Iako se pretvarate da ste sljedbenici su-

<sup>1</sup> M. s., VI. Time ne slijedi da Nāgārjuna prihvaća egzistenciju stvarnog prostora.

<sup>2</sup> M. s. IV 2.

<sup>3</sup> M. s. XXV. 4. Ako je suprotna koncepcija ta da je *nirvāna* imanentna svijetu i vječna, Nāgārjuna to prihvaća; usp. ibid. XXV. 9.

<sup>4</sup> *Artha-vākya*.

<sup>5</sup> *Parikalpyante*.

<sup>6</sup> Ili metoda, *nyāya*.

stava *madhyamake*, vi ipak stvarate neovisne silogističke argumente. Ali za takvog je logičara, kakvim se vi želite prikazati, metoda *madhy-  
-amake* samo jedno veliko opterećenje.<sup>1</sup>

Tako on gomila grešku za greškom.<sup>2</sup> Kako to?

### XIX. PROPITIVANJE BHĀVAVIVEKINOG FORMALNOG DOKAZA PROTIV SĀMKHYE

Kako bi se pobila teorija o kauzalitetu *sāmkhye*, morate sastaviti slijedeći silogizam:

Teza: Mentalni fenomeni<sup>3</sup>, ako ih se razmatra s transcendentálnog monističkog stajališta, nisu nove tvorevine iz iste supstancije.

Razlog: Zato jer postoje.

Primjer: Kao i u slučaju svjesnog principa *sāmkhye* koji je vječni, nepromjenjivi entitet.

Glavna premisa: Što god već postoji nije novo samo-nastajanje.

U tom silogizmu koji ste na taj način formulirali kakva je korist od kvalifikacije «s transcendentálnog monističkog stajališta»?<sup>4</sup>

Bhāvaviveka: Ako se zauzmemo za fenomenalnu stvarnost, ne možemo nijekati nastajanje mentalnih fenomena. Ako bi to bilo zanijekano, to bi značilo da suprotnost za koju pretpostavljamo da postoji između apsolutne stvari po sebi i fenomenalne stvarnosti, ne postoji.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ova se izjava može shvatiti kao posredni nagovještaj činjenice da Candrakīrti nije ništa znao o komentaru koji je Nāgārjuna napisao na svoje osnovno djelo *Mūla-kārikā*. To bi značilo da je djelo pod nazivom *Akutobhaya* krivotvorina, kako je pretpostavljao Wassilieff.

<sup>2</sup> Dosl. «Pukom željom pokazivanja vlastite istančanosti u znanosti o dijalektici, upotreba neovisnih silogizama (*prayoga-vākya*), iako prihvaća sustav *madhyamake*, posredni je nagovještaj (*upalakṣyate*) takvog logičara koji je u velikoj mjeri spremnik nakupina mnogih pogrešaka.»

<sup>3</sup> *Adhyātmikāny āyatanāni*.

<sup>4</sup> Dosl. «Silogizam koji je tako ovdje postavljen, kao apsolutna stvarnost; unutarnji temelji ne nastaju iz sebe samih; budući da postoje, kao i svijest, zašto je opet u njemu pomišljena kvalifikacija «kao apsolutna stvarnost»?»

<sup>5</sup> Dosl. «A ako se to niječe, prihvaćeno nepriznavanje (*bādha*) fenomenalnog putem apsolutnog ne bi slijedilo kao nužna posljedica (*prasangāt*).»

Odgovor: To nije ispravo zato što mi nijećemo identitet između uzroka i učinka<sup>1</sup> i s fenomenalnog stajališta također. To potvrđuju i slijedeće riječi teksta:<sup>2</sup>

«Ova mladica koja raste iz sjemena nije nastala ni iz sebe, ni iz ne-sebe, ni iz obojega, niti bez uzroka. Nije ju stvorio ni bog<sup>3</sup>, ni vrijeme, ni atomi, niti je nastala iz prvotne materije<sup>4</sup>, niti vlastitom prirodom<sup>5</sup>.» Evo drugog teksta. «Mladica ne pripada sjemenu, niti je sjeme identično s mladicom, niti je različito. Ona je jedno očitovanje one jedinstvene stvarnosti<sup>6</sup> koju se ne može odrediti ni kao poništenje<sup>7</sup>, niti putem ikakvoga vječnog principa.<sup>8</sup>»

U toj će raspravi autor reći ovo:

Kakva god relativnost postoji

Doista nije što se pričinja.

Ali nije ni nešto drugo.

Stoga nema ni kraj,

A niti početak.<sup>9</sup>

Bhāvaviveka: Kvalifikacija («sa stajališta transcendentálne stvarnosti») uvedena je u gornji silogizam kod razmatranja mišljenja protivnika.

Odgovor: To je kriva metoda zato jer mi ne prihvaćamo njegovu tvorbu<sup>10</sup>, čak ni sa stajališta fenomenalne stvarnosti<sup>11</sup>. Nebuddhistima posve nedostaje ispravno razumijevanje podjele između dviju realnosti,

<sup>1</sup> *Svata utpatti*.

<sup>2</sup> Iz *Sālistamba-sūtre*; usp. *Śikṣāsamuccaya*, str. 219.10ff.

<sup>3</sup> *Īśvara*.

<sup>4</sup> *Prakṛti*.

<sup>5</sup> *Svabhāva*.

<sup>6</sup> *Dharmatā*.

<sup>7</sup> *Ucheda*.

<sup>8</sup> Poput boga, vremena, atoma, materije, prirode, itd., sve s velikim početnim slovima.

<sup>9</sup> M.s. XVII, 10 *pratītya-sūnya-śāśvata* – «početak»; usp. XXV. 21., Kantovo rješenje prve antinomije, naime da svijet nije ni konačan niti beskonačan zato jer «fenomen ne egzistira po sebi»; op.cit., str. 410ff.

<sup>10</sup> *Vyavasthā*.

<sup>11</sup> Nije ispravno smatrati da je *sāmkhyino* stajalište u pogledu fenomenalne stvarnosti prihvatljivo uz kvalifikaciju da bi ona s transcendentálnog stajališta bila puki pričin.



transcendentalne i fenomenalne. Stoga ih je bolje pobijati s oba ta stajališta. Ja mislim da je to velika prednost. Gornja je kvalifikacija tako posve neprimjerena, čak i ako je uvedena kako bi se razlikovalo gledište autora od gledišta protivnika ili od ideja običnoga puka.

Što se tiče običnoga puka, on ne razumije što nastajanje iz samoga sebe znači. I za njih je kvalifikacija besmislena. Ljudi bez istančanosti naravno prihvaćaju da je učinak proizveden djelovanjem uzroka. Oni se ne upuštaju u takva razmatranja, naime da li je učinak identičan uzroku ili nije.

Naš je učitelj Nāgārjuna doista utemeljio istu stvar, naime da se trebamo okoristiti uobičajenom idejom kauzaliteta bez očekivanja da ju se objasni metafizički. Stoga je jasno da je kvalifikacija posve besmislena.

## XX. NAPADANJE BHĀVAVIVEKINOG DOKAZA SA STAJALIŠTA FORMALNE LOGIKE

Pokušajmo se, međutim, složiti da je kvalifikacija možda uvedena kako bi se natuknulo da fenomenalni kauzalitet nije zanižan. Bhāvavivekin će silogizam u tom slučaju biti formalno nedostatan, budući da će i njegov primjer, duh, i njegov razlog, činjenica «egzistencije», konačno biti nestvarni. Tako ćemo imati ili logičku pogrešku pogrešne teze, budući da će se ona odnositi na nešto (mentalni fenomen) što ni sam autor silogizma sa svoga vlastitog monističkog gledišta ne prihvaća kao stvarno<sup>1</sup>, ili ćemo imati logičku pogrešku pogrešnog razloga<sup>2</sup> (naime, činjenicu egzistencije ili stvarnosti mentalnih fenomena) koji će se onda odnositi na nešto jednako nestvarno.

Doista, (i Bhāvaviveka) kao sljedbenik *madhyamake* ne dopušta transcendentalnu stvarnost zasebnih mentalnih fenomena<sup>3</sup>, dok u isto vrijeme uobličava silogizam o samoj toj nepostojećoj stvari.

<sup>1</sup> Tu bi *pakṣa doṣa* Dignāga vjerojatno klasificirao kao *anumāna-nirākṛta*; usp. *Nyāyabindu*, str. 59.1. (B. B.) VII.

<sup>2</sup> O *āśaya-assidha hetu-doṣa*, usp. *Nyāyabindu*, str. 46.16. Dignāgina logika zabranjuje dedukcije iz činjenica koje autor silogizma sa svoga vlastitog gledišta ne prihvaća kao realne; usp. *ibid.*, str. 63.13f.

<sup>3</sup> Dosl. «temelja osjeta vida (*caḥṣu-āyatana*) i drugih subjektivnih osnova spoznaje, to jest *ādhyātmika-āyatana*.»

Bhāvaviveka: To ne pogađa bit budući da mi prihvaćamo fenomenalnu stvarnost osjeta vida, itd.

Odgovor: No što se onda kvalificira riječima «s transcendentalnog stajališta»?

Bhāvaviveka: Razmatrana s transcendentalnog gledišta egzistencija<sup>1</sup> fenomenalnih osjetilnih sposobnosti<sup>2</sup> i empirijske svijesti<sup>3</sup> nije stvarna.

Kvalifikacija je uvedena kako bi se поближе odredila vrsta kauzaliteta koji se niječe.

Odgovor: Onda bi se drugačije trebalo izraziti. Trebali ste govoriti ovako: «Pretpostavljena fenomenalna stvarnost osjetilnih sposobnosti, itd., nije stvarnost u transcendentalnom smislu.» Ali vaše izražavanje je drugačije.<sup>4</sup> Čak i pod pretpostavkom da ste se valjano izrazili, ipak ne biste izbjegli logičkoj pogreški pogrešne teze budući da bi se u tom slučaju ona odnosila na empirijske osjete, to jest na nešto što je posve nepoznato vašem protivniku.<sup>5</sup> Za *sāmkhyu* su doista svi osjeti apsolutno stvarni. Ona uopće ne prihvaća nominalne (empirijske) stvarnosti.

Tako, argument je pogrešan ili sa stajališta autora, za koga zasebni mentalni fenomeni nisu stvarni, ili sa stajališta onih kojima je upućena, budući da oni ne prihvaćaju nikakvu razliku između fenomenalne i apsolutne stvarnosti.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Utpatti*.

<sup>2</sup> *Caḥṣurādi*.

<sup>3</sup> *Citta* (= *manas=vijñāna*) navedena je među *caḥṣurādi* kao *āyatana*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 96.

<sup>4</sup> Izraz da «s transcendentalnog stajališta osjeti ne nastaju iz sebe samih» može se shvatiti u smislu da transcendentalni osjeti nisu identični s njihovim uzrocima. Ali s monističkog gledišta transcendentalni osjeti ne postoje. Za monistu će to biti silogizam o nepostojećoj stvari.

<sup>5</sup> Dosl., str. 28.1–3: «Čak i ako je izrečena, budući da protivnik dopušta isključivo stvarno postojeću sposobnost gledanja itd., a ne dopušta nominalne stvarnosti, to bi bila pogrešna teza čiji bi *substratum* za protivnika bio nestvaran. Tako, to nije ispravno.»

<sup>6</sup> Prema Dignāginovoj logici, rasprava mora početi od činjenica koje prihvaćaju obje strane; usp. *Nyāyabindu*, str. 62.3. Za monistu osjeti u stvari u apsolutnom smislu ne postoje. Razlikovanje osjeta koji su empirijski stvarni nepoznata je *sāmkhyi*; za nju su svi osjeti stvarni. Stoga će se Bhāvavivekin silogizam odnositi ili na nešto što optuženik ne prihvaća ili na nešto što ne prihvaća njegov protivnik.



## XXI. JOŠ JEDAN BHĀVAVIVEKIN POKUŠAJ DA OBRANI SVOJ DOKAZ

No, kako bilo, možemo zamisliti da se silogizam općenito odnosi jedino na odnos između činjenice (mentalnih fenomena) i jedne od njegovih karakteristika, naime egzistencije, bez proširenja na posebne teorije koje bi mogle podržavati obje strane o prirodi mentalnih fenomena ili biti egzistencije. Primjerice, kada se zaključi da riječi nisu vječne, tu je naviješten jedino opći odnos te karakteristike prema karakteriziranoj činjenici. Doista bi zaključivanje postalo posve nemoguće ako bi se u razmatranje uzela posebna gledišta koja se zastupaju u različitim sustavima. Ne postoje dva sustava koja bi se slagala u pogledu prirode zvuka. Ako zajedno s hīnayānskim buddhistima prihvatimo da je zvuk drugorazredna stvar ili element tvari koji je u zavisnosti od četiri opća elementa<sup>1</sup>, takvo što neće prihvatiti njihovi protivnici, sljedbenici *vaiśeṣike* zato jer oni, upravo suprotno, smatraju da je zvuk svojstvo etera, a ne supstancija. A to opet ne prihvaćaju buddhisti. Jednako tako, kada se škola *vaiśeṣika* lati dokazivanja činjenice da riječ nije vječna, može ju se zapitati zamišlja li ona pri tome riječ kao fizički proizvod ili riječ kao očitovanje neke vječno postojeće supstancije. Prvo ne dopuštaju njezini protivnici, sljedbenici *mīmāṃse* koji postuliraju egzistenciju jedne posebne vječne supstancije, dok su izgovorene riječi tek njezina zasebna očitovanja. Drugo ne dopuštaju ni sljedbenici *vaiśeṣike*.

Isto se *mutatis mutandis* primjenjuje na svaki filozofijski problem. Ako prihvatite da uništenje nekog predmeta mora imati uzrok, takvo što neće prihvatiti buddhisti budući da oni smatraju kako se svaka egzistencija sastoji od zasebnih trenutaka koji su po sebi iščezavajući, bez uzroka<sup>2</sup>. Ali ako oni pomišljaju da se neuzrokovano, nevidljivo uništenje događa svakog trenutka, takvo što neće prihvatiti njihovi protivnici, sljedbenici *vaiśeṣike*.

Stoga, jednako kao što se u slučaju iščezavajućeg karaktera zvuka jedino odnos te karakteristike prema karakteriziranom *substratumu* općenito uzima u razmatranje, isto je slučaj i u našem primjeru, jedino se puka činjenica postojanja nekog *substratuma* koji se naziva osjetima

<sup>1</sup> Usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*.

<sup>2</sup> *Yathā-sambhavam*.

treba uzeti općenito<sup>1</sup>, bez ulaženja u detalje, bilo da je riječ o fenomenalnoj ili apsolutnoj egzistenciji.

Odgovor: To nije tako, budući da se u našem slučaju jedino egzistencija takvog jednog općeg *substratuma* niječe. To je zanijekao nitko drugi nego sam Bhāvaviveka. Njegov je zacrtani cilj ovdje zanijekati kauzalitet. On, međutim, nijekajući svaki kauzalitet u isto vrijeme *eo ipso* niječe njegov *substratum*, uzrokovanu stvar, supstanciju proizvedene stvari pretvarajući ju u stvar koja svoju egzistenciju zahvaljuje pukoj pričini. Pričin i stvarnost doista su u suprotnosti. Svijet mnoštva, kako se pojavljuje pred neistančanim očima čovječanstva, ili je logički nekonzistentan ili predstavlja stvarnost.<sup>2</sup>

Ako je on logički nekonzistentan<sup>3</sup>, i ako tu mnoštvenost, koja ne predstavlja stvarno stanje univerzuma, krivo misaono zahvaćamo, ako je tu u pitanju krivi utisak u svijesti motritelja<sup>4</sup>, onda u toj mnoštvenosti nema baš ničega što bi bilo apsolutno stvarno<sup>5</sup>. Ali ako ne postoji transcendentni pričin, ako on nije privid<sup>6</sup>, ako doista motrimo stvarni<sup>7</sup> svijet mnoštva, a ne neki svijet koji bi bio proizvod našega umišljaja, onda nema ni najmanjeg traga nečega nestavnog u mnoštvenosti, ničega što bi opravdalo tvrdnju da smo mi utemeljili fenomenalnu stvarnost.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Usp. *Nyāyabindu*, str. 33.6ff.

<sup>2</sup> Ovdje zatičemo jasno izraženo izvorno uvjerenje koje je čak i danas veoma rasprostranjeno među indijskim tradicionalnim učenjacima koji su studirali različite filozofske sustave svoje zemlje, naime da je monizam nadmoćan svim drugim sustavima budući da je dosegnuo granicu svih filozofijskih tvorbi. Realizam *nyāya-vaiśeṣike* i *mīmāṃse*, dualizam *sāṃkhya*, radikalni pluralizam hīnayānskog buddhizma, svi su se oni bavili uobličavanjem kostura univerzuma pomoću ograničenog broja konačnih činjenica, zaustavivši se pred njima i odbijajući da zađu dublje u njih ili da ih svedu na još dublje korijene. Da su se upustili u još dublju analizu tih konačnih principa do kojih su došli, neizbježno bi završili na monizmu. Jedino u monizmu filozofska analiza dopijeva do svoje stvarne granice, *yathā yathā vicāryate tathā tathā brahmany eva ekasmin sarvam paryavasyati*. U modernoj filozofiji, koliko mi je poznato, slično je gledište zastupao Ladd, *Uvod u filozofiju*, str. 403.

<sup>3</sup> *Viparyāsa*.

<sup>4</sup> Dosl. «kao nepostojeća dlaka, itd., koju motri osoba s očnim problemom.»

<sup>5</sup> *Sad-bhūta-padārtha-leśa*, nagovještaj Dignāginog *kṣana=svalakṣana=paramārt-ha*, kao i njegove namjere da obrani fenomenalnu stvarnost; usp. dolje tekst, str. 66ff.

<sup>6</sup> Dosl. «kao stvarna dlaka, itd., koju motri osoba s očnim problemom.»

<sup>7</sup> Čitanje *bhūtam* umjesto *abhūtam*.

<sup>8</sup> Dosl., str. 3.1.5.: «Zato jer čim se nijekanje nastajanja ovdje želi utemeljiti kao karakteristika odmah se po sebi prihvaća negacija karakteriziranog, njegovog *sub-*

Naš je poštovani učitelj Nāgārjuna zato rekao:

Ako ja doista spoznajem neke odvojene stvari,  
Mogu onda tvrditi ili nijekati,  
U pogledu osnova tih stvari koje motrim ili zaključujem.  
Ali te odvojene stvari za mene ne postoje.  
Zato me se ne može napasti po toj osnovi.<sup>1</sup>

Budući da je tomu tako, budući da je (transcendentalni) pričin jedna stvar, a (transcendentalna) stvarnost druga, budući da za transcendentalistu<sup>2</sup> u onome što smatra da je apsolutno stvarno nema mjesta za nestvarnost, koje je onda značenje Bhāvavivekina silogizma? On fenomenalne vidne osjete i druge mentalne fenomene uzima kao manji termin (subjekt njegove dedukcije). On time ne može izbjeći kritiku da je njegova teza logički nemoguća, budući da se ona odnosi na ne-entitet, a niti kritici da je taj srednji termin proturječan, budući da se odnosi na jedan nestvarni *substratum*. Silogizam bi bio istovjetan tvrdnji da *nepostojeće* stvari ne nastaju iz sebe samih *zato jer postoje*.

U pogledu analogije s raspravama o prirodi riječi, ona ne postoji. U tim je raspravama uvijek na djelu slaganje između svakog para suprotstavljenog gledišta o tome što je zvuk općenito, a što je iščezavanje općenito, bez ulaženja u pojedinačnosti o prirodi zvuka.

Takvo slaganje ne postoji između radikalnog relativiste<sup>3</sup> i ne-relativiste ili realiste<sup>4</sup>, u pogledu toga što su vidni osjeti doista, bilo s fenomenalnog bilo s transcendentalnog gledišta. Zbog toga ta dva slučaja nisu usporediva.

*stratuma*, koji je svoju egzistenciju postigao jedino na način pričina. Doista su različiti pričin i ne-pričin. Zato ako se, zahvaljujući pričini, ne-biće uzme kao biće, kao u slučaju krivo viđene (nepostojeće) dlake, itd., otkuda onda da se zahvati makar i djelić postojeće stvari? Ali, ako se zahvaljujući odućnosti pomutnje motri stvarno, nezamisljeno, kao u slučaju ispravno viđene (stvarne) dlake, itd., otkuda onda zamjedba makar i djelića stvarno ne-postojeće stvari, pa da se zaključi o fenomenalizmu (*samvrtti*)?»

<sup>1</sup> Ta je strofa iz djela *Vigraha-vyāvartanī*, tekst, str. 16.9.

<sup>2</sup> *Viduśām*, oni su poistovječeni s *ārya*.

<sup>3</sup> *Śūnyatā-vādin*.

<sup>4</sup> *Aśūnyatā-vādin*.

Sve što je bilo rečeno o logičkoj nemogućnosti teze koja se odnosi na ne-entitet, primjenjivo je *mutatis mutandis* kao dokaz jalovosti koncepcije «egzistencije» kao logičkog razloga.

## XXII. BHĀVAVIVEKA SE SLUŽI I ARGUMENTOM KAKO JE ZA MONISTU SVAKA POJEDINAČNA EGZISTENCIJA NESTVARNA

Takva je snaga toga argumenta<sup>1</sup> da je čak i sam Bhāvaviveka, nenadmašan u logici, primoran prihvatiti osudu logike<sup>2</sup> kako smo ju mi izložili. On ispituje slijedeći silogizam:

Teza: Uzrok i uvjeti koji stvaraju mentalne fenomene<sup>3</sup> doista postoje.

Razlog: Jer je tako objavio Buddha.

Glavna premisa: Sve što je objavio Buddha je istinito.<sup>4</sup>

Primjer: Kao, primjerice, njegova izjava da je *nirvāna* konačno utihnuće.

Taj su silogizam iznijeli hīnayānski protivnici Bhāvaviveke. On odgovara slijedećom kritikom: «U kojem smislu vi mislite da je riječ ‘uzrok’ ovdje mišljena? Je li Buddha govorio s fenomenalnog stajališta ili s transcendentalnog?»<sup>5</sup>

Ako se riječ shvati u fenomenalnom smislu, za Buddhu razlog *eo ipso* ne posjeduje konačnu stvarnost. Ali ako pretpostavimo da se uzme kao nešto transcendentalno stvarno, onda moramo upamtiti ove Nāgārjunine riječi:

Ni biće ni ne-biće,

Ni biće-ne-biće,

Niti ikakav element<sup>6</sup> doista ‘ne izlazi’<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Argument, naime da su za konzistentnog monistu sve odvojene stvari i svi zasebni razlozi konačno nestvarni.

<sup>2</sup> *Tārkika*.

<sup>3</sup> *Ādhyātmika-āyatana*.

<sup>4</sup> Dosl. «Doista, što je Buddha poučavao da postoji i kako, to je tako.»

<sup>5</sup> *Paramārthatah*.

<sup>6</sup> *Dharma*.

<sup>7</sup> *Nirvartyate*.

Kako onda možemo pomišljati

Na mogućnost postojanja proizvođačkog uzroka?<sup>1</sup>

«Budući da je uzrokovanje<sup>2</sup> stvari, bilo realno ili nerealno, bilo djelomično realno ili djelomično nerealno, isključeno, ne postoji tako nešto kao stvarno djelatni uzrok.» To je značenje Nāgārjuninih riječi.

«Stoga, s transcendentnog stajališta<sup>3</sup> uopće ne postoji djelatna uzročnost<sup>4</sup>. Svaki razlog koji biste mogli navesti bio bi ili konačno nestvaran ili proturječan.»

Prihvatajući ovu liniju argumentacije protiv hīnayānista, Bhāvaviveka je sam prihvatio nestvarnost svakog razloga s transcendentnog stajališta relativiste. Time je srušeno svako logičko argumentiranje budući da su u svim takvim silogizmima navedeni razlozi koji su prema mišljenju protivnika utemeljeni na stvarnoj činjenici, ali su prema mišljenju relativiste konačno i krajnje nerealni.<sup>5</sup>

U slijedeća se dva Bhāvavivekina silogizma srednji termin također mora smatrati krivim zato što je on s monističkog transcendentnog gledišta posve besmislen. Primjerice:

Teza: Mentalni fenomeni<sup>6</sup> ne nastaju stvarno<sup>7</sup> iz odgovarajućih uzroka, odvojeno od njih.

Razlog: Zato jer su to odvojeni entiteti.

Glavna premisa: Što god je odvojena supstancija ne može biti stvarni uzrok.

Primjer: Kao uzroci vrča<sup>8</sup> (koji nisu stvarni u apsolutnom smislu).

<sup>1</sup> *Nirvartaka*.

<sup>2</sup> *sad-asat-kārya-pratyayatva*, to jest ni *satkārya* niti *asatkārya-vāda* ne mogu se prihvatiti.

<sup>3</sup> *Paramārthatah*.

<sup>4</sup> *Nirvartya-nirvartakatva*.

<sup>5</sup> Dosl., str. 31.11–13.: «Budući da je tako on sam putem te metode prihvatio nestvarnost razloga, u svim je silogizmima koji imaju srednje termine izražene atributima stvarnih entiteta, budući da su upravo po njima razlozi itd., nestvarni, ubijeno svako demonstriranje.»

<sup>6</sup> *Ādhyātmika-āyatana*, dosl. «šest subjektivnih osnova spoznaje».

<sup>7</sup> *Paramārthata*.

<sup>8</sup> Čitaj *ghatasya*.

Ili drugi primjer:

Teza: Uzroci koji prema mišljenju naših protivnika<sup>1</sup> proizvode mentalne fenomene<sup>2</sup> nisu shvaćeni kao uzroci u apsolutnom smislu.

Razlog: Zato jer su oni odvojeni entiteti.

Glavna premisa: Što god je odvojen entitet nije uzrok u apsolutnom smislu.

Primjer: Kao što primjerice niti, tkalački stroj, tkalac, itd., nisu uzroci odjeće s transcendentnog gledišta.

Razlog «zato jer su oni odvojeni entiteti» nije valjan srednji termin budući da ni za autora tih silogizama on ne posjeduje konačnu stvarnost.

Drugi jedan primjer gdje Bhāvaviveka implicitno prihvaća da transcendentalist mora prethoditi uobičajnim logičkim metodama jest slijedeći. On silno nastoji pokazati da je razlog koji su dali njegovi protivnici, *sautrāntike*, krivi zato jer on predstavlja činjenicu čiju konačnu stvarnost on kao relativist, ne prihvaća. Argumentacija *sautrāntike* ide ovako:

Teza: Unutarnje činjenice<sup>3</sup>, to jest mentalni fenomeni doista nastaju, to jest, one posjeduju stvarnu egzistenciju.

Razlog: Budući da one stvaraju svrhovita djelovanja usmjerena prema istim predmetima kamo su usmjerene i naše misli.

Glavna premisa: Što god je djelatno jest stvarno<sup>4</sup>.

Bhāvaviveka pobija ovaj zaključak navodeći slijedeći usporedni argument:

Teza: Kada je uronjen u ekstatičku meditaciju yogin svojom nadnaravnim sposobnošću gledanja motri konačnu stvarnost; on tada shvaća uzrokovanje, kretanje, itd., kakvi doista jesu.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Čitaj *paraih* umjesto *pare*.

<sup>2</sup> Dosl. «šest subjektivnih osnova spoznaje, sposobnost gledanja (*cakṣus*), itd.»

<sup>3</sup> *ādhyātmikā bhāvam*.

<sup>4</sup> Odredbu stvarnosti (*paramārtha-sat*) kao djelotvornost (*arthakriyā-kāritva*) prihvaćaju Dignāga i Dharmakīrti; usp. *Nyāya-bindu*, str. 13.15. Nju prihvaćaju i *sautrāntike*; usp. N. b. *Tipp.*, str. 9.

<sup>5</sup> U *Santānāntara-siddhi, Art.*, 90 (B. B. XI), ruski prijevod, str. 47, Dharmakīrti nije da yogin motri konačnu stvarnost.

Razlog koji je naveden je isti kao i u prethodnom silogizmu, naime «budući da one stvaraju svrhovita djelovanja usmjerena prema istim predmetima kamo su usmjerene i naše misli». U tom argumentu, kaže Bhāvaviveka, s transcendentalnog gledišta razlog ne predstavlja stvarnu činjenicu.

«On je štoviše nestvaran», kaže on, «zato jer kretanje ne postoji.<sup>1</sup> Budući da ne postoji stvarno uzrokovanje, kretanje ne može postojati.<sup>2</sup>»

Ta se metoda kojom Bhāvaviveka ovdje potire argument svoga protivnika može *mutatis mutandis* primijeniti i na njegove vlastite izvode koje je on oblikovao *bona fide*, naime:

Teza: Budućnost ne postoji u apsolutnom smislu.<sup>3</sup>

Razlog: Zato što ona predstavlja vrijeme.<sup>4</sup>

Primjer: Kao što ni prošlo vrijeme ne postoji.

Glavna premisa: Što god je «vrijeme» ne predstavlja konačnu stvarnost.

Na taj silogizam jednako tako možemo staviti primjedbu da autoru silogizma razlog «vrijeme» ne predstavlja ništa stvarno.

Student će sada biti u mogućnosti da proširi kritiku koja je ovdje izrečena u pogledu nestvarnosti razloga koju je uveo Bhāvaviveka u slijedeća tri silogizma:

<sup>1</sup> U *hīnayāni* se kretanje pobija (*na gatir nāśāt*, *Ab. Koša*. IV 1) zato što ono zapravo predstavlja niz pojedinačnih trenutačnih proizvoda (*nirantara-utpāda*), kao i slika na filmskom platnu. U *mahāyāni* se pak kretanje pobija zato jer su svi trenutci relativni (*svabhāva śūnya*).

<sup>2</sup> Dosl., str. 32.3.7. «Kao što je rekao kada je dokazivao nestvarnost (*asiddhārthatā*) toga razloga kojeg je dao jedan protivnik, naime da su «unutarnje činjenice (*bhāvās*) nužno (*eva*) proizvedene budući da one stvaraju djelatnosti koje obilježava to da posjeduju svoje predmete», sada je dokazano da za yogina u meditaciji koji svojim okom mudrosti vidi stvarni put egzistencije (*bhāva-yāthātmya*) nastajanje, kretanje, itd., postoje u apsolutnom smislu (*paramārthatah*), pa je u pitanju nestvarnost razloga, zato jer oni proizvode djela koja obilježava to da imaju svoje predmete, a kretanje se pobija upravo zato jer se pobija nastajanje.»

<sup>3</sup> Dosl. «Ne-kretanje nije kretanje u apsolutnom smislu.»

<sup>4</sup> *Adhvan*.

1. Teza: Djelatno<sup>1</sup> osjetilo vida ne vidi boju.  
Razlog: Zato što se radi o osjetilu vida općenito.  
Primjer: Kao što je uvijek slučaj s nedjelatnim<sup>2</sup> osjetom vida.  
Glavna premisa: Što god je osjetilo vida ne vidi nužno boju.<sup>3</sup>
2. Teza: Organ vida ne zahvaća boje  
Razlog: Zato jer je fizičke naravi.<sup>4</sup>  
Primjer: Kao što bilo koji fizički predmet<sup>5</sup>, primjerice vrč, itd.  
Glavna premisa: Što god je fizičke naravi ne zahvaća boje.<sup>6</sup>
3. Teza: Čvrsta tijela<sup>7</sup> ne posjeduju stvarnu čvrstoću.  
Razlog: Zato jer ona predstavljaju materiju.<sup>8</sup>  
Primjer: Poput plinovitih tijela.  
Glavna premisa: Sve što je materija nije uvijek čvrsto tijelo.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Čitati *sabhāgam* umjesto *sāśrayam*. *Sabhāga*=*sva-karma-krt*; usp. *Ab. Koša* 1–39.

<sup>2</sup> *Tatsabhāga*=*a-sva-karma-krt*; usp. *Ab. Koša* 1.39.

<sup>3</sup> Prema Candrakīrtiju, za monistu bi bilo dovoljno da niječe stvarnu zamjedbu boje budući da za dosljednog monistu ni jedna zasebna činjenica ne posjeduje konačnu stvarnost ili, prema *yogācāri*, tek drugorazrednu stvarnost (*paratantra*). Ali Bhāvaviveka očito nastoji potkrijepiti to gledište s nečim poput formalno korektnog silogizma. Čini se da je u sudu «oko je organ za gledanje boja» otkrio isto proturječje koje se doista pojavljuje ako se kopula uzme u smislu izjednačavanja. Oko tako ne vidi boju zato jer boju ne vidi uvijek, zamjedba nije njegova bit (*svabhāva*) kao, primjerice svojstvo pružanja otpora u biti čvrste tvari.

<sup>4</sup> *Bhautika*.

<sup>5</sup> *Rūpa*, prva *rūpa*=*rūpa-āyatana*, druga, vjerojatno, *rūpa-skandha*.

<sup>6</sup> Ovdje Bhāvaviveka pristaje uz ideju škole *nyāya-vaiśeṣika* (*bhautikāni indriyāni*) kako bi potkopao činjenicu da se boje zamjećuju posredstvom oka. Prema Candrakīrtiju to je posve nepotrebno za sljedbenika ideje o sveopćoj relativnosti (*śūnyatā*=*nihsvabhāvatā*), i, štoviše, stvara pogrešku u formalnoj logici budući da razlog, fizičko obilježje (*bhautika*) organa sa stajališta autora silogizma ne posjeduje nikakvu stvarnu silu; on je *asiddha svatah*.

<sup>7</sup> *Mahī*=*prthivī*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 13.

<sup>8</sup> *Bhūta-mahā-bhūta*; usp. *ibid.*, str. 99.

<sup>9</sup> Čvrstoća (*kharatva*) je esencija, *lakṣana*, čvrstih tijela. Zato što je svako predciranje relativno, s ovoga se stajališta može smatrati da čvrsta tijela nisu čvrsta; nisu čvrsta po sebi, nego jedino u odnosu prema drugima. To je slučaj *lakṣana-nihsvabhāvate* ili *śūnyate*; usp. *Trimśikā*, str. 32. Za Candrakīrtija je dovoljno istaknuti ovu opću koncepciju kako bi utemeljio relativnost i posljedičnu nestvarnost ideje čvrste tvari. No Bhāvaviveka očito želi napraviti formalni silogizam na istoj osnovi kao i prvi, to jest, on pronalazi proturječje u rečenici «čvrsta tvar je stvar» zato jer postoje stvari koje su plinovite i tekuće. Ta su tri silogizma bila silno utjecajna među tibetanskim učenjacima kao zakučasti argumenti koji utemeljuju relativnost (*śūnyatā*) prema sustavu *svātantrika* koji je utemeljio Bhāvaviveka.

XXIII. DRUGA FORMALNA POGREŠKA U BHĀVAVIVEKINU  
SILOGIZMU

Štoviše, razlog «zato što oni (mentalni fenomeni) postoje»<sup>1</sup>, nesiguran je i sa stajališta protivnika (Bhāvavivekin silogizam je usmjeren protiv *sāmkhye* koja dopušta dvije vrste egzistencije, vječnu nepromjenjivu egzistenciju duha i promjenjivu egzistenciju materije. Stoga nije sigurno) da li riječi «mentalni fenomeni ne nastaju iz sebe samih zato jer već postoje» znače da oni postoje vječno<sup>2</sup> poput duha<sup>3</sup>, ili se riječi «zato jer već postoje» odnose na onu vrst nastajanja koje je oprinjeno nastajanjem vrča i svake druge fizičke egzistencije općenito, nastajanje koje predstavlja promjenu u trajnoj tvari, budući da su prema tom sustavu mentalne promjene u sebi samima fizičke naravi.<sup>4</sup>

Moglo bi se prigovoriti (da je navedeni primjer, identitet materije u fizičkim predmetima) poput vrča, itd., *petitio principii*<sup>5</sup>, pa stoga argument nije nesiguran, nego je pogrešan<sup>6</sup>. To, međutim, nije tako jer argument nije izrečen u skladu s našim gledištem nego sa stajališta *sāmkhye*, gdje mentalni fenomeni doista posjeduju dvostruku narav – u sebi su fizički, a u isto su vrijeme odraz vječnog nepromjenjivog duha.

XXIV. SLJEDBENIK *MADHYAMAKE* POBIJA SVOGA PROTIVNIKA NA  
PRINCIPIMA KOJE USVAJA NJEGOV PROTIVNIK

Ali moglo bi se prigovoriti da će naš vlastiti argument onda biti podložan istoj kritici koju smo mi primijenili na argumente naših protivnika. I svi će naši argumenti isto tako biti krivi zato jer će navedeni razlozi biti ili ne-entiteti sâmi ili će predstavljati nešto što se odnosi na ne-entitet. Kada su obje strane u krivu ne mogu se iznositi optužbe samo na račun jedne strane. Tako će ovaj naš napad na logiku postati neutemeljen.

<sup>1</sup> Usp. gore, str. 26.1, *sattvāt=vidyamānatvāt*.

<sup>2</sup> «Ne bi trebali nastajati», to jest ne mijenjati se. Duhovni princip sustava *sāmkhye* je nepromjenjiv.»

<sup>3</sup> *Caitanya*.

<sup>4</sup> Dosl., str. 33.4.5.: «Zato jer postoje, taj je razlog nesiguran? Ako (šest) unutarnjih osnova (spoznaje), zato jer postoje poput duha, ne bi trebali nastati iz sebe samih, ili poput vrča, itd., trebali bi onda nastati iz sebe samih?»

<sup>5</sup> *Sādhyā-sama*.

<sup>6</sup> Ne *anaikāntika*, nego *asiddha*; usp. *Nyāyabindu*, str. 62.

Tome mi odgovaramo. Ovaj se prigovor tiče onih koji, premda pripadaju *madhyamaki*, ipak se poput Bhāvaviveke utječu *bona fide* argumentima<sup>1</sup>. Ali mi ne pribjegavamo neposrednom dokazu putem silogizma. Naši argumenti mogu imati jedino ishod pobijanja načela naših protivnika; za nas oni po sebi nisu valjani.

Pretpostavimo da netko smatra da oko zamjećuje vanjske predmete. On će biti pobijen na principima koje sâmi prihvaća. Vi smatrate, reći će mu se, da oku nedostaje sposobnost unutarnjeg motrenja<sup>2</sup> koja je, prema vašem mišljenju, trajna popratna pojava sposobnosti zahvaćanja izvanjskih predmeta.

Ovu ćemo postavku sada napasti jednim protu-argumentom.

Glavna premisa: Gdje god je unutarnje motrenje odsutno, odsutna je i spoznaja vanjskih predmeta.

Primjer: U fizičkim predmetima poput vrča, itd.

Manja premisa: Oku nedostaje sposobnost unutarnjeg motrenja, ono je fizičko.

Zato ne može spoznavati vanjske predmete.

Tako je zamjedba vanjskog predmeta, poput površine prekrivene plavom bojom, u sukobu s činjenicom da je sâmo oko nesposobno da motri samoga sebe. To je proturječje u argumentu našeg protivnika razotkrio drugi argument koji je valjan i sa stajališta našega protivnika.

Jedino je to izneseno na vidjelo našim silogizmom. Kako je onda gore navedena optužba moguća? Kako se može tvrditi da naš izvod sadrži istu onu formalnu pogrešku koju smo pronašli u argumentu našeg protivnika?

XXV. LOGIČKO POBIJANJE NA TEMELJU ČINJENICA KOJE  
PRIHVAĆA SAMO JEDNA STRANA

Bhāvaviveka: Istina je da za nas moniste ni jedna pojedinačna činjenica ne posjeduje stvarnost. Rasprava je, međutim, moguća i onda kada je argument pobijen na temelju principa kojeg prihvaća jedna od strana.

<sup>1</sup> *Svatantra-anumāna*.

<sup>2</sup> *Svātma-adarśana-dharma*.

Odgovor: Da, ali to se mora učiniti na temelju principa koje prihvaćate vi sami, a ne na temelju principa koje prihvaća vaš protivnik.

To<sup>1</sup> se događa u svakidašnjem životu. Doista, u svakodnevnom životu dvije suprotstavljene strane imenuju nekoga da im presuđuje i u skladu s presudom se uspostavlja dobitak ili gubitak. Ponekad i sam diskutant objavljuje da je pobijedio ili izgubio. Ali nikada to pitanje dobitka i gubitka ne riješava neprijatelj. Što je dobro u svakodnevnom životu, jednako je dobro i u logici zato jer se znanstvena logika isključivo bavi istraživanjem principa koji leže u podlozi svrhovite djelatnosti u svakodnevnom životu.<sup>2</sup>

Upravo su iz toga istog razloga logičari smatrali da se argument ne može odbaciti na temelju principa koje prihvaća protivnik jer su upravo to principi, koje on prihvaća, oni koji se namjeravaju odbaciti.

Naravno, Dignāga smatra da demonstracija pobijanja može biti valjana ako se vrši na principima koje prihvaćaju obje strane, a ne samo jedna od njih<sup>3</sup>. Ako ih prihvaća samo jedna strana, oni će biti bez dokazne snage. Ali čak i onda mora prihvatiti upravo gore spomenutu metodu koja prevladava u svakodnevnom životu i prihvatiti valjanost argumena koji započinju od principa koje prihvaća samo jedna strana.

Doista, on prihvaća stajalište da kada se vodi rasprava o religijskim stvarima ne mogu se odbaciti kanonski tekstovi koje prihvaća protivnik na temelju nekih drugih kanonskih tekstova koje bi prihvatile obje strane. Što se tiče individualnih sudova<sup>4</sup> koji se odvijaju u svijesti svakoga čovjeka, njih vodi isključivo ono što sami ljudi misle da je ispravno, a ne ono oko čega se obje strane, prozvani i njegov mogući protivnik, mogu složiti.

Stoga, stajalište stroge logike nema nikakvu svrhu. Buddhē su tumačile svojim preobraćenicima, koji nisu ništa znali o znanstvenoj logici, argumentima koji su bili prikladni trenutnoj situaciji. No, dosta o ovom predmetu. Nastavimo s našim komentarom.

<sup>1</sup> Citati *evam* umjesto *eva*, str. 35.1.

<sup>2</sup> Usp. tekst i *Nyāyabindu*, str. 3.5.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III.58., str. 62.

<sup>4</sup> *Svārthānumāna* odgovara našem sudu, ona uključuje svaku spoznaju koja nije neposredno pasivna osjetilna zamjedba.

## XXVI. NIJEKANJE KAUZALITETA PUTEV ZASEBNE SUPSTANCIJE

Niti entiteti nastaju iz nečega različitog od njih zato jer s monističkog gledišta razlika ne postoji.<sup>1</sup> O tome će se kasnije<sup>2</sup> detaljnije kada će se reći da “ono što pripada samim stvarima, njihova vlastita bit, ne pripada njihovim uzrocima i (uvjetima)”<sup>3</sup>.

Stoga, upravo zato jer oni (entiteti) nemaju preegzistenciju u nečem drugom, oni ne mogu nastati iz toga. Štoviše, može se postaviti i nemogućnost supstancijalnog prekida<sup>4</sup> između uzroka i učinka na temelju argumentacije koju smo uspostavili u našem «Uvodu u sustav *madhya-make*» gdje je rečeno<sup>5</sup>:

Ako bi stvar bila “drugo” s obzirom na uzroke,  
Onda bi duboka tama bila proizvedena iz svjetla<sup>6</sup>  
Onda bi zasigurno bilo što moglo nastati iz bilo čega,  
budući da je “različitosť” ista u uzrocima i u ne-uzrocima.<sup>7</sup>

Učitelj Buddhapālita komentira – “entiteti ne mogu nastati iz nečega što je bitno drugačije od njih jer bi u suprotnome slijedilo da bi bilo što moglo nastati iz bilo čega”.

Učitelj Bhāvaviveka napada taj komentar. “To je besmislica. On kaže, zato jer argument sadrži svoje vlastito uništenje<sup>8</sup>, budući (1) da je on puki *reductio ad absurdum*, (2), on je u sukobu s točkom koja je prethodno uspostavljena. Doista, ako uzmemo suprotnjak razloga i predikata,

<sup>1</sup> Ili “zato jer entiteti ne postoje u nečemu drugom (= *parasmin abhāvād eva*)”, kao, na primjer, tkanina u nitima, vrč u ilovači, itd.

<sup>2</sup> Usp. izreku 1.3.

<sup>3</sup> Dosl., 36.4.: “Vlastita bit (*svabhāva*) entiteta (*bhāvānām*) ne nalazi se u njihovom stanju, itd.; usp. *infra*. 1.3. To je gledište *vaiśeṣike*. Odjeća je nešto drugo od zbroja niti koje ju sačinjavaju, vrč je nešto iznad zbroja svih atoma ilovače, itd.

<sup>4</sup> *Parata utpattih*, 36.10.

<sup>5</sup> *Madhy. āv.*, VI 14.

<sup>6</sup> Ako se kauzalitet shvati kao pravilnost slijeda, onda bi dan bio uzrok slijedeće noći, a noć bi proizvela slijedeći dan. Taj se problem često raspravljao u okviru europske filozofije.

<sup>7</sup> Među svim razmatranjima koja nastoje uzdrmati našu uobičajnu koncepciju uzrokovanja, ovo Tibetanci smatraju najjačim; kažu da je to razmatranje čvrsto poput dijamanta.

<sup>8</sup> Str. 37.2. čitanje *sādhana-dūṣanāntah...* to jest, *ity asya sādhanasya dūṣanam...*



imat ćemo slijedeći argument – budući da sve mora nastati iz nečega, a nastajanje iz ničega je odbačeno, entiteti onda moraju nastati ili iz sebe samih ili iz sebe i ne-sebe uzetih zajedno, ili bezuzročno, inače (doista), bilo što bi nastalo iz bilo čega.”

To nije besmislica.<sup>1</sup> Gore smo pokazali da je *deductio ad absurdum* valjan dokaz. A što se tiče primjedbe da je Buddhapālita pobijajući načelo svoga protivnika<sup>2</sup> posredno učinio nevljanim i svoj vlastiti<sup>3</sup> prethodno utemeljeni princip, ona je posve trivijalna.<sup>4</sup> Mi se više nećemo truditi da ju pobijamo.

## XXVII. NIJEKANJE KOMBINIRANE UZROČNOSTI

Entiteti ne nastaju ni iz obojega (neke trajne stvari i zasebnih čimbenika) budući da će se svako neslaganje pridruženo svakoj od tih hipoteza zasebno onda pridružiti njihovoj združenosti.

Ali onda bi oba uzroka možda djelovala naizmjenice, a ne istovremeno? Ne, jer ako nisu sposobni proizvesti nešto zasebno (oni neće biti u stanju proizvesti ništa zasebno, niti će biti sposobni proizvesti nešto naizmjenično). Doista, kasnije će se u vezi s tim reći:

Svijet<sup>5</sup> bi mogao biti proizvod  
Od dvostrukog niza uzroka,  
Kad bi bili djelatni uzeti zasebno.<sup>6</sup>

## XXVIII. NE POSTOJI PLURALAN UNIVERZUM BEZ UZROKOVANJA

Ali entiteti ovog svijeta ne mogu nastati bezuzročno. Na neskladnosti koje bi uslijedile od takve jedne pretpostavke ukazat će se kasnije kada bude rečeno:

<sup>1</sup> Str. 37.4. čitati *asamgatārtham nāsti*.

<sup>2</sup> Škola *vaiśeṣika* koja smatra *parata utpatti*.

<sup>3</sup> *Paradūśanena svadūśanāntahpatitam*.

<sup>4</sup> Dosl., str. 37.4–7.: “A to da se je on upustio u pobijanje pobijajući teze svoga protivnika, to nema veze s istinom.” To jest, da je Buddhapālita nijekajući uzrokovanje između neovisnih supstancija posredno prihvatio uzrokovanje iz te iste supstancije; taj argument ne vrijedi ništa.

<sup>5</sup> *Duḥkha*.

<sup>6</sup> M. s., XII 9.

Kad ne bi bilo uzrokovanja,  
Svaka bi razlika nestala  
Između uzroka i učinka.<sup>1</sup>

U našem «Uvodu u sustav *madhyamake*» naveli smo također slijedeće neskladnosti:

Ništa uopće ne možemo zamijetiti  
U svijetu lišenom uzroka,  
Bilo bi to poput boje i mirisa  
Lotosa koji raste na nebu.<sup>2</sup>

Učitelj Buddhapālita komentira. “Entiteti”, kaže on, “ne mogu nastati bez uzroka, budući da bi u tom slučaju svaka stvar bila moguća bilo gdje i bilo kada.”

To je napao i Bhāvaviveka. On kaže, “to je opet puki *deductio ad absurdum* koji se može preokrenuti u suprotnost, ako se smisao argumenta razotkrije uzimajući suprotnjaka razloga i predikata. Vi kažete “entiteti nisu bez uzroka, budući da bi u suprotnom bilo što moglo nastati bilo kada i bilo gdje”. Ja kažem, “entiteti moraju imati uzrok, budući da sve nastaje na određenom mjestu i u određeno vrijeme i zato jer, kao što iskustvo dokazuje, djelatni uzroci proizvode nove učinke”. Stoga je Buddhapālitin komentar o toj točki nevaljan zato jer sadržava iste pogrešne koncepcije kao i njegov komentar prijašnjih tema.

Kao protivnici<sup>3</sup> ponovit ćemo da ova kritika promašuje metu. Njezino je pobijanje učinjeno gore.

## XXIX. KAUZALITET PUTEM BOŽJE VOLJE

Moglo bi se pretpostaviti da je namjera ove kritike uobičajnog pojma kauzaliteta uvesti boga ili neki slični transcendentni vrhovni uzrok. Ali to je također nemoguće zato jer se boga mora uključiti u jednu od raspravljanih alternativa u skladu s idejom koju zastupamo u pogledu

<sup>1</sup> VIII. 4.

<sup>2</sup> *M. āv.*, VI 100.

<sup>3</sup> Ista upotreba termina *apara* kao gore, tekst, str. 9.6.

njegove biti. On je ili imanentan svijetu ili ga transcendira, ili je istovremeno imanentan i transcendentan.

Time je utemeljeno da ne postoji kauzalitet u apsolutnom smislu. Time je utemeljeno i nastajanje u zavisnosti (ili relativnost) sa svojih osam obilježja koji ne podrazumijevaju stvarno nastajanje.

### XXX. SUPROTSTAVLJANJE MAHĀYĀNE I HĪNAYĀNE

Sljedbenici *hīnayāne* ovdje postavljaju primjedbu. Ako je tome tako, kažu oni, ako je vaša interpretacija nastajanja u zavisnosti kao principa relativnosti koji podrazumijeva da ne postoji stvarno uzrokovanje ispravna, kako onda objasniti Buddhino oslobođenje koje se suprotstavlja takvoj teoriji. Doista je rečeno:

- (1) “Sile<sup>1</sup> života u ovome svijetu stoje pod utjecajem obmane i žudnje. Kada se svaka obmana i svaka žudnja potisnu u *nirvāni*, te sile bivaju ugašene.”<sup>2</sup> To upućuje na realnost sila obmane i *nirvāne*.
- (2) Svi elementi<sup>3</sup> života,  
Nestaju i nastaju;  
Čim se pojave, nestaju.  
Njihova konačna obustava jedino je blaženstvo.  
  
I dalje:
- (3) “Bilo da su se neki elementi egzistencije pojavili ili nisu, prema učenju Buddha, ne postoji neki svjesni upravljački posrednik koji utječe na to da se oni pojavljuju ili ne pojavljuju. Neosporna ostaje upravo ta vječna bit po kojoj ti elementi doista jesu (njihova uzročna međupovezanost).”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Samskāra*.

<sup>2</sup> To je skraćena formulacija *pratītya-samutpāde* primjenjena na razvoj individualnog života u dvanaest uzastopnih stadija, tako zvana *prākarśika* ili *āvasthika pratītya-samutpāda*. Njezin prvi dio odgovara neposrednom poretku (*anuloma*) članova, a njezin drugi dio odgovara njihovom obrnutom (*pratiloma*) poretku. Skraćenje jasno iznosi jednostavno značenje formule, kako se ona razumijeva u svim buddhističkim zemljama; usp. O. Rosenborg, *Probleme*, pogl. XVI i moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 28 bilj. 3.

<sup>3</sup> *Samskāra* za *samskrta-dharma*.

<sup>4</sup> To je slavna formula *pratītya-samutpāde* u njezinom općem značenju kako je dana u *Sālistambha-sūtri*. Veoma se često citirala; usp. referenciju u M. de la V. Po-

- (4) “Postoji jedan fundamentalni zakon<sup>1</sup> za opstanak živih bića, a to je njihova četverostruka prehrana.”
- (5) “Postoje dva mentalna elementa<sup>2</sup> koji štite svijet, skromnost i osjećaj pravde.”
- (6) “Postoji silazak iz drugog svijeta u ovaj, kao i odlazak s ovoga svijeta na drugi.”<sup>3</sup>

Tako je jasno da je Buddha poučavao princip nastajanja u zavisnosti koji nije u neskladu s nastajanjem nekih stvari i nastajanjem nekih

ussinovu izdanju teksta, str. 40 bilj.1. Drugi *tathāgatānām* mora se ispustiti a prvi uzeti zajedno s Mādhavacāryom, *Sarvadarśana*, str. 41.8. u značenju *tathāgatānām mate*. Dosl. “bilo da prema Buddhama *dharme* nastaju ili ne mogu nastati, ta njihova bit nužno stoji”. Pojam kauzaliteta, kao i ideje postupne evolucije svijeta posredstvom *karmana* prema *nirvāni*, te odsustvo u tome procesu svake upravljačke, svjesne volje – sve je to uključeno u značenje termina *dharma*. Stoga je *dharma* kao element egzistencije i *dharma* kao učenje o elementima izražena istom riječi. Formulu nalazimo i u *hīnayānskoj* i u *mahāyānskoj* književnosti. Koristeći neke buddhističke izvore, Mādhavacārya formuli daje *hīnayānsku* interpretaciju (*dharmānām kārya-kāranarūpānām*). Candrakīrti ju uzima kao obuhvatnu formulu koja prihvaća oba učenja; ona tu veoma dobro služi njegovom cilju, budući da mu je cilj istaknuti kako je *hīnayānsko* gledište jednostavnije, dok je *mahāyānsko* dublje. U *Aṣṭas. prajñāp.*, str. 573.21.ff i u *Bodhicaryāvatari*, ad IX 150 dana je *mahāyānska* interpretacija u smislu nijekanja uzrokovanja i mnoštva. Značenje se formule stoga može ovako ponešto slobodno shvatiti: “Bilo da mi zajedno s *hīnayānistima* tvrdimo da prema učenju Buddha postoji kauzalitet između zasebnih elemenata egzistencije, ili da zajedno s *mahāyānistima* tvrdimo da takvog kauzaliteta nema, vječna bit elemenata postoji kao jedinstvo.” U vrijeme kada je teorija *kāraṇa-hetu* bila uspostavljena u okviru *abhidharme*, ta je teorija koja implicira opću vezu posebnog kauzaliteta između svih elemenata univerzuma, prošlosti, sadašnjosti i budućnosti u to vrijeme *mahāyānskog* monizma već bila nagoviještena.

<sup>1</sup> Ovdje termin *dharma* nije upotrijebljen u buddhističkom tehničkom smislu elementa. To nije jedna od 75 *dharmi*. Konceptija hrane kao apstraktan princip održavanja života naslijeđen je iz *upaniśada* (usp. Jacob, *Concordance*, s.v. *anna*). U carstvu grubih tijela hrana je fizička. Ona je duhovna, sastavljena od osjeta (*sparsā*), volje (*ceṭanā*), i svijesti (*vijñāna*) u mističkim svjetovima stvarnih tijela i čistih duhova.

<sup>2</sup> Ovdje se termin *dharma* pojavljuje u svojem tehničkom značenju, budući da su *hrī* i *apatrapā* uključeni među 75 *dharmi*. Značaj koji je dan tim moralnim silama (*samskāras*) je prirodan, budući da su njihove suprotnosti, neiskazivanje poštovanja i nemar za pravdu, smatrani najdubljim korijenima svakog nemoralnog čina; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 101, 102. Njihova je odredba neznatno drugačija u *Trimsīki*, str. 27.

<sup>3</sup> To jest, ponajprije iz ovoga svijeta u onaj mistika. Za identificiranje svih ovih citata, usp. bilješke M. de la V. Poussina u njegovom izdanju.

drugih. Kako možete reći da to nije u sukobu s vašim principom relativnosti?<sup>1</sup>

Upravo zbog toga razloga, zato jer kanonski tekstovi spominju princip nastajanja u zavisnosti u smislu da neki elementi nestaju (dok se drugi pojavljuju), naš je učitelj Nāgārjuna napisao ovu «Raspravu o relativnosti» kako bi pokazao razliku između stvarnog i konvencionalnog značenja kanona. Svi gornji izričaji koji spominju princip nastajanja u zavisnosti zajedno sa stvarnim uzrokovanjem ne odnose se na čistu bit predmeta koja se razotkriva kada se rasprši<sup>2</sup> tmina našega neznanja u filozofiji. Naprotiv, oni se odnose na ono stanje svijeta koje se razotkriva duhovnom vidu<sup>3</sup> čiji je pogled onečišćen tminom obmane.

Postoje druge Buddhine izjave koje se, naprotiv, odnose na apsolutnu stvarnost:

1. “Najviša stvarnost, braćo, jest *nirvāna*; to nije skrivena realnost.<sup>4</sup> Sve udružene sile fenomenalnog života jesu obmana.
2. “U ovome svijetu ne postoji ni stvarnost, niti odsustvo obmane. To je prijetvorna stvarnost, dokinuta stvarnost, laž, dječje blebetanje, obmana.”

Dalje:

Sva je materija djelić pjene, svi osjećaji mjehur.  
Sve ideje opsjene su, sile (šuplje) stablo trputaca,  
Suncoliki Buddha je objavio  
Svijest je svaka tek obmana.<sup>5</sup>  
Pažljiv, usredotočen danju i noću,  
Osamljen, ispunjen hrabrošću,  
Udubljujući se u (zasebne) elemente<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Čitati *virudhyate* umjesto *nirudhyate*.

<sup>2</sup> Čitati *āsrava* (*vigata...āsrava*) umjesto *anāsrava*.

<sup>3</sup> *Mati-nayana=prajñā-cakṣus*.

<sup>4</sup> “Element koji ima obilježje toga da nije neko ukradeno dobro”, to jest, neodnošan.

<sup>5</sup> Ta se strofa nalazi u *Samyutta nikāyi*, III 142, gdje se obmana u pogledu pet *skandhi* treba razumjeti u smislu teorije *puḍgala-nairātmya*. Candrakīrti ju ovdje očito uzima u smislu teorije *dharmā-nairātmya*.

<sup>6</sup> *Dharma=samskrta-dharma=samskāra*.

Trebao bi prodrijeti do utihnuća,  
Blaženstva, gdje su sve sile stišane.

5. “Zato jer ni jedan element koji je djelatatan tijekom života ne sadrži ništa stvarno, mnoštvenost je jedna obmana.”<sup>1</sup>

### XXXI. NEPOSREDNO I POSREDNO ZNAČENJE BUDDHINIH RIJEČI

Za one koji, ne posjedujući ispravno znanje namjere koja je sadržana u različitim Buddhinim izrekama, padaju u sumnju u pogledu toga da li se određeni izrazi odnose na apsolutnu istinu ili tu istinu napuštaju s posebnim ciljem, i za one koji, zbog neokretnosti vlastitoga uma, brkaju metaforički izraz sa stvarnom namjerom – zbog obje je te kategorije ljudi kojima je potrebna pouka napisana ova rasprava da odagna sumnju i krive koncepcije na način argumentiranja i pozivanja na kanonske tekstove.

Argumenti su gore bili navedeni kada se je komentirala izreka “entiteti ne nastaju iz sebe samih”.

Kanonske tekstovne reference Nāgārjuna je dao u slijedećim poglavljima, primjerice:

Ukradena dobra nisu od nikakve koristi,  
To je rekao Buddha,  
A sve su sile u ovome svijetu  
Ukradena dobra. One su obmana.<sup>2</sup>

I dalje,

Ovaj svijet nema ni početak ni kraj,  
Mi ne vidimo njegovu prvu granicu.  
Veliki su isposnici objavili,  
Nema on ni svoje prvo, ni svoje zadnje.<sup>3</sup>

I dalje,

Kada je razgovarao s Kātyāyanom, Buddha je razložio  
Što je postojanje, a što nepostojanje.

<sup>1</sup> Veoma čest izraz koji se odnosi na teoriju *dharmā-nairātmya*.

<sup>2</sup> M.s. XIII. 1.

<sup>3</sup> M.s. XI. 1.

Potom je odbacio oba ta (stajališta),  
Mogućnost potvrđivanja i negiranja.<sup>1</sup>

U tim i drugim sličnim Nāgārjuninim izrekama navodilo se kanonske tekstove.

Ovdje je pridodana dodatna kanonsko-tekstovna evidencija. U razgovoru s Akṣayamatijem nalazimo slijedeću izjavu: “Što su kanonski tekstovi koji imaju konvencionalno značenje, a što su oni koji imaju neposredno značenje? Oni razgovori koji su vođeni kako bi se poučio put oslobođenja izraženi su metaforički. A oni razgovori koji su vođeni kako bi se poučio konačni ishod izraženi su posve precizno. Gdje god sretnete tekstove koji podrobno govore o ulaženju u tu vrstu konačnog oslobođenja koje je relativnost, gdje ne postoje zasebni predmeti, gdje ne postoji duboka kontemplacija, ni voljni čini, ni rođenje, ni uzrokovanje, ni egzistencija, ni ego, ni živa stvorenja, ni individualna duša, ni osobnost, niti bog – oni se nazivaju tekstovima koji imaju neposredno značenje. To se, poštovani Sāriputro, naziva držanjem uz točno značenje teksta, a ne prijanjanje uz njegove metaforičke izraze.”

U *Samādhirājasūtri* nadalje stoji:

Čovjek koji poznaje razliku  
Točnog značenja kanonskoga teksta,  
Zna i u kojem je smislu relativnost<sup>2</sup>  
Bio shvaćao Buddha.  
Kada se, s druge strane, o osobi,  
Biću, duhovnom sopstvu, govori,  
On zna da su svi elementi onda  
Konvencionalno uzeti.

Stoga, kako bi pokazao da je učenje koje dopušta kauzalitet, itd., neispravno učenje, naš je učitelj Nāgārjuna poduzeo ponovno razmotriti učenje o nastajanju u zavisnosti.

<sup>1</sup> M.s. XV. 7.

<sup>2</sup> *Sūnyatā*.

### XXXII. KAKO OBRANITI MORALNI ZAKON U JEDNOM NEREALNOM SVIJETU

Mogla bi se konačno uputiti ova primjedba. Ako je učitelj sastavio ovu raspravu kako bi pokazao da ne postoji stvarno uzrokovanje i da je mnoštva elemenata života zapravo puka iluzija, onda će, pretpostavljajući da ono što je iluzija zapravo ne postoji, slijediti da zla djela ne postoje, a ako pak ne postoje, ne postoje ni bijedni životi niti su moguća ikakva vrlinosna djela, a bez ovih ne može postojati ni sretan život. Bez sretnog i nesretnog života ne bi postojao ni fenomenalan život<sup>1</sup>, pa bi tako svako nastojanje za boljim životom bilo posve jalovo. Mi odgovaramo. Mi poučavamo o iluziji egzistencije kao protulijeku protiv tvrdokorne vjere čovječanstva u stvarnost ovoga svijeta; mi zagovaramo njegovu relativnu istinu. Ali za prosvjetljene<sup>2</sup> ljude nema potrebe za tim. Oni su postigli cilj. Oni ne zahvaćaju nikakvo mnoštvo, ništa što bi moglo biti iluzija ili ne-iluzija. A kada je čovjek posve shvatio pluralističku iluziju svih zasebnih entiteta za njega moralni zakon (prestaje) postojati. Kako bi za njega uopće (više) mogla postojati vrlinosna djela ili nekakav fenomenalni život? Pitanja da li neki entiteti postoje ili ne postoje više mu se nikada neće nadavati.

U skladu s tim, u *Ratnakūtasūtri* je Buddha rekao: “O Kāśyapo, ako tragama za sviješću, nećemo ju naći. Ono što se ne može naći, ne može se ni shvatiti. Što se ne može shvatiti, nije ni prošlost, ni budućnost, ni sadašnjost. Što nije ni prošlost, ni budućnost, ni sadašnjost, ne posjeduje odvojenu stvarnost.<sup>3</sup> Gdje nema stvarnosti nema ni uzrokovanja. Ono što je neuzrokovano ne može nestati. Ali običan čovjek slijedi kriva gledišta. On ne shvaća obmanjujuće svojstvo odvojenih elemenata. On uporno misli da kontigentni entiteti po sebi posjeduju stvarnost. Uljuljan u tu urođenu vjeru u stvarnost odvojenih stvari<sup>4</sup>, on poduzima djelovanje<sup>5</sup> i kao posljedica toga, kreće se ovim fenomenalnim svijetom. Dok god pristaje uz tu zbrku nije spreman za postignuće *nirvāne*.”

<sup>1</sup> *Samsāra*.

<sup>2</sup> *Ārya*.

<sup>3</sup> *Svabhāvatah*.

<sup>4</sup> *Idamsatya-abhiniveśa*, to jest smatra *dharme* stvarima.

<sup>5</sup> *Karman*, tehnički on podrazumijeva djelovanje slijepe biolozijske sile (*karman*).

No, premda je stvarnost tih odvojenih elementa iluzija oni ipak mogu proizvesti moralnu prljavštinu odnosno moralno pročišćenje, jednako kao što i magična pojava ljepote izaziva strast u onih koji nisu shvatili njezinu prirodu i jednako kao što je Buddhina vizija uzrok moralnog pročišćavanja u onih koji su upražnjavali korijenske vrline.

Tako je izneseno u "Razgovoru s Drdhāśayom": "To je slično, plemeniti sine, nekome tko gleda neku magičnu predstavu. On razmišlja o slici lijepe žene i svoje srce ispunjava strašću. Osjećajući se sramežljivo pred publikom, on se ustaje sa svoga sjedišta i nestaje. Nakon što je otišao, nastoji uvjeriti samoga sebe da je žena bila ružna, da ona čak nije ni stvarna osoba nego nakupina prolaznih elemenata, uznemirujućih, obmanjujućih, itd."

Slijedeće je rečeno u *Vinayi*: "Majstor<sup>1</sup> može napraviti mehaničku lutku u obliku prelijepe mlade žene. To nije stvarna žena, nego je djelo majstora bilo tako savršeno da se ono pričinja kao stvarna ljepotica u tolikoj mjeri da se umjetnik doista zaljubio u nju. U istom su smislu i fenomeni za obične ljude, premda po sebi ne posjeduju stvarnost, ipak djelotvorni proizvođači moralne zagađenosti ili moralne pročišćenosti.

U *Ratnakūtasūtri*<sup>2</sup> nalazimo slijedeću priču: "U to je vrijeme bilo pet stotina redovnika koji nisu razumjeli Buddhine govore. Nisu ih duboko promišljali. Nisu u njima budili žar. Potom su ustali sa svojih sjedišta i otišli. Tom je prilikom Buddha stvorio magijsku sliku dvojice lutalica na putu kojim su se redovnici zaputili. Pet stotina redovnika potom je stiglo do mjesta gdje su stajala dvojica prividnih lutalica. Susrevši ih, oni im se obrate – 'kamo su se zaputila dvojica poštovanih otaca?' Prividni redovnici odgovoriše: – 'povlačimo se u šumu. Tamo ćemo živjeti uživajući u prekrasnom osjećaju ekstaze. Ne možemo prodrijeti do učenja koje propovijeda Buddha, ne možemo ga duboko promišljati. Ne osjećamo predanost tom učenju, bojimo ga se, tresemo se pred njim.' Tada pet stotina redovnika reče: 'Ni mi ne možemo prodrijeti do učenja koje propovijeda Buddha, ni mi ga ne možemo duboko promišljati, niti smo tome učenju predani. Mi se bojimo, dršćemo, strašno se tresemo. Zato i mi želimo otići u šumu i tamo živjeti uživajući u prekras-

<sup>1</sup> *Yantra-kāra*.

<sup>2</sup> Usp. Wassilieff, str. 157.

nom osjećaju ekstaze.' Prividni redovnici rekoše: 'Zato ćemo, poštovani, biti ujedinjeni, nećemo se svađati. Među svim dužnostima redovnika, najveća je ne svađati se.' 'Što misle poštovani, od čega se trebaju odvratiti?' Oni odgovoriše: 'mislimo da se treba odvratiti od pohlepe, mržnje i zaslijepljenosti.' Dva prividna redovnika rekoše: 'Ali, da li su poštovani doista obuzeti pohlepom, mržnjom i zaslijepljenošću kojih se žele osloboditi?' Oni odgovoriše: Njih se ne treba zahvaćati ni u nama iznutra, ni u stvarima izvana, niti u prostoru između njih. Niti oni doista mogu nastati bez da ih se izmisli.' Prividni redovnici rekoše: 'Zato ih, poštovani, ne izmišljajte, ne zamišljajte. A ako ih poštovani ne izmišljaju i ne zamišljaju, neće ni voljeti ni mrziti. Čovjek koji ne mrzi niti voli naziva se čovjekom koji je lišen strasti. Zasluga, poštovani, niti prolazi, niti konačno nestaje. Meditativna zadubljenost, mudrost, oslobodjenje, duhovno buđenje prvoga bljeska *nirvāne*<sup>1</sup> – oni ne prolaze, oni ne nestaju; to su elementi, poštovani, putem kojih se *nirvāna* nagovještava. Ali u sebi samima, poštovani, i ti su elementi relativni<sup>2</sup>, oni nemaju bit. Morate napustiti, poštovani, čak i ideju o zasebnoj konačnoj *nirvāni*. Ne stvarajte pojmove o onome što je samo ideja. Onome koji silno mnogo misli o ideji kao ideji, ta mu ideja postaje zatvor. O poštovani, morate prispjeti u ono mističko stanje gdje su nestali svi pojmovi i svi osjećaji. Kažemo vam da je isposnik koji je zadubljen u takvo stanje dosega vrhunac nakon kojega više nikakav napredak nije moguć.' Nakon toga umovi svih pet stotina redovnika bijahu oslobođeni svih okova, čak i od obestrašćenih okova. Prosvijetlivši tako svoje umove, došli su do mjesta gdje je boravio Buddha. Približavajući mu se, nakloniše se prema stopalu Blagoslovljenog dodirivajući zemlju svojim glavama, te sjedoše po strani."

"Poštovani Subhūti tada se ovako obrati pristiglim redovnicima: 'O braćo, kamo ste pošli, odakle dolazite?' Oni odgovoriše: 'Poštovani Subhūti, sustav koji naučava Blagoslovljeni ne dopušta kretanje prema nekom mjestu, niti dolazak iz nekog mjesta.' Subhūti reče: 'Tko je vaš učitelj?' Oni odgovoriše: 'Onaj koji nikada nije rođen i nikada neće nestati.'<sup>3</sup> On reče: 'U kakvom vam se duhu priopćavala filozofija?' Oni re-

<sup>1</sup> *Vimukti-jñāna-darśana*.

<sup>2</sup> *Śūnya*.

<sup>3</sup> *Parinirvāsyati*. Ta se nijekanja očito odnose na hīnayānsku koncepciju *nirvāne*.



koše: 'Cilj nije bio ni okovanost niti oslobođenje.' On reče: 'Tko vas je poučavao?' Oni rekoše: 'Onaj koji nema ni tijelo ni duh.' On reče: 'Kakav je bio postupak vaše pripreme?' Oni rekoše: 'Ni prijašnje neznanje, niti stjecanje znanja.' On reče: 'Čiji ste vi učenici?' Oni rekoše: 'Onoga koji nije postigao *nirvānu*, koji nije postigao prosvjetljenje.' On reče: 'Tko su vaši učenici?' Oni rekoše: 'Oni koji se nikada ne pojavljuju ni u jednoj od tri razine egzistencije.' On reče: 'O braćo, koliko će vam trebati da dosegnete konačnu *nirvānu*?' Oni rekoše: 'Dosegnut ćemo ju onda kada nestanu sva magijska tijela koja su stvorila Buddha.' On reče: 'Kako ste dosegli cilj?' Oni rekoše: 'Razmatrajući ideju sopstva i ideju 'moga'.' On reče: 'Kako ste nadvladali strasti?' Oni rekoše: 'Konačnim poništenjem svih elemenata života.' On reče: 'Kako ste izazvali Napasnika?' Oni rekoše: 'Tako što smo prestali obraćati pažnju na napasnika koji je inherentan elementima naše individualnosti.' On reče: 'Kako ste razgovarali sa svojim učiteljem?' Oni rekoše: 'Ni tjelesno, ni govorom, ni putem misli.' On reče: 'Kako ste se razriješili svojih dužnosti u pogledu milosrđa?' Oni rekoše: 'Ne uzimajući ništa, ne primajući ništa.' On reče: 'Kako ste utekli ponovnom rađanju?' Oni rekoše: 'Izbjegavanjem i poništenja i vječnosti.' On reče: 'Kako ste dosegli cilj milosrđa?' Oni rekoše: 'Potpunim odvracanjem od svakog vlasništva.' On reče: 'Čemu se vi posvećujete?' Oni rekoše: 'Posvećujemo se istom cilju kao i svaka prividna egzistencija koju je stvorio Buddha.'"

"Za vrijeme toga susreta, kada je Subhūti započeo s ispitivanjem a redovnici mu odgovarali, 800 redovnika riješilo se čak i svojih spona lišernih strasti<sup>1</sup>, a 32 000 ljudi svoje su duhovne oči očistili od svake prljavštine i koprene u pogledu stvarnosti svih elemenata života."

Tako su upravo te dvije magijske prikaze koje nisu posjedovale stvarnu egzistenciju, koje je na magijski način stvorio Buddha, položile temelj za pročišćenje pet stotina redovnika.

To je također navedeno u *Vajramandadhāraṇī*.<sup>2</sup> «Tako, Mañjuśrī, uvjetovan naporom ljudske ruke, komadom drva i trenjem, nastaje dim, nastaje vatra. Ali to gorenje nije ni u komadu drveta, ni u trenju, niti je uključeno u naporu ruku. Upravo tako, Mañjuśrī, u jednoj individual-

<sup>1</sup> To jest, postali su plemeniti, *ārya*.

<sup>2</sup> Usp. Burnouf, Uvod (2), str. 484ff.

nosti koja se naziva čovjekom osjeća se neka uznemirenost uslijed obmanjujuće nestvarnosti. Požar požude, požar mržnje i požar zaslijepjenosti uzdižu se. Ali taj požar nije unutar njega, ni u predmetu izvan njega, niti u međuprostoru između njih. Opet, Mañjuśrī, što mi nazivamo obmanom, zašto se tako naziva, (obmanom), Mañjuśrī, jest jedno stanje posvemašnje pogreške u pogledu svih elemenata egzistencije. Postavka te Dhāraṇī jest da su svi elementi poput pakla. Kad ga se pita 'kako je to moguće, Buddho, da je to maksima?' – on odgovara: 'Pakleni svjetovi, Mañjuśrī, nastali su putem uobrazilje. Glupake i jednostavne ljude zavaravaju pogreške i obmana.' On reče: 'Otkuda su, Blagoslovljeni, pakleni svjetovi.' Buddha reče: 'Iz prostora su pakleni svjetovi nastali.' 'Misliš li ti, Mañjuśrī, da su pakleni svjetovi nastali našom uobraziljom, ili da postoje kao zasebna stvarnost?' On reče: 'Transmigracija naše duše u paklene svjetove, u životinje i u duhove zamišljena je uobraziljom glupaka i jednostavnih ljudi. Greškom i podmetanjem, oni zamišljaju da pate, da žive bijedni život u ta tri niža područja egzistencije.'

'Ta mučenja u paklenim svjetovima, Blagoslovljeni, postoje jedino ukoliko ih ja zamišljam. Pretpostavimo, Blagoslovljeni, na primjer da netko u snu zamisli kako se spušta u pakao. Potom će zamisliti kako je ubačen u neko željezno vozilo koje vrije usred zaslijepljujućih vatri koje gutaju mnoga ljudska bića.<sup>1</sup> Ondje će se mučiti uz snažne i intenzivne doživljaje patnje. Tu će strašnu patnju on izmisliti u svojem umu. No, ipak će biti ustrašen, užasnut. Kada se potom probudi početak će jecati – 'Oh, kako strašno, kako strašno'. Bit će rastresen i jadikovat će. Njegovi prijatelji, znanci i rođaci će ga pitati: 'Tko je kriv da toliko patiš?' On će odgovoriti tim prijateljima, znancima i rođacima: 'Propatio sam paklena mučenja.' Potom će grđiti i ponoviti: 'Ja trpim paklenske muke, a vi tražite da vam kažem tko je kriv za to.' Potom će se prijatelji, znanci i rođaci tomu čovjeku ovako obratiti: 'Ne boj se čovječe, spavao si, nisi napustio ovu kuću.' Potom će se početi prisjećati: 'Da, spavao sam, sve je to krivo, to je moja uobrazilja.' I ponovo će se oraspoložiti.'

'Tako je, Blagoslovljeni, taj čovjek sanjajući posve krivo zamišljao da je bio u paklu. Na isti način, Blagoslovljeni, glupaci i jednostavni ljudi prožeti su zamišljenim seksualnim porivima. Oni za sebe stvaraju ide-

<sup>1</sup> *Eka-pauruṣa*; usp. tibetski prijevod.



ju žene kao cilj svojih žudnji. Kad ju stvore, zamišljaju kako uživaju u njezinom društvu. Takvom glupom i jednostavnom čovjeku pridode misao: 'Ja sam muškarac, ona je žena, ona je moja žena.' Njegov je um preuzela pohota i ugoda, njegov se um posve predaje užitku. Nošen takvim osjećajima mogao bi proizvesti buku, graju, svađu. Njegova osjetila postaju neprozirna, on udiše mržnju. S tim se iluzijama on zatim zamišlja kako umire i pati u paklenim svjetovima silnih tisuća eona. Prijatelji, znanci i rođaci toga čovjeka o njemu će, Blagoslovljeni, govoriti na ovakav način: 'Ne plaši se, ne budi uplašen, čovječe! Ti si spavao, nisi napuštao ovu kuću.'»

'Blagoslovljeni, upravo su u skladu s tom relativnošću fenomenalnog svijeta božanske Buddhe propovijedale ovo učenje živim stvorenjima koja su obuzeta četverostrukom<sup>1</sup> obmanom svijeta.' 'Ne postoji (u ovome svijetu, oni uče) ni čovjeka ni žene, ni živih stvorenja, ni duše, ni duha, ni osobe. Sva je ta mnoštvenost krajnjih elemenata<sup>2</sup> egzistencije jedna obmana. Oni ne postoje. Oni navode na krivi put, oni su poput varke, poput sna, magije, poput odraza mjeseca u vodi, itd.' Primivši to učenje Buddhe živa bića motre mnoštvenost elemenata bez njihove zavodljivosti, bez njihova obmanjujućeg svojstva, bez da ih razumijevaju nekim zasebnim egzistencijama, bez toga plašta mnoštvenosti. Oni umiru sa svojim umovima uronjenim u prostor. Nakon što umru, konačno će se posve utopiti u konačnu stvarnost *nirvāne*.<sup>3</sup> Tako ja, Blagoslovljeni, gledam na paklene svjetove.»»

To je rečeno i u "Pitanjima poštovanog Upālija"<sup>4</sup>: "Vidio sam mnoge užase pakla, gdje se tisuće stvorenja pate. Ali ne postoje stvorenja na ovome svijetu koja nakon smrti odlaze na paklene muke. Tamo nema mačeva, ni strijela i nema koplja kojima se vrši mučenje. U mašti oni zamišljaju kako im ta oruđa padaju na tijela. Ne postoje stvarna oružja. A na nebesima pred nama se pojavljuju dražesne zlatne palače ukrašene prekrasnim raznobojnim cvijećem, no nitko ih nije stvorio. I oni su

<sup>1</sup> To jest, obmana stvarnoga sopstva, njegova blaženstva, njegove čistoće, njegove trajnosti; usp. *Yogasūtra*, II 5.

<sup>2</sup> *Sarva-dharmah*.

<sup>3</sup> *Nirupādhi-šeṣa nirvāna-dhātu*.

<sup>4</sup> To je djelo navedeno u *Śikṣā-samuccayi* kao autoritativno na području vjere, str. 164, 168, 178, 290.

nastali maštom. Budale prijanjaju uz te izmišljene koncepcije. Bez obzira da li prijanjamo uz njih ili ne, te koncepcije nisu stvarne. One su poput *fata morgane*."

Tako je dokazano da ti zasebni entiteti fenomenalnog svijeta ne posjeduju stvarnu neovisnu egzistenciju po sebi. Jednostavni ljudi koje zavode njihove vlastite subjektivne iluzije postaju izvorom moralnog zagađenja u ovome životu. U našem "Uvodu u sustav *madhyamake*" mi<sup>1</sup> smo opširno objasnili kako je moguće da predmeti koji ne posjeduju stvarnost po sebi ipak mogu proizvesti moralno zagađenje ili moralno pročišćenje. Ondje se o tome može naučiti.

### XXXIII. DVANAESTEROČLANI UZROČNI NIZ ODNOSI SE NA FENOMENALNI SVIJET

Tome *hīnayānisti* prigovaraju. Ako uopće ne postoji uzrokovanje, ako stvari ne nastaju ni iz sebe, ni iz nečega izvanjskoga, ni iz oba ta izvora, niti slučajem, kako onda razumjeti taj uzročni niz koji je naučavao Buddha, kako je onda objavio da dok god se obmana ne poništi znanjem i kontemplacijom, prenatalne sile će uvijek stvarati novi život?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vjerojatno se misli na opći ton toga djela.

<sup>2</sup> Predzadnje poglavlje *Madhyamaka-śāstre* posvećeno je istraživanju formule dvanaesteročlanog uzročnog niza. Tamo je dana slijedeća interpretacija. U svijetu postoji žudnja za životom (*punar-bhavārtham*) koju stvara obmana (*avidya*) koju može nadvladati *tattvadarśin*. U *mahāyāni* je prosvjetljena osoba ona koja svijet motri *sub specie aeternitatis*. U *hīnayāni* je yogin taj koji doista zaustavlja sve životne funkcije i preokreće ih u vječnu smrt. Pod utjecajem takve obmane, prenatalne sile (*samskāra=karma*) stvaraju novi život (*vijñāna*), oblikuje (*kukṣau nāma-rūpam niśicyate*) se embrijo (*nāma rūpa=pañca-skandha*) koji postupno razvija osjetila (*śadāyatana*), osjete (*sparśa*), osjeća (*vedanā*), osjetilnu žeđ (*trṣṇā*), sklonosti koje leže (*upādāna*) u podlozi života, sam život (*bhava=novi karma*) i, nakon smrti, novo rođenje, starost i ponovo smrt. Formula predstavlja kruženje fenomenalnog života (*duhkha*) u kojemu ne postoji nikakav vječni princip, koji je *kevala=anātman=12 āyatana*, uz implikaciju da se on može posve obustaviti u *nirvāni*, bez ikakvog životnog preostatka. Ako se njezina veza s teorijom o zasebnim elementima (*dharma*) i njihovom posvemašnjem ugasnuću u *nirvāni* putem *yoge* zanemari, formula jednostavno kazuje da živa bića dolaze i odlaze, da se radaju i umiru; usp. O. Rosenberg, *Problems*, pogl. XVI. Nāgārjunina interpretacija je praktički ista kao i u svim današnjim buddhističkim zemljama; usp. Aung, Co., *pendium*, str. 259ff. Prema interpretaciji prof. B. Keitha, jednostavna je formula pretvorena u gomilu apsurdna.

Mi odgovaramo: To je fenomenalno gledište<sup>1</sup>, to nije apsolutna stvarnost<sup>2</sup>.

Realist: Molim vas, recite mi, kako je dokazan fenomenalizam?

*Mādhyamika*: Fenomenalizam nije ništa drugo nego izraz činjenice sveopće relativnosti.<sup>3</sup> Drugačije se ne može uspostaviti nego pobijanjem četiriju teorija kauzaliteta koje smo upravo ispitali, budući da one nužno uključuju realističko gledište<sup>4</sup> mnoštva supstancija koje imaju vlastitu stvarnost. Ali ako se zauzmemo za učenje o sveopćoj relativnosti gdje uzrok i učinak, bijući odnosnima, ne posjeduju nikakvu apsolutnu egzistenciju, onda je realističko gledište posve pobijeno.

Jednako je tako rečeno<sup>5</sup>:

Filozofi shvaćaju fenomenalni svijet<sup>6</sup>

Ili samo-nastalim, ili ne nastalim iz sebe,

Ili bezuzročnim, ili oboje – samostvorenim i nestvorenim iz sebe.

Ali vi ste dokazali, on je kontigentan<sup>7</sup>.

I u ovoj će se raspravi to kasnije<sup>8</sup> reći,

Dok god ima učinaka, postoji neki uzrok.

Dok god postoji neki uzrok, postojat će i učinci

Mi ne možemo zamisliti

Neki drugi razlog njihovoga postojanja.

Isto to je rekao i Buddha slijedećim riječima:

«Teorija o zasebnim elementima<sup>9</sup> koja podrazumijeva nijekanje osobnoga identiteta<sup>10</sup>, znači da 'ovo postoji, dok postoji ono', 'ako se ovo pojavilo, pojavit će se ono'<sup>11</sup>, na primjer, prenatalne sile postoje sve dok se

<sup>1</sup> *Samvrtih*, ili, to je «prekrivanje», «njegovo lice».

<sup>2</sup> *Tattvam*.

<sup>3</sup> *Idampratyayatā-mātram=pratītya-samutpāda-mātram*; usp. tekst, prijevod, str. 152.

<sup>4</sup> *Sa-svabhāva-vāda*.

<sup>5</sup> *Lokāṭīta-stava*, 19, *Bṣtan-hyguṛ*, *Bṣtod*, I (M. de la V. Poussin).

<sup>6</sup> *Duhkha*.

<sup>7</sup> *Pratītya-ja*.

<sup>8</sup> VIII.12.

<sup>9</sup> *Dharma samketa=pudgala-nairātmya=12 āyatana*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 28.

<sup>10</sup> *Pudgala-nairātmya=anātman*.

<sup>11</sup> Ta veoma stara formulacija, usp. *Majjhima nikāya* III, 63, u *hīnayāni* je dobila realističku interpretaciju, a u *mahāyāni* transcendentalnu; usp. gore, str. 40.

obmana i žudnja ne obustave, novi život<sup>1</sup> nastaje dok god postoje prenatalne sile koje ga stvaraju, itd., itd.»

#### XXXIV. POLEMIKA U POGLEDU VALJANOSTI LOGIKE

Neki su filozofi snažno protestirali<sup>2</sup> protiv takve osude logike.<sup>3</sup> «Vi smatrate», kažu oni, «da zasebni elementi nisu uzrokovani (u apsolutnom smislu). Je li to tvrdnja utemeljena na argumentu ili pak nije utemeljena na argumentu? Ako prihvaćate da je utemeljena na argumentu, onda ste dužni odgovoriti na slijedeća pitanja: Koliko ima izvora našega znanja? Što je njihova bit? Koje je njihovo područje? Koje je njihovo podrijetlo? Jesu li oni nastali iz sebe samih, iz nečega izvanjskoga, iz oba ili iz ničega? Ali ako vaše nijekanje kauzaliteta nije utemeljeno na argumentu, onda se ono mora odbaciti, jer naša spoznaja predmeta ovisi o metodi putem koje se on spoznaje. Ako nešto nije poznato, ono se ne može drugačije spoznati nego primjerenim metodama. Ako te metode ne postoje, neće se moći doći ni do spoznaje. Kako je onda vaša eksplicitna tvrdnja moguća? Ne možete tvrditi da zasebni entiteti nisu uzrokovani. Inače će isti razlog koji vam dopušta da smatrate kako ništa nije uzrokovano i meni također dopustiti da smatram suprotno, naimе, da svaka pojedinačna stvar postoji. I kao što vi tvrdite da su svi na-

<sup>1</sup> *Vijñāna*. U prvom razdoblju razvoja embrija on je umrtvljen (*sammūrchita*) sve dok se ne pojave osjeti (*sparśa*). U ptičijem jajetu, dok god nije izgubilo životnost, postoji *vijñāna* prema principu *pratītya-samutpāde*. Kada se termin krivo prevede kao «mišljenje», neizbježno nastaje zbrka. Prof. Keith, op.cit., str. 101, zamišljao je da je ona «vidljiva» (!?) Pālijski termin za vidljiv u pālijskom kanonu glasi *sanidassana*. Među 75 konačnih stvarnosti samo je jedna, *rūpa-āyatana*, to jest boja, vidljiva; usp. *Dīgha-nikāya* III, 217, *Ab. Kośa*, I, 28.

<sup>2</sup> *Pari-codanā*.

<sup>3</sup> Ova i slijedeća rasprava odnose se na *pramānaviniścayavādu* Dignāge i drugih. Prvi korak u obrani logike načinio je Bhāvaviveka. No on je ostao sljedbenikom *madhyamake*. *Pramānaviniścaya-vādu* je izložio Vācaspati Miśra u *Tātparyat.*, str. 7.1.28 i str. 248.25ff; usp. Garbe, *Die Sāmkhya Philosophie*, str. 203. *Viniścaya* je drugo ime za Dignāginu koncepciju *kalpane*; ona predstavlja fundamentalni čin mišljenja koji se pojavljuje u sudovima poput «ovo je Devadatta», «ovo je tamna put», «ovo je kretanje», itd., pri čemu se element «ovo» odnosi na *svalakṣanu*; usp. bilj. na str. 137; usp. *Tātparyat.*, str. 101,1ff.

ši elementi egzistencije neuzrokovani<sup>1</sup>, ja ću smatrati da što god postoji, ima neki uzrok.<sup>2</sup>»

«Ili možda vi uistinu ne vjerujete da se ništa nije stvorilo; vi tako govorite samo zbog cjepidlačenja. Ali onda nikada nećete uvjeriti svoje protivnike da povjeruju u teoriju u koju ni vi sami ne vjerujete. Tekst ove rasprave neće onda imati nikakvu svrhu i nijekanje pluralizma<sup>3</sup> neće uistinu biti moguće.»

*Mādhyamika*: Mi odgovaramo. Ako je naš sustav dopustio asertivne sudove koji podrazumijevaju transcendentálnu stvarnost *substratuma*, onda će se postaviti pitanje jesu li ti sudovi postavljeni na čvrstoj metodi ili nisu. Međutim, za njih nema mjesta u sustavu sveopće relativnosti. Razlog tomu je slijedeći. Ako bi se problematični sudovi u pogledu stvarnosti dopustili kao mogući, onda bismo bili prisiljeni prihvatiti i drugu stranu, naime mogućnost odgovarajućih tvrdnji. Ali mi isto tako apsolutno niječemo mogućnost problematičnih sudova u pogledu transcendentálne stvarnosti *substratuma*. Kako bismo onda mogli stvarati odnosne<sup>4</sup> tvrdnje, budući da one ne bi bile odnosne s drugim nepostojećim članovima relacije. To bi bilo poput duljine i kratkoće neke nepostojeće stvari, primjerice, roga magarca. Stoga, budući da mi ne iznosimo nikakve slične tvrdnje, gdje su stvari zbog čije stvarnosti bi mi tako morali zamišljati egzistenciju izvora ispravnoga znanja?<sup>5</sup> I kako da mi

<sup>1</sup> *Anutpannāh sarva-dharmāh (dharma=bhāva)*.

<sup>2</sup> *Sarva-bhāvotpattih*.

<sup>3</sup> *Sarva-bhāvā apratisiddhāh*.

<sup>4</sup> Čitati *tadviruddha*.

<sup>5</sup> Dosl., str. 56.4. «Mi odgovaramo. Kad bismo imali ono što vi nazivate tvrdnjom, ona bi bila stvorena ili ispravnom spoznajom ili neispravnom spoznajom. Ali mi nemamo ni jedno ni drugo. Zašto? Kad bi ne-tvrdnja bila moguća, njezina druga strana, tvrdnja koja bi s njom bila u odnosu, mogla bi postojati. Ali ako mi, ponajprije, nemamo nikakvu ne-tvrdnju, otkuda onda njezina druga strana, naime tvrdnja? Budući da bi to bilo odbacivanje druge strane relacije, kao i u slučaju duljine i kratkoće roga magarca. I kad tako ne postoji tvrdnja, onda zbog čije stvarnosti (*siddhi*) bi mi zamišljali (*parikalpa*) izvore ispravnoga znanja?»; *niścaya=adhyavasāya vikalpa*; usp. *Tātparyat*, str. 88.22. *Vikalpa* je tvrdnja oblika «to je to» – *evāyam*; usp. N. b. prijevod *tipp.*, str. 23.4., gdje se element «to» odnosi na «Hoc Aliquid» što Dignāga interpretira kao «stvar po sebi» (*svalakšana*). Sud se smatra sintetičkim (*kalpanā=nāmajāti-yojanā*) i dijalektičkim (*vikalpa*); dilema (*aniścaya*) očito označava problematički sud. *Iha* znači ili=*asmanmate* ili=*satyam śūnyatāyām*; usp. N.b. 69.22ff gdje se kaže da kada je nešto spoznato (*paricchidyate*), to znači da je suprotstavljeno (*vyavacc-*

ustavimo njihov broj, njihovu bit i njihove pojedine odnosne predmete? Kako bismo mogli odlučiti nastaju li oni iz sebe samih, iz ne-sebe, iz oba ili bezuzročno? Nije na nama da odgovaramo na ta pitanja.

Logičar: Vi tako uporno ustrajavate na tome da nemate nikakvih tvrdnji. Ali mi od vas čujemo propoziciju koja nalikuje posve određenoj tvrdnji<sup>1</sup>, naime, da entiteti ne nastaju ni iz sebe, ni iz nečega drugog, ni iz oba, niti slučajem. Kako to objasniti?

Sljedbenik *madhyamake*: Mi odgovaramo. Ta se naša izjava čini odlučnom jednostavnim ljudima koji ju pokušavaju shvatiti u skladu s argumentima koji su im poznati, ali ne i prosvijetljenima<sup>2</sup> koji neposredno motre apsolutnu stvarnost.

Logičar: Da li vi doista želite reći da ti prosvijetljeni ljudi ne vjeruju u nikakve argumente?

Sljedbenik *madhyamake*: Tko može reći imaju li oni ili nemaju argumente? U pogledu apsoluta<sup>3</sup> prosvijetljeni šute. Kako je onda uopće moguć razgovor<sup>4</sup> s njima po tom pitanju? Kako onda možemo odlučiti ima li argumenata ili nema?

Logičar: Ako se prosvijetljeni ne bave argumentiranjem, kako onda mogu običnim ljudima približiti ideju apsoluta?

Sljedbenik *madhyamake*: Kada se prosvjetljeni upuštaju u razgovor s običnim ljudima, oni zapravo ne iznose svoje vlastite argumente. Oni uzimaju argumente koji mogu ostaviti utisak na obične ljude; oni ih

*-hidyate*) sa svojom drugom stranom. Za obje strane svaka tvrdnja (*niścaya=kalpanā*) ima svoju drugu stranu (*pratipakša*), ona je dihotomija (*dvaidhikārana*), ona je odnosna (*apekša*), dijalektična (*vikalpa*). Ako nedostaje druga strana (*sambandhyantara pratipakša*), tvrdnja je nemoguća jer bi u tom slučaju ona bila bez svoje druge strane, kao što, primjerice, kratko i dugo imaju posrednu (*paratantra*) stvarnost u osnovnoj «stvari po sebi» (*svalakšana*). Za sljedbenika *madhyamake* to je poput roga magarca. Njegova je osnovna misao ovdje da je relativnost i sama relativna.

<sup>1</sup> *Niścita-rūpam vākyamupapattih=pramānam*.

<sup>2</sup> Buddhistički prosvjetljeni, plemeniti, «sveti» čovjek (*ārya*) ovdje je istoznačan monisti koji je mističkom intuicijom (*yogi-pratyakša*) postigao neposrednu viziju svijeta *sub specie aeternitatis*, koji je stupio na *dršti-mārgu*. On uopće ne sudi (*niścaya*), strogo govoreći, ne govori više ni o relativnosti (*śūnyatā*); usp. gore, str. 35.

<sup>3</sup> *Paramārthah*.

<sup>4</sup> *Prapañca=vāk*, M. vr., str. 373.9i. Dosl. «Otkuda stoga uopće mogućnost govora, pa da bi uopće mogao postojati argument ili odsustvo argumenta».

okvirno prihvaćaju kao pogodan način za podučavanje drugih, te tako podučavaju obične ljude pomoću onih metoda koje obični ljudi mogu razumjeti.

Tako biva da ljudi pod utjecajem osjetilnosti izvrću stvarno stanje stvari. Oni zanemaruju stvarnu nečistoću u tijelu žene. Oni zamišljaju nepostojeću ljepotu njezinih oblika i bivaju njome mučeni. Kako bi ih oslobodio njihovih strasti osoba koju je na magijski način stvorio Buddha ili neki bog njima opisuje nečistoće tijela koje su im tako bile skrivene pod idejom njezine ljepote. Ovo tijelo, reći će oni, prekriveno je dlakama i sadrži druge nečistoće u crijevima<sup>1</sup>. Ti će ljudi onda napustiti svoje uvjerenje da je u pitanju bila ljepota.

Isto se događa i ovdje. Obični ljudi čija je moć uvida zasjenjena tminom neznanja, zasebnim entitetima dodjeljuju stvarnost koju ovi ne posjeduju, stvarnost koja za prosvjetljenog uopće ne postoji. Onda se događa da te obične ljude muče neke stvari koje oni nekako zamišljaju da postoje.<sup>2</sup> Prosvjetljeni potom nastoje podbosti njihovu sumnjičavost nekim argumentima koje bi na njih mogli imati neki utjecaj. Na primjer, pretpostavimo da *sāmkhya* dokazuje svoju postavku o identitetu između učinka i njegovog materijalnog uzroka, monist bi tada rekao: «Da je vrč doista postojao u hrpi ilovače nikada iz nje ne bi trebao biti proizveden još jednom.» On zatim zaključuje: «Ako nešto postoji prije svoga nastanka, ne treba nastati još jednom, zato jer već postoji.» Tako će se *sāmkhya* pobiti na način koji je svima razumljiv.

Isto će se reći i protiv suprotne teorije *vaiśeṣike* koja prihvaća prekid između učinka i njegovog materijalnog uzroka: «Vi se slažete da mladića ne može nastati iz gorućeg ugljena zato što je ovaj posljednji drugačiji; mi onda moramo zaključiti da ona ne nastaje ni iz sjemena, itd., koje se obično predstavlja<sup>3</sup> kao njezin uzrok, budući da je i ono različito.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Aśubha-bhāvanā* ovdje aludira na praksu yogina da se udubljuje u odvratne i gadjive dijelove tijela.

<sup>2</sup> Dosl. str. 58.1–3.: «Isto tako i ovdje, svjetovnjaci se muče (podložni su *kleśama*), dodjeljujući nečemu neku izokrenutu bit entiteta, zato jer je njihovo duhovno oko zasjenjeno tminom neznanja, bit čiju prosvjetljeni ni u kojem slučaju ne zamjećuju.»

<sup>3</sup> *Vivakṣita*.

<sup>4</sup> Kako bi sačuvala realnost i supstancijalnost zasebnih predmeta, *vaiśeṣika* smatra da je učinak posve različit (*atyanta-bhinna*) od njegovog materijalnog uzroka i da

Logičar na koncu može smatrati da kauzalitet postoji jer je takvo naše neposredno iskustvo<sup>1</sup>.

Sljedbenik *madhyamake*: To je također krivo zbog slijedećega:

Teza: Neposredno iskustvo zavarava.

Razlog: Zato jer je iskustvo.

Primjer: Kao i u slučaju neposrednog iskustva dvostrukog mjeseca od strane čovjeka koji pati od oftalmije.

Posljedično, posve je krivo suprotstavljati se našem argumentu na temelju neposrednog iskustva, jer se tek treba dokazati<sup>2</sup> njegova pouzdanost.

Tako smo u prvom poglavlju našega djela utvrdili da zasebni entiteti fenomenalnog svijeta nikada nisu nastali i da ne postoje. A to smo dokazali našom negativnom metodom. Najprije smo pretpostavili stvarnost nečega što je nemoguće, a zatim smo to pobili.<sup>3</sup>

Ostali dijelovi rasprave bave se pojedinačnostima. Posvećeni su pobijanju svih mogućih obilježja stvarnosti, gdje god se pretpostavilo da ta obilježja postoje. Pokazat će se u svjetlu relativnosti da sva ta pojedinačna obilježja zapravo ne postoje, primjerice, da ni pokretni predmeti, ni mjesto kamo treba doći<sup>4</sup>, niti samo kretanje<sup>5</sup> doista ne postoje.<sup>6</sup>

cjelina sadrži nešto dodatno, nešto što je iznad i povrh njezinih dijelova. Ali *vaiśeṣiku* to ne sprječava da pomišlja kako su dijelovi inherentni (*samaveta*) cjelini. *Madhyamaka* se ovdje poziva na «dijamantni» argument protiv kauzaliteta: «Ako je učinak različit, onda ne postoji uzrokovanje, ako je on djelomično različit i djelomično nerazličit, poteškoća će se udvostručiti.» To, dakako, *madhyamaku* ne sprječava da upotrebljava svakidašnju koncepciju kauzaliteta kada je to potrebno.

<sup>1</sup> *Anubhava*.

<sup>2</sup> *Sādhyasama*.

<sup>3</sup> Dosl., str. 58.10: «Stoga su entiteti nestvoreni; tako je, prije svih, suprotnim argumentom, umetanjem suprotne esencije, uobličeno prvo poglavlje.»

<sup>4</sup> *Gantavya*; usp. II 25.

<sup>5</sup> Drugo poglavlje posvećeno je pobijanju kretanja. Vrijedno je primijetiti da se je ovdje Nāgārjuni pružila sjajna prilika da u određenom obliku ponovi neke od Zenonovih izvoda naše svakodnevne koncepcije kretanja *ad absurdum*. I grčki je filozof bio monist. Silno je želio dokazati da je kretanje nemoguće zato jer je slijedio Parmenida u pobijanju mnoštvenosti. Nema nikakvih naznaka da ih je Nāgārjuna mogao poznavati.

<sup>6</sup> Dosl., str. 58.12–13: «... kako bi se poučilo da bez iznimke ni jedno obilježje *pratītya-samutpāde* ne postoji.» Ovdje *pratītya-samutpāda* postaje sinonim za *śūnya-*

## XXXV. NASTAVLJA SE POLEMKA S BUDDHISTIČKIM LOGIČARIMA

Postoji, međutim, još jedno pitanje koje valja razmotriti, naime, teorija naših buddhističkih epistemologa. «Mi samo dajemo», smatraju oni, «znanstveni opis onoga što se događa u svakodnevnom životu u pogledu izvora znanja i njihovih odnosnih predmeta.»<sup>1</sup>

Sljedbenik *madhyamake* pita: Ali što je posljedica takvoga opisa, vodi li on do spoznaje apsoluta?

Logičar: Ne, ali nemušti logičari, sljedbenici *nyāye*, dali su krivu odredbu logičkih procesa, pa smo mi onda dali ispravnu.

Sljedbenik *madhyamake*: To je također bespredmetno, mi ćemo odgovoriti, jer ako su realistički logičari, sljedbenici *nyāye*, loši logičari, i ako su dali krivu odredbu logičkih procesa, onda mora postojati ponor između onoga što većina čovječanstva zamišlja u pogledu biti spoznaje i onoga što realisti naučavaju. Onda će samo vaš ispravljački rad biti obećavajući. Ali to nije slučaj. Vaš je rad stoga posve beskorisan.<sup>2</sup>

*tu*; usp. str. 431; posve je jasno da ovaj posljednji termin znači stvarnost, a ne prazninu; praznina se odnosi na sva njezina određenja koja posjeduju tek empirijsku stvarnost.

<sup>1</sup> Čini se da je prvo poglavlje izvorno završavalo s riječima *pratipādanārtham*, str. 58.12–13. Slijedeća rasprava sa sljedbenikom Dignāge kao da je kasniji dodatak.

<sup>2</sup> Dosl., str. 59.1–3: «To je krivo. Ako bi loši logičari doista dali izokrenute odredbe, čovječanstvo bi dobilo suprotno od onoga što je određeno, zbog čega bi moglo biti određene beskorisnosti napora. Ali to nije tako. Zato je nastojanje posve beskorisno.» Sljedbenici *nyāye* u svojim koncepcijama o kategorijama egzistencije i načinima njihove spoznaje slijede uobičajene koncepcije običnoga puka. Ako sada buddhistički logičar, koji se ovdje prikazuje kao da slijedi uobičajenu logiku, doista nema drugoga cilja nego ispraviti logiku sljedbenika *nyāye*, onda mora postojati razilaženje između potonjeg gledišta i gledišta svakidašnjeg života. U suprotnom, u tim teorijama sljedbenika *nyāye* buddhisti ne bi imali ništa za ispraviti. Ali, «to nije tako», to jest, gledišta *nyāye* su mnogo bliža gledištima običnoga puka od onoga koje buddhisti naučavaju u vezi s logičkim pitanjima. Stoga, ako buddhisti doista nastoje ostati na empirijskome tlu, «njihovo je nastojanje doista beskorisno»; oni nemaju ništa drugo za učiniti nego prihvatiti logiku realista. To je učinila *madhyamaka*. Ona prihvaća kategorije egzistencije i načine njihove spoznaje (četiri *pramāne nyāye*), kao i teoriju po kojoj naše osjetilne sposobnosti (*sannikarśa*) mogu zahvatiti opće kao i pojedinačne stvari. Ona prihvaća sve to uz uvjet da se radi o empirijskoj spoznaji koja nema ništa zajedničko sa spoznajom apsoluta i koja je s transcendentalnog gledišta jedna iluzija (*samvrtti*), budući da je relativna (*sūnya*), ne-apsolutna (*paramārthasatyā*). Što se ti-

Štoviše, ne smije se zaboraviti na kritiku koju je Nāgārjuna usmjerio protiv epistemologije u svome djelu «Pobijanje prepirki». On ondje pita: «Ako svaka spoznaja predmeta ovisi o pouzdanim izvorima znanja, a ti su izvori s druge strane predmeti koje mi spoznajemo, o čemu oni ovise? Ako se i oni spoznavaju putem drugih izvora znanja, dospjet ćemo u situaciju *regressus ad infinitum*.» Sve dok se ova kritika ne otkloni, cijela vaša priča o tome da ste dali ispravnu definiciju logičkih procesa ne predstavlja ništa.

No, nema veze. Razmotrimo поближе vaše gledište. Vi tvrdite da postoje dva izvora znanja koji su osjetilne i umne naravi i samo dva, i da oni odgovaraju dvostrukoj biti svake postojeće stvari – pojedinačnoj (ili jedinstvenoj) i općoj.<sup>1</sup> Mi ćemo onda pitati da li stvar koja posjeduje dvostruku bit postoji ili ne postoji?

če Dignāgine škole, istina je da ona istražuje onu vrstu spoznaje koja nije u suprotnosti s iskustvom, koja je *samvādaka*, a stvarnost određuje, naime krajnju stvarnost, kao djelotvornost. Oni imaju pravo tvrditi da u svojoj logici dijelom ostaju na empirijskim osnovama. Ali oni postavljaju oštru razliku između «čistog» predmeta (*śuddha-artha*), «čiste sinteze» ili «razloga» (*śuddha-kalpanā*), čistoga osjeta (*śuddham pratyakṣam=nirvikalpakam*) i empirijske odredbe spoznaje (*niścaya=adhyavasāya*). S obzirom na ovo posljednje, ne postoji razilaženje između logike sljedbenika *nyāye* i buddhista, *prāpya-viśaya* (*-adhyavasāite*) *nāsti vivādah*. Ali s obzirom na prvo, razlikovanje je odlučno, *grāhyaviśaye (=paramārthasati) tu mahān vivādah*. U čistoj osjetnosti mi spoznajemo čisti predmet, «stvar po sebi», *svalakṣana*, trenutačnost, *kṣana*, središte djelotvornosti. Ovdje napuštamo empirijsko tlo; «stvar po sebi» se ne može spoznati empirijski (*jñānena na prāpyate*), nego se ona doseže u čistome osjetu (*api tu vijñānena=pratyakṣena=nirvikalpakena*). To je neka vrst granice, vrsta «Grenzbegriffa» (*loka-maryādā*), a logičari koji su je postavili jesu transcendentalisti (*atipatita-loka-maryādāh*). To je jednako tako središnja koncepcija u Dignāginu sustavu kao što je relativnost (*sūnyatā*) središnja koncepcija *madhyamake*, a pluralizam (*dharmās*) središnja koncepcija *hīnayāne*. Sve će se te točke razjasniti u bilješkama moga prijevođa djela *Nyāyabindutikā* koji će se uskoro pojaviti u seriji *Bibliotheca Buddhica*. Ali je veoma važno sada ih imati na umu kako bi se razumjela naredna rasprava između Dignāge i Candrakīrtija u pogledu biti ove «stvari po sebi». Stav *madhyamake* prema realizmu odgovara stavu katoličke crkve prema otvorenom empirizmu Aristotela. I *madhyamaka* i katolička crkva bili su neprijateljski raspoloženi prema kritičkim sustavima; oni su zagovarali realizam uz uvjet da on ništa nema zajedničko sa spoznajom apsoluta koji se spoznaje otkrovenjem odnosno unutarnjim intuitivnim uvidom.

<sup>1</sup> Izvornost se Dignāginog sustava logike sastoji u doktrini koja dopušta dva različita izvora znanja i samo dva. On ih naziva zamjedbom i zaključivanjem, no oni se prilično razlikuju od onoga što se obično razumijeva pod tim pojmovima u logici i psihologiji. Oni točno odgovaraju dvostrukom karakteru svega što postoji, partiku-



Ako postoji, onda moramo imati neki dodatni predmet spoznaje, neki njezin treći red. Što se onda događa s vaša dva izvora znanja koja su utemeljena u točnom odnosu prema dvostrukom karakteru egzistencije? A ako stvar koja posjeduje tu dvostruku bit ne postoji, sama će dvostruka bit ostati visiti u zraku bez podrške nečega što ju posjeduje. Što će onda dvostruko znanje značiti? Nāgārjuna će u nastavku reći<sup>1</sup>:

Brz ikakvih obilježja,  
Stvar po sebi postaje nemoguća.  
A ako je stvar nemoguća,  
Nemoguća su i obilježja.

### XXXVI. KRITIKA POJMA APSOLUTNO POJEDINAČNOG TRENUTKA

Ali (kaže logičar) pojam pojedinačne biti ne bismo trebali interpretirati kao neku bit koju nešto *posjeduje*, nego bi se trebali okoristiti u gramatičko pravilo koje nam omogućava da taj termin interpretiramo u značenju same stvari *koja posjeduje* tu bit.<sup>2</sup>

larnom i općem. Pojedinačno, opet, nije neki konkretan predmet koji je obično tako označen, nego je apsolutno pojedinačno, jedinstveno, stvar koja nema ni protežnosti (*deśānugata*), ni trajanja (*kālānugata*); ona je stvar po sebi (*svalakṣana*), odvojena od svega ostalog (*sarvato vyāvṛta*, *trailokya-vyāvṛta*), trenutačnost (*kṣana*). Osjetilnom zamjedbom (*pratyakṣa*) shvaćeno je znanje koje odgovara toj trenutačnosti. To je trenutak čistoga osjeta u kojem nikakva sinteza ni integracija uopće nije proizvedena (*kalpanāpodha*). Svaki sintetički proces mišljenja suprotstavljen je neposrednoj spoznaji putem osjetila poput posredne spoznaje ili zaključivanja. Dignāgin zaključak tako pored našeg zaključka obuhvaća sve ono što bismo nazvali sudom, umnom spoznajom, ideacijom, mišljenjem, razlogom, itd., svaki misaoni proces izuzev čistog trpnog osjeta. Trenutačnost koja odgovara čistom osjetu je središnja koncepcija Dignāginog sustava; ona predstavlja diferencijal od kojega je svo naše znanje procesom integriranja sazdan. Diferencijalni račun kretnje planeta (*tātkāliki gatih*) bio je poznat indijskim astronomima. Još uvijek ne znamo točno kada je on otkriven. U XII. ga je stoljeću poznao Bhāskara, a Vācaspati Miśra u IX. stoljeću potvrđuje da je pojam trenutačnosti buddhista matematička točka koja je poznata astronomima (*jyotir-vidyā-siddhā*); usp. *Tātparyatikā*, str. 386.1. O diferencijalnom računu u indijskoj astronomiji, usp. W. Spottiswood, J. R. Z. S. 1869, str. 221.

<sup>1</sup> V. 4.

<sup>2</sup> Dosl., str. 60.1–2.: «Nadalje, neka bude da obilježje ili bit nije ono putem čega je karakterizirano, nego, u skladu s Pāninijem, III 3.13, stavljajući *lyut* umjesto predmeta, obilježje je obilježeno.»

*Madhyamaka* odgovara: Čak i pod pretpostavkom da ste u pravu, ako to doista znači stvar koja posjeduje tu bit, ipak stvar ne može biti karakterizirana svojim vlastitim sopstvom. To putem čega je karakterizirana mora instrumentalno biti u odnosu s tim, mora biti različito od same stvari koja je predmet toga instrumentalnog odnosa. Naša kritika pojma apsolutno pojedinačnog stoji.

Kritika je kriva, logičar će potom reći. Mi tvrdimo da je osjet *kroz koji* pojedinačna bit razotkriva samu sebe u instrumentalnom odnosu s njom, ali je ipak imanentan njoj. Mi tako izbjegavamo vašoj kritici.<sup>1</sup>

*Madhyamaka*: Naša kritika stoji, mi ćemo odgovoriti, doista, mi ovdje pristajemo uz običnu koncepciju toga što pojedinačna bit jest.

Pojedinačna bit nečega prema našem mišljenju je ona bit koja je isključivo obilježje stvari, obilježje koje ona ne dijeli s ničim drugim. Uzmite, na primjer, slijedeće odredbe:

1. Otpor je isključivo obilježje čvrstih tijela.
2. Osjećaj je reakcija koja može biti ugodna ili neugodna, a koju stvara neki predmet.
3. Svijest je svjesnost u svakom pojedinom slučaju nekoga predmeta koji je prisutan u našem umu ili osjetilu.<sup>2</sup>

To znači da je s takvim isključivim obilježjima nešto obilježeno. Ali vi prelazite preko te opće poznate i široko rasprostranjene interpretacije, te prihvaćate jednu drugu prema kojoj bit ne znači obilježje nego ono obilježeno.<sup>3</sup>

Ako vi, međutim, zamišljate da je apsolutno pojedinačno, trenutačnost, obilježeno našom svjesnošću njega, to može imati jedino slijedeće značenje. Ta pojedinačnost sadržava dvostruki aspekt, obilježenu stvar i

<sup>1</sup> Dosl., str. 60.4–5.: «Moglo bi ipak biti do to nije krivo budući da je spoznaja instrumentalna i budući da je ta instrumentalnost uključena u apsolutno pojedinačno.» *Jñāna* se ovdje upotrebljava u svojem najširem značenju; ona tada uključuje ne samo čisti osjet (*vijñāna*), nego, prema buddhistima i vedāntistima, *vedanu* i *sukhādi* također.

<sup>2</sup> Za te odredbe *prthivī*, *vedane* i *vijñāne*, usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 13–19.

<sup>3</sup> Dosl., str. 60.7. «Odbacivši dobro poznatu i prihvaćenu etimologiju, vi govorite o nastajanju predmeta.» Ispred riječi *prasiddha*, str. 60.7., mora se umetnuti riječ *cheda*.



njezino obilježje. To će, strogo govoreći, biti dvostruka pojedinačna bit; jedna od njih će biti obilježena stvar, a druga će biti obilježje. Ako naša svjesnost trenutačnosti predstavlja njezino obilježje, obilježena stvar, to jest objektivna strana odnosa, ipak će predstavljati nešto različito od njezinog obilježja. Naša kritika stoji.<sup>1</sup>

Štoviše, logičar se može pozvati na opće buddhističko pobijanje svake supstancije u pozadini promjenjivih osjetilnih podataka. Kvaliteta egzistencije u čvrstim tijelima, itd., nije ništa drugo nego osjetilni podatak koji je razotkriven u našem osjetu; to je samo subjektivni dio toga odnosa i on se ne razlikuje od svoje pojedinačne biti; on nije nešto što je razotkriveno samim osjetom.<sup>2</sup>

Sljedbenik *madhyamake*: Ali onda taj trenutak osjeta<sup>3</sup> nikada neće biti objektivni, i onda se nikada neće spoznati budući da se pojedinačni trenutak može spoznati jedino pod uvjetom njegove objektivnosti s obzirom na našu svijest. U tom se slučaju mora vašoj tvrdnji dodati slijedeća kvalifikacija o dvostrukoj biti svega spoznatljivoga, naime, pojedinačna i opća bit. «Jedna će pojedinačna bit trenutačnosti biti spoznatljiva, naime ona koju smo ovdje nazvali njezinim obilježenim aspektom. Njegova druga pojedinačna bit neće biti spoznatljiva, naime ona koju smo nazvali njezinim obilježavajućim aspektom.»

«Ali ako vi i dalje tvrdite da je taj drugi aspekt zauzvrat također obilježena stvar, to će isto tako zahtijevati neku drugu stvar kao obilježje. A ako u tom slučaju zamislite daljnji korak u svjesnosti, svjesnost svjesnosti kao njegovo obilježje, izložit ćete se opasnosti jednog beskonačnog *regresa* zajedno s pogreškom zanemarivanja odnosa između supstancije i kvalitete.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dosl., str. 60.7–61.2.: «Uviđajući instrumentalnu bit u osjetu izraženo je slijedeće, naime da upravo pojedinačna bit objektivno ima obilježje toga da je instrument koji pripada drugoj pojedinačnoj biti; stoga ako je pojedinačna bit u osjetu instrument, trebao bi postojati predmet koji se razlikuje od nje. Tako je u pitanju ista pogreška.»

<sup>2</sup> Dosl. Str. 61.3–4.: Dalje, moglo bi biti da je čvrstoća, itd., koja je sadržana u zemlji, itd., koju zahvaćaju osjetila, samo predmet toga (osjeta) i da nije drugačija od pojedinačne biti.»

<sup>3</sup> *Vijñāna-svalakṣana*.

<sup>4</sup> Dosl., str. 66.6–9.: «Neka pojedinačna bit koja je označena – ‘što je obilježeno’ – jest predmet spoznaje; nešto nije predmet spoznaje koje je označeno – ‘što je obilježeno putem toga’. To je također proizvođenje predmeta. Tada mora postojati njegov različiti posrednik. Ako je posredništvo drugoga znanja uz neki napor (*pari-kalpanā*), pojavljuje se pogreška beskonačnog *regresa*.»

## XXXVII. INTROSPEKCIJA

Sljedbenik *madhyamake*: Vi imate i teoriju o introspekciji. Prema toj teoriji ona svijest koja predstavlja našu svijest o realnosti trenutka zahvaća se putem introspekcije. Ona tako sadrži inherentnu objektivnost (i imanentnu spoznatljivost).<sup>1</sup>

Sljedbenik *madhyamake*: Mi odgovaramo. U našem smo «Uvodu u sustav *madhyamake*» opširno izlagali u pogledu te teorije o introspekciji.<sup>2</sup> Jedna je pojedinačna bit (trenutačnost) karakterizirana drugom (to jest našom sviješću nje), a ova putem introspekcije – to je nemoguće!

Štoviše, i dalje ostaje Nāgārjunina kritika koju smo gore<sup>3</sup> naveli. Sam taj trenutak svijesti ne može biti stvaran ukoliko ne posjeduje vlastitu bit, on ne može postojati (bez nje). A ako, s druge strane, ne postoji ništa čega bi ona bila bit, potonja (to jest bit), nemajući podrške, neće imati mogućnost da se ostvari. Što onda preostaje od introspekcije koja bi trebala zahvatiti takvu svijest koja je sama po sebi nemoguća?<sup>4</sup>

Jednako je tako rečeno u «Pitanjima Ratnacūde»<sup>5</sup>:

«Razmatrajući svijest on, *bodhisattva*, istražuje<sup>6</sup> bujicu misli<sup>7</sup>, te pita otkuda ona dolazi. Ovo mu pridode: Svijest nastaje ako postoji neki imanentni predmet. Da li to znači da je svijest jedna stvar, a predmet druga, ili pak da su identični? U prvom ćemo slučaju imati dvostruku svijest. Ali ako su identični kako onda spoznati svijest putem svijesti?»

<sup>1</sup> Dosl., str. 61.10–11.: «Vi pretpostavljate da postoji samosvijest, pa, objektivnost postoji zato jer se zahvaća putem samospoznaje; nužno (*eva*) postoji uključenje u spoznatljivost.»

<sup>2</sup> VI. 73. (str. 167ff).

<sup>3</sup> Tekst, str. 59.10, prijevod, 142.

<sup>4</sup> Dosl., str. 62.1–3.: «Štoviše, samo to znanje, zacijelo, ne bijući stvarno odijeljeno od pojedinačne biti, te stoga bijući nemoguće, i u odsustvu obilježene stvari, ne bijući u stanju djelovati kao obilježje bez ikakvog *substratuma*, uopće ne postoji, pa otkud onda samosvijest?»

<sup>5</sup> Djelomično preveo Burnouf, *Uvod*, str. 500.

<sup>6</sup> Nasuprot tibetskom prijevodu, naše je čitanje zajedno s Burnoufom ovdje *cittam samanupaśyan*, kao i u nastavku, str. 62.7. 63.6. *Asamanupaśyan* može značiti jedino «što još nije posve shvaćeno», naime, što je svijest, to jest «još ne dosegnutu *vipaśyanu*» on istražuje...»

<sup>7</sup> *Citta-dhārā*, Burnouf – «le trenchant (de la pensee)».

Svijest ne može zahvatiti samu sebe. Oštrica mača ne može posjeći svoju vlastitu oštricu. Vršak prsta ne može dotaknuti sam vrh prsta. Jednako tako, ova svijest ne može biti svjesna same sebe.»

«To je tako kad je usavršeni posve pažljiv<sup>1</sup>, kada provodi duhovnu vježbu mahāyānističke primjene usredotočenosti<sup>2</sup> prema vlastitoj svijesti, ona se tada njemu pojavljuje kao neodrediva. Ona nema ni početak ni kraj.<sup>3</sup> Ona nije nepromjenjiva, nije bezuzročna, nije u sukobu s međuzavisnošću elemenata, ali nije ni identična, ni ne-identična, ni sa sobom, ni s drugima. Ona tada spoznaje tu bujicu misli, misli tanahnih poput povijuše, element mišljenja, neodredivu misao, neočitovanu misao, nezamjetljivu misao, misao kao stvar po sebi.<sup>4</sup> On tu (neizrecivu misao) intuitivno spoznaje kao «tostvo», jedinstvenu stvarnost univerzuma, on ju ne potiskuje.»<sup>5</sup>

«Takva je analiza misli koju on shvaća i intuitivno motri. To je, plemeniti, *bodhisattvina* vježba primjene usredotočenosti koja se sastoji od razmatranja onoga što u našoj svijesti predstavlja njegovu bit.»

### XXXVIII. NASTAVAK RASPRAVE O TRENUTAČNOSTI

Mi tako odbacujemo introspekciju. Sada se vraćamo na pojedinačni trenutak osjeta koji, kako se pretpostavlja, karakterizira samo-svijest. Budući da ne postoji takva svijest samoga sebe kada kažemo da je ona «stvar po sebi», stvar koja je isključivo sama sobom karakterizirana, što mislimo što je karakterizirano čime?<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Yoniśah prayuktah.*

<sup>2</sup> To je treća *smṛty-upasthāna* vježba. Da se ovdje misli na mahāyānističku vježbu posve je razvidno, budući da ona rezultira poistovjećivanjem vlastite svijesti s *tat-hatom=śūnyatā*.

<sup>3</sup> Usp. M vi., str. 536.15, *purānatam samāśritya dr̥ṣṭih.*

<sup>4</sup> *Citta-svalakṣana*, Burnouf – la pensee «contenue en elle-meme».

<sup>5</sup> Dosl., str. 63.5.: «On ne stvara poništenje kao što to čini yogin u *hīnayāni*.

<sup>6</sup> Logičari poput primjerice Dignāge pretpostavljaju kao apsolutno stvarnu (*paramārtha-sat*) nezamislivu (*anāropita*) egzistenciju, pojedinačni trenutak (*kṣana*) egzistencije koja se onda, pretpostavlja se, stapa s pojedinačnim trenutkom osjeta kojega karakterizira svijest o samome sebi. Taj trenutak ne može biti karakteriziran nečim drugim, budući da bi se inače preobratilo u odnosnu egzistenciju. On je karakteriziran samim sobom (*sva-lakṣana*), on je «stvar po sebi». No za *madhyamaku* je on ipak odnosan.

Potom mi pitamo postoji li ovdje, u toj stvari koja je svoja vlastita bit, ikakve razlike između biti i stvari koja posjeduje tu bit, ili ne postoji? U prvom slučaju, bit će biti različita od stvari i prestat će biti njegova bit. Biti će tada u istom stanju kao i bilo koja druga stvar za koju se smatra da nije njegova bit. Jednako tako, stvar koja je različita od svoje biti, neće biti stvar koja posjeduje tu bit, poput bilo koje druge stvari koja ju također ne posjeduje. A ako je bit drugačija od stvari, stvar će biti otrgnuta od svoje biti, i posljedica toga će biti da, budući je odvojena od svoje vlastite biti, biti će ništa, ne-entitet poput cvijeta na nebu. Pretpostavimo sada da su stvar i njegova bit identični. U tom slučaju karakterizirana stvar će prestati biti karakterizirana, budući da se je stopila sa svojom vlastitom karakteristikom; ona će izgubiti svoju zasebnu egzistenciju, kao što i karakteristika također gubi svoju vlastitu zasebnu egzistenciju. Niti bit zadržava svoju zasebnu egzistenciju zato što se je stopila s karakteriziranom stvari. Kao što i potonja, koja onda gubi svoje vlastito sebe, također biva izgubljena.

U skladu s tim je rečeno<sup>1</sup>:

Obilježje od stvari je različito?

Stvar je onda bez obilježja.

A ako su oba identična,

Jasno je, Vi ste objavili,

Da ni jedno ni drugo uistinu ne postoji.

I ne postoji neki srednji put koji bi se mogao slijediti između identiteta i drugosti ako želite utemeljiti stvarnost karakterizirane stvari i njezine karakteristike. Pisac će djela to izreći u slijedećoj strofi<sup>2</sup>:

Pretpostavimo, tako, da imamo dvije stvari,

One nisu ni jedno, niti su dvije,

Što su doista onda one?

Kako da pretpostavimo njihovu stvarnost?

Logičar nadalje primjećuje. Kao što sljedbenik *madhyamake* tvrdi da je konačna stvarnost nešto što je neizrecivo, mi ćemo isto tako reći

<sup>1</sup> *Lokāṭīta-stava*, II (M. de la V. Poussin).

<sup>2</sup> II. 21.

da je i odnos između karakterizirane stvari i njezine karakteristike nešto neizrecivo i tako uspostaviti njihovu stvarnost.<sup>1</sup>

Sljedbenik *madhyamake*: To je nemoguće – mi smo pretpostavili neizrecivu stvarnost kada smo dokazali da se dihotomija ne opire pažljivom ispitivanju. Doista, dihotomija je neodrživa kada je dokazano da ne možemo neovisno spoznati «ovo je karakteristika, ovo je karakterizirana stvar». Mi onda zaključujemo da je oboje nestvarno.

Ali utvrditi stvarnost oba člana dihotomije kao neizraziva je nemoguće.

### XXXIX. POSTOJI LI SPOZNAVATELJ?

Nadalje, nakon što smo raspravili pitanje može li se naše znanje smatrati da igra ulogu posrednika putem kojega predmet postaje spoznat, prirodno je postaviti pitanje postoji li nešto što ima ulogu spoznavajućeg subjekta u procesu spoznaje, budući da ni posrednik, ni čin, niti njegov predmet nisu mogući bez subjekta, kao što ni čin rezanja drveta nije moguć bez onoga koji takvo što čini.

Logičar: Mi ne dopuštamo postojanje spoznavajućeg duha, no element čistog, neodredivoga osjeta<sup>2</sup> može se zamisliti da igra ulogu koja odgovara nekoj vrsti činitelja.

Sljedbenik *madhyamake*: Ne može se prihvatiti ni takva vrst činitelja budući da je prema vašoj teoriji funkcija čistoga osjeta u procesu spoznaje ustanoviti puku prisutnost nečega. Predmet se nakon toga određuje drugim mentalnim procesima.<sup>3</sup> To je doista učenje koje ste vi prihva-

<sup>1</sup> Dosl., str. 64.10–11.: «Inače (*ucyate* valja ispustiti; usp. tibetski tekst) bi se njihova stvarnost (*siddhi*) mogla potvrditi kao neizreciva? Tomu nije tako. Doista, neizrecivost se pojavljuje kada se međusobna razdvojenost ne može posve spoznati.» *Paraspara-vibhāga* ovdje je isto što i *dvaīdhī-kāraṇa* ili *vikalpa*, podjela nečega na A i ne-A što uključuje takozvani beskonačni sud. Takva dihotomija se onda također naziva *vikalpa* i poistovjećuje se s *kalpanom* («raspored, uređenje», *yojanā*); ona tada pokriva, posredno ili neposredno, svaki aspekt mišljenja, djelatni element spoznaje; usp. m.vr., str. 350.12ff.

<sup>2</sup> *Citta, citta vijñāna*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 16–18.

<sup>3</sup> *Caitaso-caitta-citta-samprayukta-samskāra*; usp. *ibid.*, str. 18.

tili, naime da «čisti osjet<sup>1</sup> zahvaća čisti predmet; njegove odlike<sup>2</sup> zahvaćaju drugi mentalni procesi».

Doista se posrednik (neki predmet i neki činitelj) smatra stvarnim posrednikom, stvarnim predmetom i stvarnim činiteljem kada postoji jedan pojedinačni čin izvršen pomoću različitih čimbenika. Onda možemo prihvatiti da svaki pojedini od tih čimbenika izvodi neku vlastitu posebnu djelatnost, te tako postaje sastavnim dijelom temeljnoga čina tako što proizvodi neku promjenu ili neku novu odliku u svome predmetu.<sup>3</sup> Ali ovdje, između određene spoznaje<sup>4</sup> i čistoga osjeta<sup>5</sup>, ne postoji takav središnji čin. Naprotiv, svaki dio ima vlastitu zasebnu funkciju. Postoji jedan zaseban čin utvrđivanja puke prisutnosti nečega; on se izvodi čistim osjetom, a postoji i drugi posebni čin spoznavanja kvaliteta predmeta. To izvodi sintetičko mišljenje. Tako postaje nemogućim dio posrednika nametnuti kvalificirajućem mišljenju, a dio činitelja čistom osjetu. Stoga se ne može održati vaša teorija da u apsolutno pojedinačnoj biti egzistencije postoji imanentna objektivnost i imanentno posredništvo. Naša kritika stoji.

Ali vjerojatno će i sljedbenici *hīnayāne* do neke mjere prihvatiti ovakvo razmišljanje o činitelju zato jer i oni smatraju da uopće<sup>6</sup> ne postoji nikakav stvarni činitelj budući da, prema kanonskom tekstu, svi elementi<sup>7</sup> na koje se egzistencija razdvaja predstavljaju zasebne trenutne bljeskove između kojih ne postoji nikakva duša<sup>8</sup>, činitelj ili neka čvrsta

<sup>1</sup> *Vijñāna citta*; usp. *ibid.*, str. 36.

<sup>2</sup> U tibetskom tekstu stoji *dei khyad-par...*

<sup>3</sup> Dosl., str. 65.4–5.: «Kada se izvodi neki glavni čin, posrednik, itd., posjeduje posredništvo, itd., zato jer prihvaćamo njihovo članstvo posredstvom proizvođenja kvaliteta odnosno djela za njih same.» Čin kuhanja riže, primjerice, sastoji se od donošenja ulja, stavljanja vode u posudu, stavljanja te posude na vatru, stavljanja riže u posudu, itd. Svi ti čimbenici (*kāraka*) sastaju se u proizvođenju središnjega rezultata; oni su ili posrednici ili predmet, ili činitelj, itd. Ali između dvije nezavisne djelatnosti, primjerice između kuhanja riže i tkanja odjeće, ne može biti ni jednog zajedničkog činitelja.

<sup>4</sup> *Jñāna=savikalpaka-jñāna=artha-viśeṣa-paricchitti*.

<sup>5</sup> *Vijñāna=citta=manas=artha-mātra-paricchitti=nirvikalpaka-jñāna=sattāmātra-pradarśana*.

<sup>6</sup> *Sarvathā-abhāvāt*.

<sup>7</sup> *Sarva-dharmāḥ*.

<sup>8</sup> *Anātmānah; ātman* u ovom kontekstu pokriva naše pojmove duše i supstancije; usp. M.vr., str. 437.4.

ta stvar. Doista se kretnje i procesi zbivaju bez osobnosti, bez ikakvog svjesnog činitelja u pozadini.

Sljedbenik *madhyamake*: Vi ste posve krivo razumjeli kanonsko učenje o zasebnim trenutačnim elementima egzistencije. Ni ti zasebni elementi zapravo ne postoje. To smo razjasnili u našem «Uvodu u sustav *madhyamake*».<sup>4</sup>

## XL. OBRANA FENOMENALNE STVARNOSTI

Logičar: Nadalje, isto je tako moguće objasniti činjenicu da izraz *svalakšana*, stvar po sebi, stvar koja je karakterizirana jedino samom sobom, ne uključuje nikakav posvojni odnos uz pretpostavku da je taj odnos naprosto verbalan. Odnos ili karakterizacija<sup>5</sup> je moguća čak i onda kada ne postoji stvarna karakteristika pored onog karakteriziranog, primjerice, kada govorimo o tijelu kipa i glavi Rāhua, premda u kipu ne postoji ništa osim njegova tijela i ništa u Rāhuu osim glave. Nije li to isto kao kada upotrebljavamo izraz «čvrstoća je isključiva bit čvrstih tijela»? Mi upotrebljavamo posvojni izraz iako nema ničega što bi se moglo nazvati čvrstim tijelom osim te isključive biti (naime, osjetilnog podatka trpljenja otpora).<sup>1</sup>

Sljedbenik *madhyamake*: Tomu nije tako. Ta dva slučaja nisu usporediva. Doista su riječi, tijelo i glava upotrijebljeni u vezi s drugim osobinama koje s njima obično supostoje, mozak<sup>2</sup>, itd., u glavi, ruke, itd.<sup>3</sup> (s tijelom). Stoga ako se pojavljuje predstavljanje čiji je predmet nagoviješten tim riječima uzetima samima po sebi, prirodno očekujemo naći i supostojeće dijelove. Pitanja «čije je ovo tijelo», «čija je ovo glava», prirodno sami sebe nagovještavaju. A ako netko žarko nastoji natuknu-

<sup>1</sup> Na primjer, *Madhy. āvat.*, VI.68ff.

<sup>2</sup> *Viśešana-viśeṣya-bhāva*.

<sup>3</sup> Dosl., str. 66.1–3.: «Nadalje, moglo bi biti i to da u tijelu kipa, glavi Rāhua, čak i ako nema neke karakteristike pored tijela i glave, postoji odnos karakteristike i karakteriziranog; kao i u 'navlastitoj karakteristici biti zemlje', iako ne postoji zemlja pored navlastite karakteristike, postojat će taj odnos.»

<sup>4</sup> *Buddhyādi*.

<sup>5</sup> *Buddhy-upajananah za upajāta-buddhih ili ālambana-buddhy-upajananah (puruṣah)*.

ti da su u našem slučaju uobičajeni pripatci odsutni<sup>1</sup>, on pobija očekivanje (svoga sugovornika) upotrebljavajući riječi u skladu s njihovim konvencionalnim značenjem u životu gdje oni upućuju na takve stvarno postojeće pripadke.<sup>2</sup>

Ali u drugom slučaju nije moguće nikakav odnos ili karakterizacija jer uopće nema čvrstih tijela<sup>3</sup> povrh osjetilnog podatka trpljenja otpora<sup>4</sup>.

Logičar: Nebuddhisti<sup>5</sup> pretpostavljaju zasebnu stvarnost supstancije<sup>6</sup> (i kvalitete).

Niste li vi skloni, kako biste im ugodili<sup>7</sup>, tvrditi da je upotreba pridjeva u govoru<sup>8</sup> posve na mjestu, da to odgovara stvarnom odnosu?

Sljedbenik *madhyamake*: Ne, prema vama nije dopustivo uvesti u vaš sustav takve kategorije kakve su zamišljali nebuddhisti na veoma lošim temeljima, inače biste bili dužni jednako tako prihvatiti njihove brojne druge izvore spoznaje<sup>9</sup>, kao i druge stvari.

<sup>1</sup> Čitati, str. 66.6. – *viśeṣāntara-sambandha* i u tibetskom tekstu *khyad pargzhan*.

<sup>2</sup> Dosl., str. 66.3–7.: «Doista, budući da su riječi, tijelo i glava upotrijebljeni zajedno s (*sāpekṣatā-pravrattau*) drugim supostojećim stvarima, mislima, itd., rukama, itd., čovjek koji proizvodi misao usredotočenu jedino na riječi, tijelo i glavu, uvijek (*eva*) očekuje drugu supostojeću stvar – «čije je tijelo», «čija je glava»? A drugi čovjek, nastojeći odbaciti vezu s drugim pripatcima, nivelira očekivanje svoga sugovornika (*prativaktuh*) tako što si pomaže izrazima koji podsjećaju (*dhvaninā*) na nepostojeće pripatke kipa Rāhua, izraza koji su u skladu s njihovim značenjem u svakidašnjem životu. To je prirodno. Ali ovdje... *prati-kartuh=na vastutah kartuh*, «pretpostavljeni činitelj» posvojnoga odnosa ili suprotnjak takvoga odnosa, *pratikartuh=pratiyoginah* (očekivanje) suprotnjaka.»

<sup>3</sup> *Prthivyādi*.

<sup>4</sup> *Kāthinyādi*.

<sup>5</sup> *Tīrthika*.

<sup>6</sup> *Lakṣya*. Candrakīrti napada učenje o apsolutnoj *svalakṣani* na temelju činjenice da mora postojati *lakṣya* iza *lakṣane*, a to priziva realističko učenje *vaiśeṣike* o odnosu inherencije (*samavāya*) između supstancije i kvalitete, relacije koju ni jedan buddhist ne prihvaća kao stvarnu. Logičareva sugestija je očito ironična; on se podruguje činjenici da sljedbenik *madhyamake* preferira realističku logiku *nyāye*, a odbacuje nova gledišta buddhističkih logičara.

<sup>7</sup> *Tad-anurodhena*.

<sup>8</sup> *Viśešana-abhidhāna*.

<sup>9</sup> Candrakīrti prihvaća četiri *pramāne nyāye* uz uvjet da oni ne mogu pomoći u spoznaji apsoluta. On ovdje na porugu logičara odgovara protuporugom. Očito želi reći «ja mogu prihvatiti realističku logiku bez da napustim svoju transcendentálnu doktrinu, ali vi to ne možete. Za vas bi prihvaćanje doktrine *nyāye* o izvorima našega

Logičar: Ali nije li naš primjer puko verbalnog odnosa naprosto podudaran s opće prihvaćenom činjenicom (među buddhistima) nominalnog<sup>1</sup> osobnog identiteta<sup>2</sup> (u svakom pojedinačnom životu)?

Sljedbenik *madhyamake*: Ne, to nije isto. Vaš se primjer odnosi na izraz, a ne na teoriju. Posvojni odnos kao način izražavanja u svakodnevnom razgovoru postoji bez ulaženja u njegovu stvarnost. Kod govorenja postoji posjednik tijela. Kip, mi kažemo, posjeduje vlastito tijelo. A tu je Rāhu, posjednik glave koja je njegov posjed, ali jedino u govoru. Taj vaš primjer ne dokazuje ništa.<sup>3</sup>

Logičar: Nema ovdje, međutim, ničega drugog osim pukog tijela i puke glave, niti postoji njihov posjednik; to su jedini zamjećeni predmeti. Primjer je posve u redu.

Sljedbenik *madhyamake*: Uopće nije tako. Vaš je primjer preuzet iz svakodnevnog razgovora; on se odnosi jedino na ono što se pokazuje valjanim u raspravi u kojoj nema filozofijskog istraživanja stvarnosti, te su uobičajene kategorije prihvaćene kao stvarne bez pomnijeg istraživanja.<sup>4</sup> Posve je drugi slučaj kada se filozofijski razmatra odnos između supstancije i njezinih pripadaka. Pojam supstancije<sup>5</sup>, doista, kada se kritički preispita, ne sadržava ništa stvarno pored odgovarajućih osjetilnih podataka. Ipak konvencionalno razmišljanje svakodnevnice pretpostavlja da ona postoji. Ono ju postavlja u temelj stvarnosti skupina<sup>6</sup> osjetil-

znanja (*pramāna*) značilo da biste bili dužni odustati od svoje doktrine o dvostrukom aspektu egzistencije, od vaša dva izvora znanja, od vaše «stvari po sebi», zapravo od «cijele vaše epistemologije».

<sup>1</sup> *Prajñapti*, *cheda* treba slijediti nakon *prajñapatisat*.

<sup>2</sup> *Pudgala*, osoba je u svakom trenutku različita, njezin je identitet puka mentalna tvorba; ona je entitet na čisto nominalnoj razini (*prajñapti-sat=śabda-mātram*).

<sup>3</sup> Dosl., str. 67.3–5.: «Štoviše, poput nominalnog entiteta *prajñapti* osobe, itd.? Zato jer postoji karakteristika kao dio uobičajenog razgovora, dobro poznata bez dubokog razmišljanja, karakteristika kipa, posjednik (*upādātr*) posjeda vlastitog tijela (*sva-śarīra*) i zato jer Rāhu, posjednik posjeda glave postoji, taj primjer nije na mjestu.» Premda se događa da ne postoji stvarni posvojni odnos, ipak je izraz pogrešan budući da u drugim slučajevima odnos postoji. Odnos između supstancije i kvalitete može se pobiti na drugim filozofijskim temeljima a ne na temelju adekvatnog izraza.

<sup>4</sup> Dosl., str. 67.7–8.: «To nije tako, budući da u svakodnevnom razgovoru ne postoji istraživanje stvarnosti (*itthamvicāra*), dok kategorije iz svakodnevnog života postoje bez pomnijeg istraživanja.»

<sup>5</sup> *Ātman*; usp. *anātmān* – 12 *āyatana* – osjetilni podaci i um, ali nema supstancije, *ātmaśabdo 'yam svabhava-śabda-paryāyah*. M.vr., str. 437.4.

<sup>6</sup> *Skandha*.

nih podataka i mentalnih fenomena. Ali vaš primjer na znači da se isto primjenjuje i na kip i na Rāhua.<sup>1</sup>

Tako je filozofijska kritika<sup>2</sup> dokazala da ne postoji supstancija<sup>3</sup> u čvrstim tijelima<sup>4</sup> pored kvalitete osjetilnog podatka trpljenja otpora<sup>5</sup>. Točno je da se kvaliteta<sup>6</sup> ne može zamisliti bez potpore neke supstancije, ali to je upravo ono što mi nazivamo površinom<sup>7</sup> ili fenomenalnom stvarnošću. Supstancija i kvaliteta su korelativni termini. Naš učitelj Nāgārjuna je utvrdio njihovu relativnost<sup>8</sup> u tom smislu, to jest, kao stvarnost međusobne korelacije<sup>9</sup> nitko od njih zasebno nije stvaran.

Sljedbenik *madhyamake* nastavlja. Stvar je od presudnoga značaja; nužno se mora prihvatiti.<sup>10</sup> Ako se ne prihvati, naime, ako se ne prihvati da fenomenalan znači relativan, bit će nemoguće odvojiti fenomenalno od onoga što je logički konzistentno<sup>11</sup> te stoga stvarno; i tada će svaka stvar biti apsolutna stvarnost<sup>12</sup> budući da neće biti razlike, uopće neće postojati fenomenalna stvarnost. Ne smijete misliti kako su tijelo kipa i slični odnosi jedini slučajevi gdje stvar nakon istraživanja razotkriva samu sebe kao nešto puko verbalno i nepostojeće. U našem ćemo

<sup>1</sup> Dosl., str. 67.9.: «Ne postoji takvo utemeljenje primjera na temelju toga što se isto primjenjuje na trup i na Rāhua.»

<sup>2</sup> *Vicāryamānam nāsti*.

<sup>3</sup> *Lakṣya*.

<sup>4</sup> *Prthivyādi*.

<sup>5</sup> *Kāthinyādi*.

<sup>6</sup> *Lakṣana*.

<sup>7</sup> *Samvrtir eva iti*.

<sup>8</sup> *Siddhi*.

<sup>9</sup> Dosl., str. 67.11–12.: «Ipak je učitelj utvrdio stvarnost, *siddhi*, (fenomenalnog svijeta *samvrtija*) sa stvarnošću (*siddhyā*) njih oba utoliko što su oni međusobno ovisni jedan o drugom.» Candrakīrtijeva je ideja da «stvar po sebi», *svalakṣana*, nije izuzeta iz zakona opće relativnosti. Fenomenalan je ovdje istoznačan s relativan. U primjeru tijela i kipa ili Rāhua i njegove glave ne postoji međusobna međuovisnost dviju fenomenalnih stvarnosti, nego se naprosto radi o pogrešnom verbalnom izrazu.

<sup>10</sup> Dosl., str. 67.12.: «Od svih neophodnosti (*ca avadhāranāt*) ova se mora prihvatiti. To je točka od presudne važnosti, naime da su svijet shvaćen fenomenalno i svijet shvaćen relativno ekvivalentni izričaji.»

<sup>11</sup> Iz tih riječi moramo zaključiti da što god za Candrakīrtija bilo logički konzistentno (*yad yad upapannam*) to ne predstavlja fenomene nego apsolutnu stvarnost (*na tat samvrtih*). Ali budući da ništa osim cjeline logički nije konzistentno i stvarno (odredba stvarnosti, gore), svi pojedinačni predmeti jesu relativni, a logika kojima se njima bavi biva osuđena.

<sup>12</sup> *Tattvam-eva*.



četnaestom poglavlju<sup>1</sup> dokazati da su i boje, osjećaji i drugi temeljni osjetilni podaci također odnosne tvorbe i da su nemogući po sebi sami. Da li to znači da moramo nijekati njihovu fenomenalnu stvarnost, kao što niječemo fenomenalnu stvarnost čak i primjerice zasebnoga tijela u kipu?

To je nemoguće. Stoga je vaše dokazivanje apsoluta, bezodnosne «stvari po sebi» kao i primjera kojeg ste uveli ilustracije radi posve pogrešno.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Skandha-parīkṣā*.

<sup>2</sup> Ovo je briljantan primjerak silno profinjene dijalektike o pojmu stvari po sebi. Candrakīrtina je nakana dokazati da je i ona odnosna budući da je stvar karakterizirana samom sobom i suprotstavljena stvari koja nije karakterizirana samom sobom, nego ne-sobom. Dignāga putem jednog primjera pokušava dokazati da pretpostavljeni odnos naprosto predstavlja jedan neadekvatan izraz. Candrakīrti započinje kritikom toga primjera. Odnos, kaže on, (*gūdhābhisandhih*) između na primjer elementa osobe (*puḍgala*) i same osobe nije isti kao odnos između tijela kipa i njegovoga posjednika. U prvom slučaju imamo posvojni odnos, identitet se razotkriva pri filozofijskom ispitivanju, a u drugom slučaju uopće nema nikakvoga odnosa, nego jedino pogrešnog izričaja. Candrakīrti sada otkriva svoj cilj (*svābhiprāyam udghātayati*) i staje u obranu fenomenalne stvarnosti odnosa između supstancije i kvalitete i u isto vrijeme na crti Kanta brani neophodnost pretpostavljanja transcendentalne stvarnosti koju on, međutim, zamišlja na crti monizma. Tijelo ili tjelesni oblik kipa nije ništa drugo nego nepravilan i izokrenut način govora; ono znači jednako toliko kao što bi značio izraz “kip kipa”. Ne postoji stvarni posvojni odnos. Ali u izrazima poput “otpornost čvrstih tijela” ili “elementi osobe” postoji stvarni posvojni odnos sve dok ima fenomenalne stvarnosti sa svojim kategorijama supstancije i kvalitete. Sve dok filozofska analiza (*vicāra*) nije pobila taj odnos prikazavši ga u svjetlu proturječnosti i logičke neodrživosti (*anupapanna*), nismo bili dužni odbaciti ga kao konačno nestvarnog, bilo da se stvarnost odredi kao djelotvornost (*artha-kriyā-kāra*) ili kao neovisna (*anapekṣā*) egzistencija u sebi (*sva-bhāva, svalakṣana*). Ali s empirijske točke uopće ne postoji ništa spoznatljivo a što ne bi uključivalo taj odnos. “Stvar po sebi” (*svalakṣana*) koja prema Dignāgi predstavlja apsolutnu stvarnost izvan svakog mogućeg odnosa, za Candrakīrtija jednako tako uključuje dvostruki odnos, najprije, trenutak objektivne stvarnosti koji odgovara trenutku čistoga osjeta, a potom odnos “stvari” prema njezinim karakteristikama “po sebi”, budući da ta karakteristika ima značenje jedino ako se suprotstavi stvari koja “nije po sebi”, to jest, opće, univerzalno. Opće i krajnje pojedinačno jesu tako suodnosni termini; prvi nije “apsolutniji” od drugog. Taj neapsolut, bijući relativan (*paraspara-apekṣā*), znači isto što i biti fenomenalan (*samvrti*). Ako to ne prihvatimo, neće postojati crta razdvajanja između fenomenalno i apsolutno stvarnog. Candrakīrti tako drži da on posjeduje i fenomenalnu stvarnost (*samvrti*) i transcendentalnu (*samvrta*), dok Dignāga, prihvaćajući apsolutnu stvarnost “stvari po sebi” podvlači crtu razdvajanja i zapravo uopće nema fenomenalne stvarnosti. Moglo bi biti zanimljivo usporediti ovo učenje o samoj stvari (*svalakṣana*) s Kantovim naukom. Argument da ako ne prihvaćamo nikakvu apsolutnu stvarnost onda će

Logičar: Kava je korist od takvog cjepidlačenja? U općim crtama mi se slažemo. Doista, ja uopće ne držim da naše uobičajene koncepcije spoznaje i spoznatljivog predstavljaju apsolutnu istinu. Isto tako niječemo stvarnost kategorija supstancije i kvalitete, ali uz pomoć ove spoznajne teorije<sup>1</sup> ja tvrdim da sam logičkim utemeljenjem uspostavio to stanje izvanjskoga svijeta za koji većina čovječanstva tvrdi da je stvaran<sup>2</sup>.

Sljedbenik *madhyamake*: Zar je na meni da vas pitam koja je korist od vašega cjepidlačenja? Vi jedino objašnjavate podrijetlo nekih izokrenutih izraza uobičajenih u svakodnevnom životu. A što se tiče fenomenalne stvarnosti, pustite to, iako je njezina egzistencija i njezin oblik utemeljen na pukoj zbrci. Ipak je korisno prikupljati te fundamentalne vrline koje donose konačno oslobođenje onima koji za njim žude.<sup>3</sup> To ima neku vrijednost sve dok se ne postigne filozofijski uvid u apsolutnu stvarnost. Ali vi svojom krivom logikom uništavate temelje te fenomenalne stvarnosti. Profinjenost vašega umovanja odvela vas je na krivi put, barem kada je u pitanju razlika između onoga što je apsolutno stvarno i onoga što je samo konvencionalno stvarno. Vi očito utemeljujete fenomenalizam na logičkim temeljima na jednoj točki pretpostavljajući podležeću “stvar po sebi”, ali u isto ga vrijeme potkopavate svojom krivom logikom u svim drugim točkama<sup>4</sup>.

fenomenalno prestati biti fenomenalno i samo će postati apsolutno (*tattvam eva syāt na samvrtih*) podudaran je s Kantovim, kao i koncepcija da se stvar po sebi ne može predstaviti. Kant je posve svjestan kako je njegova koncepcija “stvari po sebi” relativna, ona je, njegovim riječima, “*correlatum* jedinstva mnogostrukosti u osjetilnoj intuiciji” (*Kritika čistog uma*, prijevod Max Müller, str. 204). Za Candrakīrtija “biti suodnosan” znači “ne imati stvarnost po sebi” (*svalakṣana*). On tako “optužuje” “stvar po sebi” da je jednako tako fenomenalna, te tvrdi da ne postoji neka druga fenomenalnost pored relativnosti.

<sup>1</sup> *Amunā nyāyena*.

<sup>2</sup> *Lokaprasiddhih*.

<sup>3</sup> To je *madhyamakin* način očuvanja moralnoga zakona u okolnostima fenomenalizma. Fenomenalni svijet nije stvaran, ali je koristan budući da prikupljanjem zasluga i znanja (oba su neodvojiva) u njemu spoznajemo njegovu nestvarnost. Koliko mogu vidjeti, to znači da je fenomenalni svijet, premda nestvaran, ipak djelomično stvaran. Je li pak ta metoda bolja od kategoričkog imperativa u fenomenalnom okružju trebali bi odlučiti pozvani stručnjaci.

<sup>4</sup> Treba vjerojatno čitati *anyāyato 'nyato nāśayati*.



Ja dolazim s učenjem koje doista objašnjava važnost empirijske stvarnosti.

Krećem od naših uobičajenih neistančanih koncepcija, a onda postavljam niz argumenata od kojih svaki za cilj ima uništiti neku konkretnu uobičajenu koncepciju prosječnog čovječanstva. Tom metodom ja korijenito pobijam uobičajena gledišta. Jedino se u tom smislu ja, kao i poštovani autoriteti, suzdržavam od zanemarivanja pravila uobičajenog pristojnog ponašanja (to jest logike), ali ja ne potkapam ta pravila, to jest, ja ne niječem njihovu empirijsku stvarnost.<sup>1</sup>

Stoga, ako je istina da se vi držite empirijske stvarnosti kada pretpostavljate vaše dvije biti, strogo pojedinačnu i opću, onda ste primorani prihvatiti egzistenciju stvari koja je karakterizirana samim tim bitima. Naša kritika tako stoji, to jest, kritika koncepcije konačne pojedinačnosti nije pobijena. Međutim, ako pristanemo uz transcendentalnu apsolutnu stvarnost onda ćemo uistinu nijekati zasebnu egzistenciju karakterizirane supstancije. Ali onda ćemo isto tako nijekati obje vaše biti i oba vaša izvora znanja.

I štoviše, vi tvrdite da govor nije izvor znanja i da je značenje naših riječi čisto negativno<sup>2</sup>; vi ne prihvaćate onu analizu našega govora koja

<sup>1</sup> Dosl., str. 68.7–69.2: “I mi ćemo reći isto! Čemu ta istančanost koja nas upozna je s izrazom uobičajenog života? Neka stoji najprije za tamošnju “površinu” (*samvrti*) koja je dosegla egzistenciju svoje individualnosti (*ātma-bhāva*) putem logičke neusklađenosti (*viparyāsa*); ona je uzrok prikupljanja fundamentalnih vrlina koje donose oslobođenje onima koji žude za njim, (neka stoji) sve dok se ne postigne znanje apsoluta (*tattva-adhigama*). Ali vi svojim kruto izokrenutim razumijevanjem podjele između fenomenalne i apsolutne stvarnosti, nakon što ste uveli skladnost (*upapatti*) u nekim točkama (*kvacit*), uništavate tu podjelu krivom logikom (*anyāyatah*). Ali evo mene, zato jer znam kako utemeljiti fenomenalizam (*samvrtisatya*), uzdajući se jedino u filozofiju (*pakṣa*) zdravog razuma (*laukika*), uzimam jedan argument (*upapattiantaram*) koji je uveden radi kritike (*nirākarana*) fenomenalne stvarnosti, pa ga pobijam drugim (usporednim) argumentom; poput mentora – *loka-vrddha*. Ja vas pozivam na poštivanje pravila (*nivartayāmi*) kad god napuštate pravila pristojnosti (*ācāra*) prihvaćenih u ovome svijetu (drugo značenje – “poput starih majstora logike poznatih širom svijeta, ja vas pobijam kad god napuštate tlo zdravoga razuma – *lokācāra* – ali ja ne poričem fenomenalnu stvarnost.” Tako Candrakīrti smatra (1) da su fenomenalni svijet i svijet relativnosti ekvivalentni i (2) budući da je logika u svakom slučaju osuđena kao sredstvo za spoznaju apsoluta, on je skloniji jednostavnoj realističkoj logici nego doktrini transcendentalne logike.

<sup>2</sup> Prema indijskim gramatičarima i realističkim logičarima rečenica sadržava izraz djelovanja združenog s djelatnikom i čimbenicima (*kāraka*) ili okolnostima. Tu teo-

obuhvaća stvarnost djelovanja, čimbenika i njihove veze. To je doista veoma velika nevolja. Kada vi govorite, vi upotrebljavate iste one riječi koje izražavaju djelovanje, čimbenike i njihovu vezu, ali vi sâmi ne prihvaćate stvarnost njihova značenja, tih djelovanja, tih djelatnika, itd. Jao! Vaš je stav<sup>1</sup> uobličeni djelovanjem strasti.

A ako je, kako smo pokazali, dvojnost svake spoznatljive stvari nešto što je dvojbeno, onda se moramo složiti s onima koji prihvaćaju druge izvore znanja pored osjetila i mišljenja, kao, primjerice, objavu, itd., budući da ti izvori znanja nisu zasnovani kako bi bili u suglasju s dvojs- tvom svake spoznatljive stvari, pojedinačnog i općeg.

## XLI. ODREDBA OSJETILNE ZAMJEDBE

Sljedbenik *madhyamake*: Nadalje, vaša je teorija o krajnje pojedinačnom kao «stvari po sebi» pogrešna zato što je manjkava vaša odredba<sup>2</sup>

riju govora *madhyamaka* prihvaća uz gore navedeni uvjet. Ali Dignāgina škola ima posebnu vlastitu teoriju o značenju riječi prema kojoj riječi izražavaju jedino odnose ili međusobne negacije (*apoha=paraspara=parihāra=anya-vyāvrti=vyavaccheda=pariccheda*) između trenutaka. Stvarnost je čak karakterizirana kao ona koja se nikada ne može izraziti u govoru (*paramārtha-sat-svalakṣanapratyakṣa-nirvikalpaka añābhilāpya*). *Madhyamaka* ovdje aludira na tu teoriju i postavlja argument da ako govor ne može izraziti ništa stvarno, ništa pozitivno, nikakvo djelovanje, djelatnike, itd., onda bi ljudima bilo nemoguće zapodjenuti ikakav razgovor. Ta je primjedba naravno nepoštena budući da je i *madhyamakina* krajnja stvarnost isto tako neizraziva govorom (*niṣprapañca=anabhilāpya=anupākhyā, prapañca=vāk*). No Candrakīrti smatra da nije potrebno nikakvo poboljšanje u logici realista, ni nekritička teorija spoznaje, ni “stvar po sebi”, niti negativna teorija govora (*apoha*). Logika *nyāye* može se prihvatiti u cjelini za fenomenalni aspekt svijeta, dok za apsolutni nikakva logika nije potrebna. Dignāgina škola kao i hīnayānisti mogu tvrditi da i oni prihvaćaju dvostruki aspekt života, jedan na površini (*samvrti*) i jedan konačni (*paramārtha*) ili skriveni (*samvrta*). Usp. *Ab. Kośa*, V, 12, no Candrakīrti je uvjeren da je njegova obrana empirijske stvarnosti mnogo snažnija. Sljedbenici *madhyamake* osmislili su učenje o dvostrukoj istini koju su oni vjerojatno suprotstavili “četirima istinama” *hīnayāne*; usp. *Madhyamaka śāstra*, XXIV, 8. To je djelomičan razlog zašto su sljedbenici *madhyamake* i njihovi sljedbenici veđāntisti smatrali da je dopušteno upotrebljavati argumente *nyāye* kada su napadali buddhistički idealizam. U Srīharšino doba, kada neprijatelji više nisu buddhisti nego sljedbenici *nyāye*, taj se stav mijenja.

<sup>1</sup> Čitati *pravrttitah*. Candrakīrti se ovdje igra dvostrukim značenjem riječi *icchā* “žudnja” i “doktrina”. “Vaše ponašanje je povezano s takvim doktrinama kao prema fantastičnim žudnjama”, to jest, vi ne djelujete u skladu s vašim doktrinama; ako je govor jedino *apoha* vi uopće ne biste trebali govoriti.”

<sup>2</sup> Odredba na koju se ovdje aludira jest Dignāgina: «osjetilna zamjedba je posve lišena svih sintetičkih operacija mišljenja (*kalpanāpodha*)»; usp. *Nyāyabindu*, str. 6.15.

osjetilne zamjedbe putem koje je ta teorija podržavana. Ona je preuska, ona ne pokriva svakodnevne izraze poput «vrč je zamjedba», to jest, fizički predmet ispred nas je zahvaćen, i ti bi se uobičajeni izrazi običnih ljudi<sup>1</sup> također trebali uzimati u obzir. Stoga je vaša odredba kriva.

Logičar: Ona bi mogla biti pogrešna jedino u slučaju slijedećega razmatranja. Neposredno su zamjetljivi osjetilni podaci, primjerice, mrlja tamne boje, i sl. Oni tvore fizičko tijelo, vrč. Osjetilna zamjedba, kao izvor znanja, razlikuje jedino takvo što. Ali spoznaja fizičkoga predmeta koja je jedna mentalna konstrukcija i koja proizlazi iz osjetilne zamjedbe isto se tako naziva osjetilnom zamjedbom ali metaforički. Takve metafore pronalazimo u kanonskim spisima, primjerice, kada se kaže da je Buddhin dolazak dobrobit umjesto da se kaže da on proizvodi dobrobit. Uzroku imputiramo ono što zapravo pripada učinku. Jednako tako, jednom obrnutom metaforom, iz uzroka prema učinku, mi kažemo da je fizički predmet, vrč, zamijećen, dok su zapravo zamijećeni jedino njegovi uzroci, osjetilni podaci.<sup>2</sup>

Sljedbenik *madhyamake*: Pretpostaviti prirodnu metaforu u takvim slučajevima kao zamjedba vrča je nemoguće. Posve je drugi slučaj dolazak Buddhe. Doista se u svakodnevnom životu rođenje, to jest tijek rođenja, smatra nečim što je suprotno užitku. (Ono nije blaženo poništenje životnih sila). Ono nastaje zajedničkim usklađenim djelovanjem mnoštva biologijskih sila.<sup>3</sup> Rođenje je uzrok silno velike patnje. Po sebi je ono suprotnost blaženstvu i dobrobiti. Ipak se ono ovdje naziva dobrobit. Postoji proturječje.<sup>4</sup> U takvim slučajevima mi postavljamo meta-

<sup>1</sup> *Anārya*, koji nije *ārya*, plemenit, profinjen. Buddhistički «svetac» kao filozof koji je promijenio sve ustaljene obrasce mišljenja neposredno shvaća da je ono što on zahvaća tek trenutačni osjetilni podatak, dok je ostatak puka tvorba. Dignāgina bi odredba mogla biti valjani opis njegove zamjedbe, ali ona neće pokrivati uobičajeno gledište.

<sup>2</sup> Dosl., str. 70.1–3: «No, neka bude. Plavo, itd., *substratum* vrča. Oni su očiti budući da su određeni zamjedbenom spoznajom. Stoga, brkajući uzrok i učinak kaže se da je Buddhino rođenje nešto što je prihvatljivo, tako i vrč, premda su njegovi uzroci očito plava boja, itd., brkajući uzrok i učinak, naziva se zamjedbom.»

<sup>3</sup> *Samskrta-lakšana-svabhāva*, «ona ima bit životnih sila»; o četiri oblika (*samskāra*) koji se nazivaju *samskrta-lakšana*, usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 39. Ne postoji druga dobrobit za buddhista od utihnulosti, to jest, poništenje svog života u apsolutu.

<sup>4</sup> *Asambaddha eva*.

foru. Buddhin dolazak, premda po sebi također bolan, ipak predstavlja dobrobit zato jer on stvara dobrobit utihnulosti u *nirvāni*. Slučaj je drugačiji na primjeru zamjećenog vrča. Mi nemamo takve zasebne stvari poput nevidljivoga vrča koji bi se metaforički mogao nazvati zamijećenim.

Logičar: Naprotiv, upravo zato jer ne postoji vrč onkraj odgovarajućeg osjetilnog podatka, prikladno je smatrati da je njegova zamjetljivost jedna metafora.

Sljedbenik *madhyamake*: Ako to tako shvatite, metafora je još manje moguća zato jer predmet koji vi metaforički opskrbljujete obilježjem zamjetljivosti uopće ne postoji. Ne možete govoriti o tvrdoći roga na magarčevoj glavi čak niti metaforički. Štoviše, ako vi tvrdite da mi zamjećujemo vrč koji pripada našem svakodnevnom iskustvu u metaforičkom smislu zato jer ne postoji nikakav vrč povrh osjetilnog podatka tamne mrlje boje itd., onda ste primorani poduzeti slijedeći korak te pobiti i mrlju tamne boje budući da ni ona ne postoji povrh osjetilnog podatka nečega što pruža otpor.<sup>1</sup> Onda vas molimo da pretpostavite da se i mrlja tamne boje također zamjećuje u metaforičkom smislu. To je izraženo u slijedećoj strofi<sup>2</sup>:

Kao što ne postoji vrč  
Povrh njegove boje,  
Jednako tako ne postoji ni boja  
Povrh onoga što pruža otpor.<sup>3</sup>

Stoga taj i drugi slični izrazi nisu pokriveni vašom odredbom zamjedbe. Ona je prilično manjkava budući da ne pokriva cjelinu predmeta. S transcendentalnog gledišta<sup>4</sup>, međutim, mi isto tako pobijamo zamjedbu fizičkih predmeta, vrča, jednako kao i zamjedbu osjetilnog podat-

<sup>1</sup> Dosl., str. 70.11: «Ne postoji plavo, itd., izvan zemlje, itd.»

<sup>2</sup> *Catuhśataka*, XIV 14.

<sup>3</sup> Dosl., str. 71.2.: «Jednako tako ne postoji boja onkraj vjetra, itd.» Zemlja, vjetar, itd., jesu četiri fundamentalna elementa materije (*mahābhūta*) koji se spoznaju isključivo putem dodira (*sprśtavya-āyatana*); tako je boja (*rūpa-āyatana*) ovdje svedena na fenomen dodira; usp. gledište modernog empirizma koji naš pojam materije svodi na osjetilne podatke, a osjetilne podatke na jedan fundamentalni osjet otpornosti. O materiji koja pruža otpor (*sapratighatva*) vidu, usp. *Ab. Kośabh.* Ad. 1.29.

<sup>4</sup> *Tattva-vid-apekṣayā*.

ka, plavog, itd. Naprotiv, s empirijskoga gledišta svakidašnjice moramo prihvatiti da je vrč zamjećen. To je izraženo u jednoj od četiri stotne Āryadevinih strofa na slijedeći način:

“Transcendentalist<sup>1</sup> nikada neće reći  
 “Mi vidimo mrlju boje, a ne vrč”,  
 Ili “vrč je prisutan tu pred nama”.  
 Slijedeći tu nit argumentacije  
 Njegov će samosvojni um također nijekati  
 Meko, mirisno i slatko.<sup>2</sup>

Postoji, međutim, jedno drugo objašnjenje onoga što zamjedba doista jest. Riječ zamjedba naprosto znači stvar koja nije s onu stranu dosega naših osjetila. (Ona ne znači njezinu spoznaju putem naših osjetila); Predmet koji je tu pred nama tako se naziva zamedbom.<sup>3</sup> Vrčevi, mrlje plave boje i slični fizički predmeti nazivaju se zamjedbama kada nisu izvan dosega vida. Zamjedba tako označava predmet kojemu su pristupila naša osjetila.<sup>4</sup> Odgovarajuća određena spoznaja također se naziva zamjedbom metaforički zato jer je ona uzrok koji predmet čini očitim, kao što govorimo o “slamnatoj vatri” metaforički umjesto da kažemo vatra koja je nastala gorenjem slame.

Jedan je filozof<sup>5</sup> dao slijedeću interpretaciju termina zamjedba. Zamjedba je ona vrsta znanja koja je u bliskoj vezi sa svakom osjetilnom sposobnošću. (To bi također moglo značiti da je osjetilno znanje znanje o osjetilima, znanje čiji su predmet osjetila.) Ta je interpretacija kri-

<sup>1</sup> *Tattva-vid.*

<sup>2</sup> *Catuhśataka*, XIII, 1–2.

<sup>3</sup> Podrijetlo te odredbe – *pratyakṣam aparokṣam*, “zamjedba je predmet koji nije izvan dosega našeg shvaćanja”, može se pratiti sve do *Brhadāraṇyaka upaniśade*, III.4.1. i III.5.1. Nju je prilagodila kasnija skolastička *vedānta*; usp. *Vedānta-paribhāṣa*, str. 12 (Venkateśvar, Bombay, 1900). Također ju navodi Udayana, *Paśisuddhi*, str. 647 (B. I.). Čini se mogućim da ju je *madhyamaka* preuzela od vedāntista. Sljedbenicima *madhyamake* ona naznačava sveprisutnost Buddhine *dharma-kāye*, kao što vedāntistima naznačava sveprisutnost *aparokṣam brahmana* kojega se spoznaje mističkom intuicijom; usp. gore, str. 32–33.

<sup>4</sup> Dosl., str. 70.10–11.: Značenjem “u njemu su osjetila pristupila, utemeljena je zamjetljivost vrčeva, plave boje, itd., koji nisu izvan dosega.”

<sup>5</sup> Aludira se na odredbu *Praśastapāde*; usp. *Praśasta.*, str. 186.12. Etimologijska interpretacija *nyāye* ne razlikuje se u bitnome; usp. *Nyāyavārt.*, str. 30.4. *Nyāyabindu*, str. 6.4. pravi razliku između etimologije i stvarnog značenja.

va zato jer osjetilna zamjedba nije znanje o osjetilima, ona je znanje o predmetima<sup>1</sup> osjetila. Da je ta interpretacija ispravna, ne bismo trebali govoriti o osjetilnoj zamjedbi nego o “zamjedbi-predmeta” ili “zamjedbi stvari”.

Bilo kako bilo, u *Abhidharmakośi* nalazimo slijedeće objašnjenje. Osjet<sup>2</sup> nastaje dvostrukim uzrokom, osjetilnom sposobnošću i njezinim predmetom. Pa ipak on dobiva svoje ime jedino od jednog od svojih uzroka, organa u kojemu je smještena odgovarajuća osjetilna sposobnost, zato jer se osjet stupnjevito mijenja u skladu s promjenama kojima ta sposobnost može biti zahvaćena.<sup>3</sup> Oštre i slabašne sposobnosti odgovaraju oštrim i slabašnim osjetima. Tako imamo vidne i druge osjete. Tako, premda se zamjedba mijenja sa svakim predmetom<sup>4</sup>, ipak ona dobiva svoje ime u skladu s mjestom u kojem je smještena. Ona je smještena u različitim osjetilnim organima, te je ona tako osjetilna zamjedba (ne zamjedba-predmeta). Uobičajeno je neku stvar imenovati putem njezinog specifičnog uzroka, na primjer, zvuk “bubnja”, premda je to isto tako i zvuk šibljice, klica “ječma”, premda je to isto tako i klica zemlje, itd.

Sljedbenik *madhyamake*: Postoji analogija između primjera zvuka bubnja i gore spomenute oznake osjetilne zamjedbe umjesto zamjedbe-predmeta. Ako bi se osjet trebao odrediti u skladu s predmetom, naše bi se osjete moglo odrediti kao osjete-boje, itd.<sup>5</sup> Ali na taj način ne možemo odrediti svih šest vrsta osjeta budući da mentalni ili razumski osjet predstavlja šestu vrstu osjeta koji zahvaća isti predmet istovremeno s izvanjskim osjetilom. Doista, ako u termin osjet uključimo svih šest njegovih preoblika, započinjući s vidnim osjetom i uključujući osjet razuma, mogli bismo biti u priličnoj nedoumici što pomisliti kada se spomene izraz (vidni) osjet. Nećemo znati znači li on jedino osjet kojeg je proizvelo izvanjsko osjetilo, ili se misli na osjet u koji su uključeni odgovarajući unutarnji osjet kao i mentalna<sup>6</sup> reakcija. Ali ako osjete pobliže

<sup>1</sup> *Viśaya-viśaya.*

<sup>2</sup> *Vijñāna.*

<sup>3</sup> *Ab. Kośa.* I, 45.

<sup>4</sup> Dosl. str. 72.5–7.: “Tako, iako postoji s obzirom na svaki predmet, ipak će to biti osjetilna zamjedba zato jer je osjet koji je smješten u svakom osjetilnom organu označen upravo svojim boravišnim mjestom.”

<sup>5</sup> *Nilādi-vijñāna.*

<sup>6</sup> *Mānasa.*

odredimo u skladu s organom u kojem su smješteni, premda se mentalni osjet može odnositi prema istom predmetu na koji se odnose i vidni i drugi osjeti, ipak će njihova međusobna razlika u tom slučaju biti jasno uspostavljena (ako bi se nazivali u skladu sa svojim predmetima, budući da predmet može biti isti kada se pomišlja na različita osjetila, nastla bi pomutnja).

U ovom ste slučaju, međutim, okupirani naprosto time da dadete odredbu onoga što predstavlja izvore znanja. Jednako tako pretpostavljate da je osjetilno znanje naprosto ona vrsta znanja gdje je napušteno svako tvorbeno mišljenje (ono je čisti pasivni osjet<sup>1</sup>). Njezino je obilježje prema vašem mišljenju upravo suprotno mišljenju. Nema nikakve svrhe u imenovanju njezinih raznolikosti u skladu s njihovim specifičnim uzrocima.<sup>2</sup> Broj izvora našega znanja točno odgovara broju spoznatih kategorija egzistencije. Vi ste uspostavili karakter obaju vaših izvora znanja u strogoj podudarnosti s dvostrukim karakterom spoznatljivog. Toj strogoj podudarnosti oni duguju svoju egzistenciju i svoj oblik. Stoga biste uvijek trebali ostati vijerni vašem načelu imenovanja spoznaje jedino u skladu s njezinim predmetom. Imenovati ju u skladu s organom osjeta bilo bi posve besmisleno (s vašega stajališta).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Kalpanāpodha* je slavna Dignāgina odredba o kojoj se raspravljalo u gotovo svakom indijskom filozofijskom djelu. Ona pravi razliku između prvoga trenutka u svakoj zamjedbi; ona je onda čisti osjet, pasivna, posve lišena svake misaone tvorbeno operacije. Ali slijedeći korak, koji je također zamjedba, predstavlja tvorbu neke slike putem sintetičkoga mišljenja (*vikalpena anugamyate*). Ta razlika za Dignāgu ima veliku važnost zato jer on misli da u čistom osjetu, taj tako reći "reine Sinnlichkeit", "čisti predmet" (*śuddha-artha*), "stvar po sebi" (*svalakṣana*) razotkriva samu sebe našoj svijesti. Zanimljivo je usporediti raspravu između Eberharda i Kanta o sličnom problemu. Eberhard je pretpostavljao da se suprotstavlja Kantu kada tvrdi da "stvar po sebi" sebe razotkriva u našim osjetima (*Empfindungen*), no Kant je priznavao točku "nun ist das chen (viz. dass die Dinge an sich der Sinnlichkeit ihren Stoff geben) die beständige Behauptung der Kritik"; usp. *Über eine Entdeckung nach der etc.*, str. 35 (Kirchmann).

<sup>2</sup> Dosl., str. 73.4–6.: "No ovdje, s obzirom na izražavanje biti izvora spoznaje (*pramāna*), jedino se odsutnost sinteze (*kalpanā*) prihvaća kao zamjedba zato jer se osobitost toga načina spoznaje nalazi u njezinoj razlici spram tvorbeno spoznaje, spoznaje koja luči i dijeli (*vikalpaka*); imenovati ju prema njezinom određenom uzroku – od toga nema neke koristi."

<sup>3</sup> Dosl., str. 73.6–8.: "A budući da egzistencija broja izvora spoznaje ovisi o predmetima spoznaje i budući da je uspostavljena bit ta dva izvora spoznaje koji su postigli svoj oblik (*ātmabhāva*) i egzistenciju (*sattā*) jedino usklađivanjem s dvostrukim oblikom spoznatljivog; imenovanje putem osjetilnog organa ničemu ne pomaže; tako je u svakom pogledu imenovanje putem predmeta ispravno."

Logičar bi, međutim, mogao braniti svoju interpretaciju slijedećim razmatranjem. Riječ osjetilna zamjedba opće je poznata svima. Riječ osjetilna zamjedba ne upotrebljava se kao oznaka onoga što imamo u našim mislima. Zboga toga mi pristajemo uz interpretaciju prema kojoj termin osjetilna zamjedba znači zamjedbu putem osjetilnih organa, putem mjesta u kojem su osjeti smješteni; ona ne označava zamjećene predmete.

Sljedbenik *madhyamake*: To je točno, riječ zamjedba dobro je poznata iz svakodnevnog života, i mi je, a ne vi, upotrebljavamo upravo u onom smislu u kojem se ona upotrebljava u svakodnevnom životu.<sup>1</sup> Vaša je interpretacija u krajnjem neskladu s onim što je u svakodnevnom životu označeno kao stvarno. Opće je znano u vašoj interpretaciji jedino krajnje zanemarivanje onoga što je opće znano, zato jer prema vašoj interpretaciji čisti osjet ne bi čak označavo ni zamjedbu.<sup>2</sup>

I štoviše, budući da vi terminu dajete uopćavajući smisao onoga što je prisutno u svim osjetima, slučaj pojedinačnog trenutka vidnoga osjeta koji je nastao pojedinačnim momentom sposobnosti gledanja neće biti pokriven vašom odredbom. A onda, ako pojedinačni trenutak zamjedbe tako (prema toj odredbi) neće biti zamjedba, neće to biti ni mnogi drugi.<sup>3</sup>

Vi sada tvrdite da je osjetilna zamjedba ona vrsta spoznaje koja je posve lišena bilo kakog sudjelovanja tvorbenoga (diskurzivnog) mišlje-

<sup>1</sup> *Pratyakṣa* također znači predmet koji je "očit", prisutan.

<sup>2</sup> Dosl., str. 73.4.: "Dobro poznato bi moglo biti vaše izvrtanje (*tiraskāra*) termina "dobro poznat", pa stoga on ne bi bio osjetilna zamjedba." *Pratyakṣa* u Dignāginoj i Dharmakīrtijevoj interpretaciji u značenju trenutka čistoga neizdiferenciranoga osjeta, predstavlja doista nešto posve nepoznato u svakidašnjem životu. Razlika između uobičajene ideje zamjedbe i Dignāgine koncepcije čistoga osjeta mnogo je značajnija nego razlika između njega i odredbe zamjedbe *madhyamake* i *vedānte* kao zamjećene stvari, budući da se sanskrtski izraz za zamjedbu (*pratyakṣa*) veoma često i uobičajeno upotrebljava u smislu stvari koja je tu, očita, zamjećena. Dharmottara tu vrst čiste zamjedbe koju buddhisti zamišljaju naziva "jedva postojećom"; usp. *Nyāya-bindu*, str. 16. Taj zajedljivi odgovor *madhyamake*, međutim, ipak nije posve pošten zato jer sljedbenik Dignāge kada smatra da zamjedba nije predmet nego njegova spoznaja, ne pomišlja na čisti osjet nego na zamjedbenu spoznaju koja uključuje moment osjeta.

<sup>3</sup> Dosl., str. 73.3–4.: «I neće biti svojstva zamjedbe (*pratyakṣatva*) jednog vidnog osjeta (*caḥsur-vijñānasya*) koji posjeduje podležeći pojedinačni moment osjetilne sposobnosti (*indriya-kṣana*) zbog odsustva značenja uopćavanja (*vīpsā*)».



nja. S takvim čistim osjetom, međutim, nećete biti u stanju razgovarati s vašim prijateljima. Pa ipak vi hoćete analizirati smjer koji spoznaja i njezini predmeti uzimaju u svakidašnjem životu. Slijedi da je ta vrsta osjetilnog znanja koju vi pretpostavljate (to jest čisti osjet) posve beskorisna.

Sljedbenik *madhyamake*: Vi također branite svoju teoriju zamjedbe upućujući na kanonske spise gdje je rečeno da “čovjek posjedujući vidni osjet mrlje plave boje zahvaća plavo, ali ne zna da je to plavo”; određeno je znanje proizvedeno idućom operacijom suprotstavljanja plavog i ne-plavog.<sup>1</sup> Ali prema vašem mišljenju, nakana toga kanonskog teksta nije da dade neku odredbu osjetilne zamjedbe. Njegova je nakana jedino da upozori kako osjeti i pet izvanjskih osjetilnih organa, uz sudjelovanje svjesnoga elementa, ostaju nesvjesni. Za osjet koji je posve lišen svakog elementa sintetičkoga mišljenja ne može se pretpostavljati da predstavlja zamjedbu čak ni na temelju kanonskoga teksta. To bi bilo pogrešno.

Stoga s empirijskog<sup>2</sup> (a ne transcendentalnog) stajališta sve se bez iznimke naziva prisutnim<sup>3</sup>, (to jest zamjedba), kada se neposredno motri putem osjetila bilo da je tu riječ o vašoj izričito pojedinačnoj biti ili o općoj biti stvari<sup>4</sup> (koja posjeduje obje te biti). Zamjedba je tako određena u smislu predmeta zamjedbe zajedno s njegovom spoznajom.<sup>5</sup> Dvostruki mjesec i slične obmane neće biti osjetilne zamjedbe u usporedbi sa spoznajom čovjeka normalne sposobnosti gledanja; no za čovjeka koji pati od oftalmije to će upravo biti njegova osjetilna zamjedba.

Što se tiče spoznaje predmeta koji se nalaze izvan dosega naših osjetila, ona je proizvedena putem zamjećenog znaka koji ih stalno prati. To se naziva zaključivanjem.

<sup>1</sup> Ovaj veoma važan tekst iz neke nepoznate *āgame* (tekstovne predaje, op.p.) spominje već Dignāga u svojem djelu *Pramāna-samuccaya-vṛtti*, I.4, kao citat iz *abhidharme* (*chos-mnon-palas*) kao podršku teoriji. To bi mogao biti dokaz da je Dignāgina teorija o čistom osjetu već bila nagoviještena u prethodnim djelima škole *sautrāntika*. Kamalašila je opsežno istražuje u djelu *Nyāya-bindu-pūrva-pakṣa-sankṣipti* (*Bastan-hgyur*, Mdo, f.112fl.). Vasubandhuova odredba *pratyakṣe* je posve drugačija; usp. *Pramāna-samuccaya*, I.15 i *Nyāyavārttika*, str. 42.

<sup>2</sup> *Loke*.

<sup>3</sup> *Aparokṣa*.

<sup>4</sup> *Lakṣya*.

<sup>5</sup> *Jñānena saha*; prema Dignāgi *pratyakṣa* kada je čista (*śuddha*) nije *jñāna*; no Dharmakīrti ju podvodi pod *samyag jñānu*; usp. *Tātparyat.*, str. 102.17.

Riječi posebno obdarenih ljudi koji neposredno motre transcendentalne stvari<sup>1</sup> nazivaju se kanonom.

Ako je nešto što se nikada do tada nije iskusilo spoznato putem opisa, ukoliko je opće usaglašeno da je ta stvar slična nekoj drugoj stvari koju smo iskusili – to se naziva analogijom. Na primjer, kada nam je rečeno da je *gavaya*, koju nikada prije nismo vidjeli, jedna životinja koja je slična biku.

S tim je četirima načinima spoznaje određeno naše znanje predmeta, a naše djelatnosti vođene u svakodnevnom životu.<sup>2</sup>

Ali ako nas se sada pita na kojim transcendentalnim temeljima počivaju ta četiri načina uobičajene spoznaje, morat ćemo priznati da je njihova stvarnost relativna<sup>3</sup>. Spoznatljive stvari postoje dok god postoji spoznaja i obratno, spoznaja postoji dok god postoje spoznatljivi predmeti.

Ali<sup>4</sup> ni u kojem slučaju ne postoji nekakva neovisna apsolutna stvarnost<sup>5</sup> bilo naših spoznaja bilo spoznatih predmeta. Stoga se zadovolji-

<sup>1</sup> *Atīndriyārtha*.

<sup>2</sup> To su uspravo četiri izvora znanja koje prihvaćaju realisti, sljedbenici *nyāye*.

<sup>3</sup> *Parasparāpekṣayā siddha-śūnya*.

<sup>4</sup> Ovdje Candrakīrti podiže tu znakovitu kontroverzu s Dignāgom prihvaćajući realističku logiku na empirijskom tlu, ali ne i na transcendentalnom, te odbacuje Dignāgin preustroj koji, premda propovijedan kao logika zdravog razuma (*laukika*), cilja na uspostavu transcendentalne stvarnosti “stvari po sebi”. Za opisivanje činjenice da je fenomenalna stvarnost utemeljena u njegovu sustavu na čvrstim temeljima on upotrebljava dvije riječi; ona je *satya*, “istina”, i ona je *siddha*, “utemeljen kao stvarnost”. Ona je, međutim, “površinska istina” (*samvṛti-satya*) i ona je “utemeljena kao relativna stvarnost” (*parasparāpekṣa yā siddha*), a ne apsolutna (*na tu svabhāvena*). Dignāga odgovara da i on zagovara dvije stvarnosti, relativnu stvarnost svih naših pojmova i apsolutnu stvarnost “stvari po sebi”. Doista, sljedbenike Āryasange i Dignāge često se karakteriziralo kao sljedbenike *madhyamake* (to jest kao relativiste) zato jer pristaju uz učenje po kojemu svi naši pojmovi imaju tek relativnu vrijednost (*paratantra*). No, Candrakīrti ustraje u tome da je i Dignāgina “stvar po sebi” također relativna, te da tako nije uspio zahvatiti stvarno duboko značenje učenja o dvije stvarnosti; relativnost je “površina” apsoluta; ona ima svoj stvaran položaj kao takva površina. Zato će Nāgārjuna u poglavljima XXV 11 i XXV 20 naglašeno ustvrditi identitet koji postoji između apsolutnog i fenomenalnog, između *nirvāne* i *samsāre*; usp. prijevod dolje, str. 200. Candrakīrtijev i Nāgārjunin apsolut tako posjeduje određene sličnosti s “Enzaimn” Parmenida, dok “stvar po sebi” Dignāge pokazuje neke sličnosti s «Hoc Aliquid» (=kimcid idam) Aristotela. Stajalište *madhyamake* jasno se može shvatiti iz slijedećih izjednačavanja: (1) *samvṛti* (površina)=*parasparāpekṣā* (relativnost)=*loka*=*laukika-vyavastha*=*prapañca* (pluralizam)=*pratītya-samutpāda* (nastajanje u među-

mo s uobičajenim gledištem na fenomenalni svijet, naime upravo onako kako ga spoznajemo putem iskustva<sup>1</sup>.

No dosta s ovom raspravom.  
Vratimo se našem predmetu.

Istančani su Buddhhe također propovijedali svoje učenje prilagođavajući ga načinima mišljenja prosječnoga čovječanstva<sup>2</sup>.

## XLII. ISTRAŽIVANJE HĪNAYĀNSKE TEORIJE O UZROKOVANJU

U pogledu ovog našeg pobijanja uzrokovanja od naših religijskih sudruga<sup>3</sup>, sljedbenika *hīnayāne*, dobivamo slijedeći odgovor.<sup>4</sup> Mi se slažemo s vama, kažu oni, da entiteti ne mogu nastati iz sebe samih sve dok je proizvođenje stvari koja već postoji iz same sebe bespotrebno. Istina je i to da entiteti ne mogu nastati iz oba izvora, naime, iz neke preegzistirajuće stvari i zasebnih činitelja, budući da je jedna polovica toga rješenja obesnažena našim pobijanjem preegzistirajuće supstancije.

sobnoj ovisnosti) = *śūnyatā* = *niḥsvabhāvatā* = *samsāra* = *dharmakāya* = očitovani svijet = *omnipraesentia Dei phaenomenon*. (2) *samvrta* ("ispod površine") = *anapekṣa* = (neodnosan/nerelativan) = *paramārtha* (apsolut) = *niṣ-prapañca* (ne-pluralaran) = *anirvacanīya* = *advaita* (monistički) = *pratīyasamutpāda* (to jest *samvrtah-pratītya-samutpādah*) = *śūnyatā*, to jest *samvrtaśūnyatā* = *sasvabhāvatā* = *tathatā* = *dharmatā* = *nirvāna* = *dharmakāya* = svijet *sub specie aeternitatis*. <sup>5</sup> *Svabhāvikiḥ siddhih*.

<sup>1</sup> *Yathādr̥ṣtam* = *dr̥ṣtam* *anatikramya* -

<sup>2</sup> *Laukikam darśanam*, "filozofija zdravoga razuma" suprotstavljena stvarnoj, istinskoj filozofiji, *darśana*.

<sup>3</sup> *Svayūthya*.

<sup>4</sup> O općoj ideji kauzaliteta (*pratītya-samutpāda*) u *hīnayāni*, usp. gore, str. 28. O njezinoj posebnoj primjeni na evoluciju života u 12 uzastopnih stadija, usp. O. Rosenberg, *Problems*, pogl. XIV i moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 28 bilj. Hīnayānske škole su, štoviše, bile okupirane klasifikacijom varijacija koordinacije između zasebnih trenutačnih elemenata u koje se egzistencija bila razdijelila. Te su škole uspostavile različite *pratyaye pratītya-samutpāde*. Klasifikacija na četiri varijacije koja se ovdje spominje pripada školi *sarvāstivāda*. Njoj je kasnije pridodana daljnja klasifikacija u šest različitih *hetua*, što je vjerojatno bilo poslije vremena Nāgārjune budući da on tu klasifikaciju ne spominje. Pālijska je škola oformila klasifikaciju na 21 *pratyayu*. U *Ab. Koši*, II 50ff prikazana je cijela teorija *sarvāstivāde*. *Pratyaya*, kada se suprotstavi *hetu*, znači uvjet općenito, a *hetu* uzrok (posebni). Inače se oba ta termina upotrebljavaju sinonimno. Svi se silni detalji u pogledu njihove konotacije mogu uočiti tek poslije pažljivog studija *abhidharme*.

Posljednja teorija, napokon, naime da svaka stvar postoji prema slučaju bez ikakve kauzalne veze, posve je jadona. Valja ju odbaciti bez nekog ozbiljnijeg razmatranja. Ali ako vi tvrdite da postojeće stvari nisu uzrokovane ni nečim odvojenim od njih, to mi ne prihvaćamo. Buddha je jasno rekao da postojeće stvari imaju uzroke koji ih stvaraju i da su ti uzroci supstancijalno različiti od proizvedene stvari.

*Hīnayāna* smatra:

II. Mogu biti četiri uvjeta

Svega što je proizvedeno.

Njegov uzrok, njegov predmet, njegov prethodni moment,

Njegov najodlučniji čimbenik<sup>1</sup>.

Ne postoji peti uvjet.

Među njima je uzrok onaj koji proizvodi<sup>2</sup>. Takva je odredba. Stoga, ako jedan entitet proizvodi drugi, to jest, ako je njihov međusobni položaj jednak položaju sjemena i mladice<sup>3</sup>, on se naziva njegovim uzrokom; to je prvi uvjet, uzrok u općem smislu. Ako je nešto, bijući proizvedeno, usmjereno prema nekom predmetu, nečemu drugom, poput, primjerice, osjeta koji je uvijek usmjeren prema predmetu, potonji se onda naziva njegovim objektivnim uvjetom.

Prethodeći uvjet za nastanak rezultata jest iščeznuće njegovog materijalnog uzroka, primjerice, prethodeće uništenje sjemena jest uvjet za nastanak mladice.

Odlučan ili pretežiti uvjet jest ona odlučujuća činjenica koja, bijući djelotvorna, (neminovno) dovodi do rezultata. To su četiri vrste mogućih uvjeta.

Aki bi postojale druge okolnosti, prethodeće, su-vremene ili potonje događaju, njih bi sve trebalo uključiti u te kategorije. Vrhovno božanstvo ili neki drugi slični transcendentni uvjet ne postoji. Zato autor postavlja granicu, "ne postoji neka druga, peta vrsta uvjeta". Entiteti nastaju pod tim uvjetima koji nisu identični s proizvedenom stvari. U takvom smislu postoji proizvođenje (ili usklađivanje s) stvari koja je drugačija od proizvedene stvari.

<sup>1</sup> *Ādhipateya* = *adhipati-pratyaya*.

<sup>2</sup> *Nirvartaka*.

<sup>3</sup> Sjeme je *adhipati-pratyaya* = *kāraṇa-hetu* = *asādhāraṇa-kāraṇa* mladice; ovdje ona oprimjeruje uvjet općenito.



Mi odgovaramo: Entiteti nisu proizvedeni ni iz (ili usklađeni s) uvjeta/uvjetima koji su supstancijalno odvojeni od njih.

III. U tim uvjetima ne možemo naći

Nikakvu samoegzistenciju entiteta,

Gdje ne postoji samoegzistencija,

Ne postoji ni odnosna egzistencija.

Kada bi proizvedeni entiteti<sup>1</sup> imali neku preegzistenciju<sup>2</sup>, u svojim vlastitim uzrocima i uvjetima koji su nešto drugo od samih tih entiteta, bilo u svim njihovim spojevima ili u nekima od njih, zasebno ili oboje, u svim njima i u svakom od njih, ili (čak i ako su postojali) negdje izvan spojeva njihovih uzroka i uvjeta, onda bi ti entiteti mogli nastati iz sebe samih. Ali tome nije tako. Oni nemaju preegzistenciju. Ako bi preegzistirali bili bi zamjećeni, pa bi njihov novi nastanak bio besmislen. Stoga uvjeti i uzroci nekog entiteta ne sadržavaju nikakvu stvarnu egzistenciju rezultata (učinka)<sup>3</sup>. Ako oni ne sadrže svoju stvarnu egzistenciju, onda ne sadrže ni svoju odnosnu egzistenciju<sup>4</sup>. Egzistencija, odnos, proizvodnja<sup>5</sup> jesu sinonimi. Proizvodnja iz nečega izvanjskoga znači imati odnos<sup>6</sup> prema tomu (neka vrsta preegzistencije u njemu). To je nemoguće. Stoga je pogrešno smatrati da entiteti mogu biti proizvedeni iz uvjeta koji su drugačiji od njih.

Ali onda bi sljedbenici *hīnayāne* smatrali da proizvedeni entiteti, poput mladice, itd., zapravo ne postoje u svojem uzroku, kao što je sjeme, itd., sve dok potonji nije pretrpio neku promjenu. (Ali kada se oni promijene, pojavljuje se rezultat/učinak.) Inače bi se potonji pojavio bez ikakvoga uzroka. (To je ono što oni nazivaju njihovim odnosom prema drugim entitetima koji su njihovi uzroci.)

Ali u kojem smislu<sup>7</sup> da shvatimo “drugost”<sup>8</sup> uzroka i uvjeta? Kada su i Maitra i njegovi pomoćnici prisutni, onda možemo tvrditi da su oni dva zasebna entiteta koji ovise jedan o drugom u zajedničkom stvaranju

<sup>1</sup> *Bhāvānām kāryānām.*

<sup>2</sup> *Utpādāt pūrvam sattvam.*

<sup>3</sup> *Svabhāvah.*

<sup>4</sup> *Parabhāvah.*

<sup>5</sup> *Bhāvānām, bhāva, utpādah.*

<sup>6</sup> *Bhāva*; usp. u izrazu *kārya-kārana-bhāva.*

<sup>7</sup> *Kimapekṣam.*

<sup>8</sup> *Paratva.*

nekog djela. Ali ta vrsta su-postojanja ne može se naći između mladice i sjemena. Stoga, kada učinci ne posjeduju takvu zasebnu vlastitu egzistenciju, njihov je odnos, “drugost” mladice s obzirom na sjeme, nepostojeći. Njegovo određenje kao “drugi” postaje besmisleno i samo to čini nemogućim nastajanje iz nečega izvanjskoga.

Pozivanje sljedbenika *hīnayāne* na kanon pokazuje njihovo krajnje nepoznavanje njegove stvarne namjere. Nikada Buddhe nisu naučavale nešto što bi bilo protivno razumu<sup>1</sup>. Ono što je istinska svrha njihovog učenja naznačili smo gore. Mi smo, naime, nagovijestili da se učenje o kauzalitetu odnosi na fenomenalni svijet.

### XLIII. NIJEKANJE EGZISTENCIJE ZASEBNIH ENERGIJA/SILA

Dok se je filozof koji podržava teoriju o nastajanju entiteta iz drugih entiteta koji su njihovi uzroci na taj način odbacio, drugi filozof postavlja teoriju o nastajanju putem posebnih sila.<sup>2</sup> Organ vida, boje i drugi uzroci vidnoga osjeta ne proizvode ga neposredno. Oni se nazivaju uzrocima zato jer izazivaju jednu silu/energiju<sup>3</sup> koja je sposobna proizvesti osjet. Ta sila<sup>4</sup> onda zapravo proizvodi vidni osjet. Tako uzroci, kao zasebni entiteti, ne proizvode osjet. Njegov stvarni proizvođač<sup>5</sup> je odgovarajuća sila/energija koja je inherentna u uzrocima<sup>6</sup> i koja stvara<sup>7</sup> osjet. Analogna je fizička energija topline<sup>8</sup> koja proizvodi primjerice kuhanu rižu.

Mi odgovaramo:

IV. Nema sile/energije u uzrocima,

Niti izvan njih.

Nema uzroka bez energija/sila,

Niti uzroka koji ih posjeduju.

<sup>1</sup> *Yukti-viruddha.*

<sup>2</sup> Nāgārjuna se služi terminom *kriyā* (=jani-kriyā) u smislu sile/energije ili funkcije. Kasnije je termin zamijenjen terminom *vyāpāra* koji Candrakīrti također upotrebljava.

<sup>3</sup> *Jani-kriyā.*

<sup>4</sup> *Kriyā.*

<sup>5</sup> *Vijñāna-janika.*

<sup>6</sup> *Pratyayavatī.*

<sup>7</sup> *Vijñāna-jana-kriyā.*

<sup>8</sup> Čitati *paci-kriyā.*

Ako bi sila/energija koja stvara osjet doista postojala, morala bi biti povezana s takvim uzrocima poput organa vida, itd. Ali to je nemoguće. Zašto? Zato jer će nas se onda pitati da li se ta pretpostavljena energija pojavljuje dok taj osjet već postoji, ili prije njega, ili istovremeno s njim? Prva se mogućnost mora odbaciti. Ako je osjet već proizveden, energija/sila je beskorisna. Energija bi trebala proizvoditi nešto. Ali ako je to već proizvedeno, što da čini energija? To je objašnjeno u našem «Uvodu u sustav *madhyamake*» na ovaj način:

Drugo rođenje nečega već rođenog  
Nikada ne treba prihvatiti, itd.<sup>1</sup>

Niti valja pretpostaviti postojanje energije u uzrocima koji prethode osjetu. To je u istome djelu ovako objašnjeno<sup>2</sup>:

Ta se energija ne može uobličiti,  
Dok god je učinak<sup>3</sup> odsutan.

Nije moguća ni egzistencija energije u trenutku proizvođenja, budući da je stvar ili proizvedena ili još ne-proizvedena; ne postoji egzistencija između ta dva momenta.

Rečeno je:

Što se proizvodi, nije proizvedeno  
Zato jer je tek napola proizvedeno.  
Inače bi sve stvari bez iznimke  
Uvijek bile u stanju rađanja.<sup>4</sup>

Budući da se pretpostavljena energija/sila ne može smjestiti ni u jedno od tri vremena (prošlost, sadašnjost i budućnost), ona uopće ne postoji. Nāgārjuna zato kaže:

Nema energije/sile u uzrocima.

O tome smo raspravljali u našem «Uvodu u sustav *madhyamake*», kada smo objašnjavali da:

<sup>1</sup> *M. āv.* VI, 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, CI, 29; usp. *M.vr.*, str. 545.

<sup>3</sup> *Kartrā vinā*, dosl. “bez činitelja”, naime bez učinka kao činitelja ili uobličitelja energije. Buduća *vijñāna* je ovdje zamišljena kao uobličitelj (*karma-kāraka*) svoja vlastitog tvorca.

<sup>4</sup> Dosl., str. 80.3–4.: “Budući da je rađajući napola rođen, rađajući nije rođen. Inače bi se stanje bivanja rađajućim moglo primijeniti (*prasajyate*) na sve.”

Bez nečega karakteriziranog  
Ne može postojati ni karakterističnog obilježja, itd.<sup>1</sup>

Doista, nepostojeći sin neplodne žene ne može biti karakteriziran kao posjednik krave, zato jer on niti jest, niti je bio, niti će biti. (Nepostojeća energija ne može se odnositi na uzrok.)

Ali onda bi energija možda mogla postojati sama po sebi, bez da ju posjeduje uzrok? To je također nemoguće.

Nema energije izvan uzroka.

Ako, stoga, ne postoji energija u uzrocima, ne može energija postojati ni izvan njih. Bila bi to onda neuzrokovana energija. Ako ne postoji zasebna odjeća izvan niti koje ju stvaraju, to ne znači da odjeća preegzistira negdje drugdje, u nekoj slami<sup>2</sup>. Shodno tome, ne postoji u stvarnosti energija koja proizvodi entitete.

Ako je tomu tako, ako je nemoguće pretpostaviti energije/sile, onda bi možda sami uzroci, bez posjedovanja energije, bili dovoljni za proizvođenje entiteta? Odgovoreno je:

Nema uzroka bez energija/sila.

Ako energije ne postoje, onda će uzroci biti lišeni energije; neće biti djelotvorni, neće biti uzroci. Kako će onda moći proizvesti bilo što?

Ali ako uzroci doista proizvode nešto, oni nužno moraju posjedovati neku silu/energiju.

U vezi s tim je odgovoreno:

Ne postoje ni uzroci koji ih posjeduju.

Egzistencija<sup>3</sup> energije/sile je tako pobijena. Tako postaje jasno da uzroci ne mogu biti posjednici nepostojećih energija/sila.

Ono što je ovdje rečeno o energiji koja proizvodi osjet, može se jednako tako primijeniti na energiju topline<sup>4</sup> i druge fizičke energije.

Tako je riječ “stvaranje/proizvođenje” lišena bilo kakvog značenja.

<sup>1</sup> *Ibid.*, VI, 57. Posvojni odnos je ovdje predstavljen na izokrenuti način. Umjesto da govori o uzrocima ili predmetima koji posjeduju energiju, autor govori o energijama koje posjeduju uzroke (*pratyayavatī kriyā*); on misli “koji pripada uzrocima”.

<sup>2</sup> *Virāna*.

<sup>3</sup> Dosl., str. 81.2.: “Riječ ‘ne’ je poveznica s predmetom, to jest, negacija se mora izuzeti iz prethodne rečenice. Riječ *uta* stavlja naglasak.”

<sup>4</sup> Čitati *paci-kriyā*.

#### XLIV. UZROKOVANJE NIJE MEĐUSOBNO USKLAĐIVANJE (KOORDINACIJA)

Na to sljedbenici *hīnayāne* daju odgovor. Mi ni najmanje nismo po-  
gođeni vašim ispitivanjem problema, naime, jesu li uzroci posjednici  
energije ili nisu. Mi se zadovoljavamo postavljanjem činjenice da enti-  
teti, kao što je osjet, nastaju u određenoj međusobnoj usklađenosti (ko-  
ordinaciji) s drugim entitetima<sup>1</sup>, primjerice, organom vida, itd. (To je  
sve na što mi mislimo kada tvrdimo da je egzistencija organa vida, itd.,  
uvjet pod kojim vidni osjet, itd., može nastati.)

Nāgārjuna sada tvrdi da je i ta teorija uzrokovanja u smislu međusob-  
nog usklađivanja također pogrešna.

V. Neka one činjenice budu uzroci,

S kojima međusobno usklađene druge činjenice nastaju,

Ne-uzroci će one biti,

Dok se druge činjenice ne pojave.

Ako je osjet entitet čiji je nastanak međusobno usklađen sa sposob-  
nošću vida i drugim uvjetima, a te se međusobne usklađenosti naziva-  
ju uzrocima, nije li očito da sve do trenutka kada je taj tako zvani “učin-  
ak”, osjet, uistinu nastao, što bi drugo mogli organi, itd., predstavljati  
nego ne-uzroke? To je Nāgārjunina ideja. I ništa ne može nastati iz svo-  
ga ne-uzroka, primjerice, ulje se ne može istiještiti iz pješčanoga zrna.

Ali tu se onda pojavljuje slijedeća primjedba. Oni započinju kao ne-  
uzroci, ali se potom obrću u uzroke uz pomoć nekih drugih popratnih  
uvjeta. Ni to neće biti moguće. Zato jer se popratni uvjet koji prati ne-  
što što još nije uvjet može smatrati uvjetom jedino ako je druga činjeni-  
ca uistinu uvjet. U ovom smo slučaju suočeni s istom poteškoćom kao i  
prije. Stoga se ovo objašnjenje ne može prihvatiti.

Organ vida i predmet ovdje su zamišljeni kao da predstavljaju uzro-  
ke koji proizvode vidni osjet. No jesu li oni uzroci nekog postojećeg  
osjeta ili su uzroci osjeta koji još ne postoji? Nemoguće je i prvo i dru-  
go. Nāgārjuna kaže:

VI. Ni biće ni ne-biće

Ne mogu imati uzrok.

<sup>1</sup> *Pratyayān pratītya*.

Zašto?

Ako je ne-biće, čiji je uzrok?

Ako je biće, čemu uzrok?

Kako bi ne-biće, to jest nepostojeća stvar, mogla imati uzrok? Mož-  
da se njegov uzrok tako naziva unaprijed? On će proizvesti učinak u ne-  
koj budućoj prilici. Ne.

Govoreći o nekoj budućoj činjenici

Mi ju imenujemo unaprijed,

Ali nikada ta budućnost neće doći

Bez sile koja je pritajeno prisutna.<sup>1</sup>

O neskladnostima<sup>2</sup> (koje proizlaze iz pretpostavke o pritajenim sila-  
ma) bilo je riječi gore.

Ali ako je stvar doista postojeća, ako je prisutna, ako je poprimila  
oblik, posve je besmisleno zamišljati neke uzroke koji ju stvaraju.

#### XLV. UZROK-UVJET

Nakon što je pokazao da uvjeti<sup>3</sup> općenito nisu uistinu uzroci, budući  
da nemaju sposobnost proizođenja učinaka, Nāgārjuna sada nastavlja s  
razmatranjem njihovih zasebnosti pojedinačno te pokazuje da ni jedna  
od njih uzetih zasebno nije stvarni uzrok.

Sljedbenici *hīnayāne* postavljaju slijedeću primjedbu. Ako ste vi u  
pravu, kažu oni, onda uopće ne mogu postojati uvjeti. Ali pojam uvjeta  
je veoma dobro utemeljen budući da imamo odredbu njegove biti. Od-  
redba uzroka-uvjeta<sup>4</sup>, koja je ovdje prihvaćena je slijedeća. Uzrok je ono

<sup>1</sup> *M. āv.* VI 58; dosl.: “Nema za nju nikakve budućnosti bez sile.”

<sup>2</sup> *Doṣa*.

<sup>3</sup> Bilo bi posve ispravno termin *pratyaya* prevesti kao “uvjet” ili “međusobno  
usklađivanje”, a *hetu-pratyaya* kao “uzrok-uvjet” ili naprosto uzrok. Ali *adhipati-pra-  
tyaya* je čak i više od uzroka nego *hetu-pratyaya* koja se stoga naziva *sahakāri-pra-  
tyaya* (*Sarvadarśana*, str. 39, Poona, 1924). Jedino se *ālabana* i *samanatara-pratyaya*  
mogu jasno odrediti kao “uvjeti”. Stoga je nemoguće uvijek razlikovati između ta dva  
termina. U skladu s tim Yaśomitra kaže, ad *Ab. Kośa*. II.50, *hetūnām ca pratyayānām  
ca ko viśeṣah? na kaścit*.

<sup>4</sup> *Hetu-pratyaya*, prvi od četiri *pratyaye*. Ta klasifikacija uvjeta na četiri poduvjeta  
ne predstavlja ono što bi prema našim zahtjevima trebala predstavljati jedna sustav-

što "istjeruje" (proizvodi, op.p.). Ako je nešto posve ne-biće, odredba se njegove biti nikada ne može dati; to bi bilo (netko bi nas poučavao o biti nepostojećeg) kao u slučaju sina neplodne žene.

Mi odgovaramo. Proizvođači bi uvjet (to jest uzrok) postojao kad bi njegova bit bila nešto stvarno. (Ali tomu nije tako), budući da:

- VII. Ni biće ni ne-biće,  
 Niti ikakvo biće-ne-biće,  
 Niti elementi uistinu nisu "istjerani" (proizvedeni, op.p.).  
 Kako onda možemo pomišljati  
 Na mogućnost proizvođačkog uzroka?

Proizvođači znači biti djelatni<sup>1</sup>. Kada bi neki element koji može biti proizveden doista i bio proizveden, onda bi ga stvaralački uzrok i proizveo. Ali on (doista) nije proizveden, zato jer uopće ne postoji stvar koja treba biti proizvedena, bilo biće ili ne-biće ili (nešto što uključuje oboje), i biće-i-ne-biće.

Doista, biće nije proizvedeno zato jer postoji. Nije proizvedeno ni ne-biće zato jer ne postoji. Ni biće-ne-biće nije proizvedeno zato jer takva međusobno proturječna (obilježja) ne mogu postojati u jednoj stvari i zato jer bi, čak i da postoje, bile podložne objema gore navedenim zamjerkama. To je tako, budući da ne postoji proizvođenje učinaka (s monističkog stajališta), niti postoje ikakvi djelatni uzroci.

Posljedično, argument da uzroci moraju postojati zato jer je njihova bit (ili funkcija) određena u ovom slučaju ne stoji.

na klasifikacija. Svi članovi nisu međusobno isključivi. Tako je opći uvjet suprotstavljen s posebnim (*adhipati*), ali on uključuje druga dva koji predstavljaju tek njegove varijacije. On također obuhvaća pet uzroka iz klasifikacije *hetua*, (I) *sabhāga-hetu*, odnos istovrsnosti između prethodnog i slijedećeg momenta iste stvari koji stvara obmanu njegovoga trajanja, ili moralne istovrsnosti između elemenata osobe u nizu. Ta klasifikacija *hetua* je također nesustavna zato jer šesta klasa, *kāraṇa-hetu*, ima dvije varijacije, djelotvornu i nedjelotvornu (*nus-bcaṣ*, *nus-med*); prva je ista kao i preovladavajući uvjet, *adhipati-pratyaya* ili *asādhāraṇa-kāraṇa*, dok je druga izraz ovisnosti danoga trenutka o uvjetu cijeloga univerzuma (*sarve dharmāḥ*); *sahabhū* i *samprayukta-hetu*, odnosi su-postojanja prema kojima se neki elementi materije i duha nikada ne pojavljuju sami nego uvijek zajedno, (4) *vipāka-hetu* što je drugo ime za *karman* i (5) *sarvatraḡa-hetu*, moralna istovrsnost između supostojećih elemenata; usp. *Ab.Koša.*, II 50ff.

<sup>1</sup> Dosl., što "izokreće" (*nirvartaka*).

## XLVI. PREDMET – UVJET ZA NASTANAK MENTALNIH FENOMENA

Autor sada nastavlja s pobijanjem (drugog uvjeta), uvjeta koji se sastoji u činjenici da (svaki mentalni fenomen) ima svoga suprotnjaka (prema kojemu je usmjeren).

- VIII. Mentalno biće se smatra elementom  
 Odvojenim od svoga objektivnog suprotnjaka.  
 Ako se on sada zbiva bez da ima objektivnog suprotnjaka,  
 Kako bi ga mogao dobiti poslije?

Što su ti elementi<sup>1</sup> egzistencije koji su ovdje, u sustavu *hīnayāne*, okarakterizirani kao posjednici objektivnog suprotnjaka<sup>2</sup>? Svijest (to jest, čisti, neodređeni osjet<sup>3</sup>) i određeni mentalni fenomeni<sup>4</sup> kao što su riječi kanona. Kada je svijest budna ili kada su određeni mentalni fenomeni proizvedeni, oni su usmjereni<sup>5</sup> prema nekom predmetu (koji ih transcendiraju), bilo da je riječ o mrlji boje ili o nekom drugom predmetu koji odgovara tom osjetu. Ovi se onda nazivaju objektivnim uvjetima<sup>6</sup> tih mentalnih elemenata.

Sada se pita, zamišlja li se taj objektivni uvjet za osjet koji već postoji ili za osjet koji još nije proizveden? U prvom slučaju objektivni uvjet postaje besmislen. Doista, objektivni je uvjet pretpostavljen za račun stvaranja toga elementa<sup>7</sup> (osjeta). Ali taj element onda zapravo postoji prije nego što je objektivni uzrok počeo djelovati.

Doista, u tom bi se slučaju element (svijest) utemeljio kao egzistirajući po sebi, odvojeno od svoga objektivnog uzroka. Zašto bi onda zamišljali da je pod utjecajem nekog izvanjskoga predmeta?

Tako bi se svijest i slični elementi pričinjavali kao stvarni i postojeći, zasebno od svojih objektivnih suprotnjaka. Onda bi bila naprosto stvar vaše mašte da ih nazivate posjednicima nekog objektivnog suprotnjaka<sup>8</sup>. Oni uopće ne bi imali nikakvog (stvarnog) odnosa prema predmetima.

<sup>1</sup> *Dharma*.

<sup>2</sup> *Sālabana*.

<sup>3</sup> *Citta*.

<sup>4</sup> *Caitta*.

<sup>5</sup> *Ālabanena utpadyante*.

<sup>6</sup> *Ālabana-pratyaya*.

<sup>7</sup> *Dharma*.

<sup>8</sup> *Sālabana*.

Istražimo sada drugu mogućnost. Mi sada zamišljamo da osjet koji još ne postoji već ima neki predmet. To je također nemoguće. Zato što je element koji je ušao u sustav elemenata odvojeno od svoga objektivnog suprotnjaka u svakom slučaju postojeći element. No, (zamišljati) jedan nepostojeći element združen s predmetom, posve je nemoguće.<sup>1</sup>

Prva rečenica gornje strofe mora se proširiti na ovaj način – “vi nazivate posjednikom predmeta” mentalno biće koje se u sustavu smatra elementom koji je odvojen od svoga predmeta.

Druga rečenica strofe sadrži jedno pitanje.

Ako se on sada počinje zbivati bez da ima objektivnog suprotnjaka, kako bi ga mogao dobiti poslije?

To je razlog izražen u obliku pitanja.<sup>2</sup> Značenje je slijedeće. Ako element ne može postojati bez svoje usmjerenosti prema predmetu, ako nije stvaran, otkuda će se onda pojaviti predmet? Ako je tvorac predmeta<sup>3</sup> odsutan ne može postojati ni predmet.

Ali kako onda razumjeti očitost koja proizlazi iz kanona, naime, da um i mentalni fenomeni moraju imati predmet? Pitanje je trivijalno<sup>4</sup>. Da, oni imaju predmet ako bi se pravilo razmatralo s empirijskoga gledišta kontigentne stvarnosti, ali ne i s transcendentalnog stajališta apsolutne stvarnosti.

## XLVII. NIJEKANJE CAUSE MATERIALIS

Nāgārjuna zatim nastoji pobiti pojam neposredno prethodećeg momenta lanca istorodnih trenutačnih egzistencija kojeg sljedbnici *hīnayāne* drže za posebni uvjet.<sup>5</sup> On kaže:

<sup>1</sup> Dosl., str. 84, 9–10.: “To je također nemoguće zato što je rečeno u izreci “bez predmeta doista...itd., o postojećem se elementu naučava u sustavu.” “Doista, nepostojeće nema nikakve združenosti s predmetom.”

<sup>2</sup> Dosl., str. 85.4.: “Riječ *atha* za pitanje. Zašto? – zbog razloga.”

<sup>3</sup> *Ālambanaka*.

<sup>4</sup> *Adoša*.

<sup>5</sup> Taj uvjet otprilike odgovara *samavāyi-kārani nyāya-vaiśeṣike*; on predstavlja *upādānu*, *substratum* svakog pojavljujućeg elementa. U realističkim je sustavima *causa materialis* trajna supstancija u novom proizvodu. No svi buddhisti odbacuju egzis-

IX. Ako zasebni elementi ne postoje,  
Nije moguć ni njihov nestanak.  
Ne postoji trenutak koji neposredno prethodi.  
A ako nestaje, kako bi mogao biti uzrok?

Odredba<sup>1</sup> neposredno prethodećeg istorodnog uvjeta u *hīnayāni* je slijedeća. Neposredno prethodeće uništenje materijalnog uzroka jest uvjet za nastanak učinka. O slijedećem se mora razmisliti. Kada se u monističkom sustavu svi entiteti, svi pretpostavljeni učinci, motre kao ne-proizvedeni, kao što se na primjer mladica ne smatra novim nastankom<sup>2</sup>, onda je jasno da je s toga stajališta nemoguć nestanak uzroka, sjemena u njegovom posljednjem trenutku. U tom slučaju ne postoji nestanak materijalnog uzroka, pa stoga kako bi mogao postojati trenutak koji predstavlja neposredno prethodeći uvjet za nastanak mladice?

Ali sljedbenici *hīnayāne* smatraju da se svaka egzistencija, kao lanac zasebnih trenutaka, mora dogoditi prije nego što se pojavi rezultat/činak. Međutim, ako je sjeme uništeno, pretvoreno u ne-egzistenciju, što bi onda trebalo predstavljati uzrok mladice? Ili, što je uzrok koji je uništio sjeme? Oboje su bez uzroka. To je izraženo ovim riječima:

A ako nestaje, kako bi mogao biti uzrok?

Riječ “i” odnosi se na ne-proizvedenu mladicu.<sup>3</sup> Doista, budući da se pretpostavlja kako mladica još nije proizvedena u trenutku kada je sjeme već nestalo, oba ta događaja, naime nestanak sjemena i pojavljivanje mladice, jesu bez uzroka. Zbog toga je nemoguća neposredno prethodeća zasebna trenutačna egzistencija kao uzrok.

Drugo objašnjenje te strofe je slijedeće.

tenciju trajnih supstancija koje reduciraju na lance zasebnih momenata pri čemu svaki prethodni moment predstavlja *upādānu* slijedećega. Smatra se da prethodni moment nestaje kada se pojavi drugi.

<sup>1</sup> Prethodi gramatičko objašnjenje. Dosl., str. 86.1–3.: “Ovdje, u drugoj polovici strofe, četvrtine se moraju razmjestiti. Štoviše, riječ “i” nalazi se na krivome mjestu, trebala bi stajati nakon riječi *niruddhe*. Onda bi stajalo – ‘ako je nestao, kako je onda uzrok?’ Stoga, “prethodeći” nije dopustivo. To je bilo objašnjenje poradi versifikacije.”

<sup>2</sup> Nego kao način jedinstvene supstancije (*tathatā=dharmakāya*) univerzuma.

<sup>3</sup> Uobičajeno je da indijski komentari veznik “i” interpretiraju kao pokazatelj nekih dodatnih okolnosti.

U prvom aforizmu ove rasprave, naime –

Apsolutno ne postoje stvari,  
Nigdje i ni jedne, koja kao nova nastaje,  
Ni iz sebe samih, ni iz ne-sebe,  
Ni iz obojega, niti slučajem.

Pojam nastanka posve je razjašnjen.

Ovaj se aforizam naprosto odnosi na opće negiranje, te povlači posljedicu da –

Ako se zasebni elementi nikada ne pojavljuju,  
Nije moguće ni da nestanu.

Ne postoji trenutak koji neposredno prethodi.<sup>1</sup>

Što se tiče objašnjenja zadnje rečenice aforizma, naime –

A ako nestaje, kako bi mogao biti uzrok? –  
ostaje isto kao i prije.

#### XLVIII. NIJEKANJE I POSEBNOG UZROKA

Nāgārjuna sada nastavlja s pobijanjem egzistencije preovladavajućeg uvjeta<sup>2</sup>, te kaže:

X. Ako su entiteti relativni<sup>3</sup>,  
Oni nemaju stvarnu egzistenciju.  
Izričaj “ako ovo jest, ono nastaje”,  
Onda gubi svaki smisao.

<sup>1</sup> To jest, ne postoji trenutačna egzistencija koja neposredno nestaje kako bi napravila mjesta za slijedeći trenutak.

<sup>2</sup> Ova je raznolikost uzrokovanja vjerojatno preteča *nimitta-kārane*, *asādhārana-kārane*, *sādhakātma-kārane* ili *kārane nyāya-vaiśeṣike*. Oko, primjerice, jest *adhipati-pratyaya* vidnoga osjeta. No ona se ne može poistovjetiti s našim *causa efficiens* jer takvoj koncepciji, strogo govoreći, nema mjesta u buddhističkom sustavu. Uzrokovanje u svijetu je zamišljeno kao posve neosobno, odvojeni djelići stvarnosti slijede jedan za drugim sami od sebe. Sam *karman* je zaseban element, u nauku on nije osoban. Svi učinci stoga dolaze sami od sebe, oni su prirodni izljevi, *niṣyanda-phala*, uvjeta. Neki se učinci veoma znakovito nazivaju antropomorfnim (*puruṣa-kāra-phala=puruṣena iva kṛta*) i oni se zamišljaju da dolaze sami od sebe i samo se pričinjavaju da su proizvedeni djelovanjem neke svjesne volje; usp. *Ab.Kośa*, II, 56ff.

<sup>3</sup> *Niḥsvabhāva=śūnya*.

Određba preovladavajućeg uvjeta<sup>1</sup> u *hīmayāni* je slijedeća. Preovladavajući uvjet je ona posebna činjenica koja, bijući prisutna, neizbježno dovodi do učinka. Ali, budući da svi zasebni entiteti<sup>2</sup> s monističkog stajališta imaju tek relativni nastanak<sup>3</sup> i nikakvu stvarnu neovisnu egzistenciju<sup>4</sup>, određba uzrokovanja izražena u riječima “ako ovo jest, nastaje ono”, gubi svaki smisao. Koje je doista značenje riječi “ovo” koje bi trebalo upućivati na uzrok i koje je značenje riječi “ono” koje bi trebalo upućivati na učinak? Istina je, određba je dana no kauzalitet time nije uspostavljen.<sup>5</sup>

Slijedebnici *hīmayāne* podižu slijedeći prigovor. Nakon što smo razmotrili da je komadić tkanine nastao iz niti, zaključujemo da je egzistencija niti, itd., neophodni uvjet za egzistenciju komadića tkanine. Mi odgovaramo. Sa stajališta transcendentalne realnosti upravo je to nastajanje takvih zasebnih učinaka kao odjeća, itd., posve i konačno<sup>6</sup> pobijeno. Kako onda možemo prihvatiti da su njihovi pretpostavljeni uzroci doista uzroci? Da je nastanak takvih učinaka, poput odjeće, itd., krajnje nestvaran, Nāgārjuna razjašnjava slijedećim riječima:

XI. Ni pojedinačno u bilo kojem od tih uzroka,  
Ni zajedno u svima njima,  
Pretpostavljeni učinak ne boravi.  
Kako iz njih možeš izlučiti  
Ono što u njima nikada nije ni bilo?

Odjeća, doista, ne postoji ni u nitima, ni u tkalčevoj četki, ni u njegovom tkalačkom stroju, ni u tkalačkom čunku, ni u klinovima, niti u jednom drugom pojedinačnom uzroku. U njima mi ne vidimo nikakvu odjeću. Štoviše, od mnoštva uzroka očekivalo bi se mnoštvo učinaka. A budući da odjeća ne postoji ni u jednom od njezinih dijelova uzetih pojedinačno, ne postoji niti u svima njima, u nitima, itd., uzetim zajedno.

<sup>1</sup> *Adhipati-pratyaya*.

<sup>2</sup> *Bhāvānām*.

<sup>3</sup> *Pratītya-samutpannatva=śūnyatā*.

<sup>4</sup> *Svabhāva-abhāva=śūnyatā*.

<sup>5</sup> Dosl., str. 87.1–3.: “Budući da je ne-egzistencija sebe-egzistencije entiteta zbog njihovog nastajanja u uzajamnoj zavisnosti, otkud onda to na koje upućuje “ovo” kao uzrok, otkud onda to na koje upućuje “ono” kao učinak? Stoga, iako putem određbe, postoji utemeljenje njihovih uvjeta.”

<sup>6</sup> *Svarūpatah*.



Ako bismo prihvatili da svaki pojedini uzrok doprinosi svojim dijelom općem učinku, morali bismo prihvatiti da je jedan učinak nastao pojedinačno.

Stoga, budući da uistinu ne postoje učinci, ne može se prihvatiti ni egzistencija uzroka kao zasebnih entiteta<sup>1</sup>.

XII. Pretpostavimo da se iz tih uzroka pojavljuje  
Što nikada u njima nije postojalo.

To je ono što drži *mahāyāna*.

Zašto se onda ne pojavljuje  
Iz ne-uzroka?

Učinak nema prethodnog postojanja u tim stvarima koje, opće je prihvaćeno, nisu njegovi uzroci. A vidjeli smo da on nema prethodnoga postojanja u onim stvarima koje su, prema općem priznanju, njegovi uzroci. Zašto onda komadić odjeće nikada ne biva proizveden iz slame i drugih stvari koje, po općem priznanju, nisu njegovi uzroci? Sa stajališta krajnje stvarnosti<sup>2</sup> mi tako pobijamo nastanak učinaka uopće.

Sljedbenici *hīnayāne* postavljaju ovdje slijedeću primjedbu. Kada bi učinak doista bila jedna stvar, a njegovi uzroci nešto odvojeno, onda bismo razumjeli vašu zabrinutost u pogledu pitanja da li učinak preegzistira u uzrocima ili ne. Ali učinak nije nešto što bi bilo izvan svojih uzroka. Naprotiv, on ih uključuje u sebi. Prisustvo cjeline svih uzroka danoga događaja jednakovrijedno je nastanku potonjega. Nāgārjuna kaže:

XIII. Učinak, posjednik uzroka,  
Ali uzroci nisu čak ni posjednici sebe samih.  
Kako da učinak bude posjednik uzroka,  
Ako bi od ne-posjednika sebe samog trebao biti učinak?

Vi tvrdite da postoji posvojni odnos između učinka i njegovih uzroka, na primjer, da je učinak naprosto preinaka<sup>3</sup> njegovih uzroka. To je pogrešno, jer ti pretpostavljeni uzroci ne posjeduju sami sebe, to jest, oni nisu stvarni uzroci<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Svabhāvatah.*

<sup>2</sup> *Svarūpatah-tattvatah.*

<sup>3</sup> *Pratyaya-vikārāh.*

<sup>4</sup> *Apratyaya-svabhāvāh.*

Rečeno je da se komadić odjeće sastoji od niti. Odjeća bi mogla biti stvarnost kada bi same niti posjedovale konačnu stvarnost<sup>1</sup>. Ali one se sastoje od dijelova<sup>2</sup>. I one same su preinake svojih vlastitih dijelova, one nisu konačna stvarnost<sup>3</sup>. Stoga, kakva korist od ustrajavanja u ideji da se učinak označen kao odjeća sastoji od niti kada ni same te niti nisu konačne stvarnosti<sup>4</sup>, kada ne "posjeduju same sebe"<sup>5</sup>? To je izraženo u slijedećem aforizmu:

Odjeća je postojeća u svojim nitima,  
Niti su, opet, nešto drugo.  
Kako mogu te niti, i same nestvarne,  
Proizvesti stvarnost u nečemu drugom?<sup>6</sup>

XIV. Stoga, ne postoji posjednik uzroka,  
Ne postoji ni učinak bez uzroka.  
Ne postoje ni uzroci, ni ne-uzroci,  
Ako uopće ne postoje učinci.

Stoga ne postoji nikakav učinak koji posjeduje uzrok. Možda bi onda mogao postojati učinak bez uzroka? Ne, ne postoji učinak bez njegovog materijalnog uzroka. Ako stvarnost komadića odjeće nije dovoljno objašnjena stvarnošću njezinih sastavnih dijelova, nitima, to ne znači da će ona biti objašnjena imalo bolje stvarnošću slame od koje je načinjen prostirač.<sup>7</sup>

Sljedbenici *hīnayāne* prigovaraju. Prihvatimo, argumerntacije radi, da ne postoje učinci, to jest, da ne postoji nastanak i preegzistencija pret-

<sup>1</sup> *Svabhāva-siddha.*

<sup>2</sup> *Amśumaya*, koji posjeduje djeliće ili vlakna.

<sup>3</sup> *Asvabhāva-siddha.*

<sup>4</sup> *Asvabhāva.*

<sup>5</sup> *Asvayammaya.*

<sup>6</sup> To je nasuprot gledištu *vaiśeṣike* prema kojem je stvarnost cjeline uvjetovana stvarnošću dijelova u kojima je, pretpostavlja se, sadržana cjelina. Ti su dijelovi atomi, krajnja, vječna stvarnost. Za *madhyamaku* će atomi biti relativne stvarnosti, složene stvarnosti, *samvrtti*. Za identifikaciju ove strofe, usp. bilješku M. de la V. Pousina u njegovom izdanju.

<sup>7</sup> Dosl., str. 89.9.: "Ako ne postoji odjeća koja se sastoji od niti, kako bi mogla postojati ona sastavljena od slame *vīrana*?"

postavljenih učinaka.<sup>1</sup> Postoji, međutim, pravilnost<sup>2</sup> u fenomenalnom svijetu prema kojoj se neke činjenice pojavljuju usklađene, dok druge nisu tako usklađene. Vi sami to prihvaćate. Doista, vi nas pitate slijedeće: Ako ne postoje učinci nastali putem uzroka i ako se svaka egzistencija sastoji od zasebnih trenutaka koji slijede jedan za drugim, zašto se onda određene činjenice pojavljuju tek nakon onih s kojima su nizano usklađene, zašto se onda ne pojavljuju s istom očitošću<sup>3</sup> nakon činjenica s kojima nisu nizano usklađene? Postavljajući to pitanje vi implicitno priznajete strogu pravilnost u fenomenalnom svijetu. Kad pretpostavljeni učinci, na primjer odjeća ili prostirač, ne bi bili postojeći, njihove “koordinate”, niti i slama, nikada se ne bi nazivali njihovim uzrocima. U tom smislu mi, sljedbenici *hīnayāne*, vjerujemo u stvarnost učinaka.<sup>4</sup>

Mi odgovaramo. Stvarni bi učinak postojao kad bi uvjeti i ne-uvjeti uistinu postojali. Tada bi mogli reći da uz dani određeni učinak takve i takve činjenice nisu njegovi uvjeti. Ali ako kritički ispitamo<sup>5</sup> te koncepcije one se pokazuju kao ne-stvarne. Stoga:

Ne postoje uzroci, ne postoje ne-uzroci,  
Zato jer uopće nema učinaka.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Teoriju o ne-egzistenciji ili ne-pre-egzistenciji učinka u njegovim uzrocima (*mā bhūt phalam=asat-phalam=asat-kāryam*) *vaiśeṣika* također prihvaća, ali oni dopuštaju novo stvaranje (*ārambha*) učinaka pomoću uzroka. Sljedbenici *hīnayāne* su umjesto pojma djelotvorne uzročnosti (*utpāda*) postavili pojam usklađivanja (*pratīya-samutpāda*), a djelotvorne uzroke (*hetu, kāraṇa*) su pretvorili u uvjete (*pratīyaya*). U isto su vrijeme svaki entitet, svaki trajni predmet, preobrazili u niz zasebnih trenutanih egzistencija koji slijede jedan za drugim po strogom rasporedu. Tako su kauzalitet zamijenili pravilnošću i jednoobraznošću u prirodi (*pratīyaya-niyama*). Mahāyānisti odbacuju ovu teoriju sa stajališta apsolutne stvarnosti, no to ih ne spriječava da prihvate realističko gledište u pogledu fenomenalne stvarnosti.

<sup>2</sup> *Niyama*.

<sup>3</sup> *Abhipravartate=abhimukham pravartate*.

<sup>4</sup> Dosl., str. 89.10–12.: “Ovdje, kaže on, neka ne bude učinka; postoji pravilnost uvjeta i ne-uvjeta. Sukladno tome, vi kažete ‘ako se ne-postojeći učinak pojavi nakon njegovih uvjeta, zašto se onda također očito ne pojavljuje nakon svojih ne-uvjeta?’ A ako učinak nazvan odjeća ili prostirač ne postoji, uvjetovanost uvjeta, niti slame – nemoguća je.”

<sup>5</sup> *Vicāryamāna*.

<sup>6</sup> Dosl., str. 90.1.: “‘Uzroci i ne-uzroci’ jest (*dvandva*) složenica.”

Tako smo zaključili da ne postoji usklađenost<sup>1</sup> između zasebnih entiteta, ako se stvar razmatra s transcendentalnog gledišta<sup>2</sup>.

U skladu s tim je rečeno u *Ārya-ratnākara-sūtri*<sup>3</sup>:

Gdje je znalac praznine/relativnosti<sup>4</sup> za sebe samog izgubljen,  
Što nestaje poput ptičijeg leta u zraku,  
Što neovisno nigdje ne postoji,  
Nikad uzrok biti neće što do postojanja nešto dovodi!  
Što neovisno uopće ne postoji,  
Kako uzrok<sup>5</sup> može imati, kad ni samo ne postoji,  
Kad ni samo ne postoji, kako može djelotvorno biti?<sup>6</sup>  
Takvo je uzrokovanje što ga je naučavao Buddha.  
Sve pretpostavljene sile<sup>7</sup> poput planina<sup>8</sup> su,  
Nepromjenjive su i nepomične,  
Ne mijenjaju se, ne trpe, uvijek utihnule,  
Nesvjesne<sup>9</sup> su one poput zračnoga prostora.  
Kao što se planina nikada ne može pomjeriti  
Tako su i svi elementi<sup>10</sup> prirode nepokretni,  
Nikada ne dolaze niti odlaze.  
Tako bismo trebali razumjeti te elemente  
Koje je razotkrio pobjedonosni Buddha.

I još k tome,

Ovu stvarnost vječnu<sup>11</sup>,  
Razotkrio je pobjedonosni Buddha,

<sup>1</sup> *Samutpatti=pratīya-samutpāda*. Prvo poglavlje tako završava s odbacivanjem hīnayānističke koncepcije *pratīya-samutpāde*.

<sup>2</sup> *Svabhāvatah=tattvatah*.

<sup>3</sup> Usp. L. Feer, *Index du Kandjour*, str. 248.

<sup>4</sup> *Śūnya-vid*; usp. tibetski tekst.

<sup>5</sup> *Para-paccayah*, vjerojatno kao složenica *bahuvrīhi*.

<sup>6</sup> Dosl. “dati rođenje nečemu drugom”.

<sup>7</sup> *Sarva-dharmāh=sarve samskārah*, cjelina svih djelatnih elemenata egzistencije.

<sup>8</sup> Ili «nepokretne», *acala*.

<sup>9</sup> *Ajānaka*, tibetski *śes-pa-med-pa* ne znači da je *dharmā-kāya* nesvjesni materijalistički princip nego da ni jedna pojedinačna stvar nije spoznata, budući da je svaka od njih izgubljena u sveobuhvatnoj cjelini.

<sup>10</sup> *Dharma*.

<sup>11</sup> *Dharma* očito u smislu *dharmā-kāye=dharmatā=tathatā*. No nagoviješteno je i značenje *dharme* u smislu Buddhina učenja.



## POGLAVLJE XXV

## ISTRAŽIVANJE NIRVĀNE

## I. ODBACIVANJE HĪNAYĀNSKE KONCEPCIJE NIRVĀNE

O tome Nāgārjuna kaže:

- I. Ako je sve relativno/odnosno<sup>1</sup>,  
 Ako ne postoji stvarno nastajanje, niti stvarno nestajanje,  
 Kako onda shvatiti *nirvānu*?  
 Kojim oslobođenjem<sup>2</sup>, kojim poništenjem<sup>3</sup>?

S obzirom na taj problem Buddha je naučavao da osoba<sup>4</sup> koja je vodila čist život i bila upućena u Buddhinu nauku<sup>5</sup>, koja je stekla znanje s područja ontologije, to jest, znanje elemenata egzistencije kako se ono u tom nauku<sup>6</sup> poučava, može postići dvostruku *nirvānu*, *nirvānu* za vrijeme života koja podrazumijeva poništenje s određenim preostatom karmičkih tvorevina, i *nirvānu* kao poništenje bez ikakvoga preostatka.

Prva od njih je shvaćena kao nešto što se može postići posvemašnjim oslobođenjem<sup>7</sup> od cijele skale zagađujućih elemenata<sup>8</sup>, na primjer obmane o vlastitom identitetu<sup>9</sup>, žudnja<sup>10</sup>, itd., itd. Ono što se nalazi u podlo-

Lav ovoga čovječanstva:  
 Nit rođena je ona, nit živi<sup>1</sup>,  
 Ne umire ona, niti opada,  
 U nju se utječu<sup>2</sup> sva bića!  
 Ako nešto ne posjeduje bit po sebi,  
 Kako onda da primi bit izvana?<sup>3</sup>  
 Stoga, ne postoje vječne stvari,  
 Ne postoje ni stvari izvanjske.  
 Ali svuda je prisutan naš Gospod.<sup>4</sup>  
 Taj krajnji uvjet<sup>5</sup> utihnulosti  
 U kojoj svaka pojedinačnost nestaje,  
 Nju je razotkrio stvarni Buddha<sup>6</sup>.  
 U njoj ne postoji nikakav pojedinačni život.  
 Ondje ćeš lutati<sup>7</sup> oslobođen rođenja!  
 Ti ćeš tad postati svojim spasiteljem,  
 I spasit ćeš vojsku živih bića!  
 Ne postoji drugi razaznatljiv put,  
 Ondje ćeš živjeti, oslobođen rođenja,  
 I slobodan bijući, oslobodit ćeš silu bića!

Završava "Istraživanje kauzaliteta", prvo poglavlje «razjašnjavajućeg» «Komentara o relativnosti», djela poštovanog učitelja Candrakīrtija.

<sup>1</sup> *Upapadyī* ovdje vjerojatno u smislu *sthite* kao član niza *utpāda, sthiti, jarā, anityatā*.

<sup>2</sup> *Niveśayi*=tibetski *bkod-pa=samniveśa*, "uređenje", to jest, cjelina je uređenje dijelova, dijelovi nestaju u cjelini.

<sup>3</sup> *Para-bhāvatu*.

<sup>4</sup> Dosl., str. 91.4–5.: "Gdje postojanje po samome sebi nije nađeno, preko nečega drugog nije dosegnuto kao neka druga egzistencija, nije ono dosegnuto ni iznutra, ni izvana; u njemu Gospod boravi." *Nātha=dharma-kāya*; *niveśayi* u istom smislu kao i u 91.2.

<sup>5</sup> Termin *gati* koji označava šest vrsta svjetovne egzistencije, ovdje se primjenjuje na *nirvānu* koja nije *gati*, nego konačni cilj svih *gati*ja.

<sup>6</sup> Termin *su-gata* ovdje se očito interpretira kao čovjek koji je ušao u "najbolji *gati*", to jest, koji se izgubio u apsolutu.

<sup>7</sup> *Vaharasi* se ovdje upotrebljava s obzirom na uvjet koji je negacija *vyavahāre*, ali u isto vrijeme i konačni cilj svih *vyavahāra*.

<sup>1</sup> *Śūnya*.

<sup>2</sup> *Prahāna*.

<sup>3</sup> *Nirodha*.

<sup>4</sup> *Pudgala*.

<sup>5</sup> *Tathāgata-śāsana-pratipanna*.

<sup>6</sup> *Dharma-anu-dharma-pratipatti-yukta*; vrijedno je primjetiti upotrebu termina *dharma* u njegovu dva glavna značenja koja stoje jedno pored drugog; prvo se *dharma* odnosi na učenje ili religiju, a zatim na 75 elemenata egzistencije ili ontologiju.

<sup>7</sup> *Prahāna*.

<sup>8</sup> *Kleśa-gana*.

<sup>9</sup> *Avidyā*.

<sup>10</sup> *Rāgādi*.

zi tih zagađujućih čimbenika jest *substratum*; to je urođeni instinkt brige za vlastiti život<sup>1</sup>. Riječ preostali *substratum* ili preostatak karmičkih tvorevina tako se odnosi na utemeljenje naše vjere u osobni identitet<sup>2</sup> kojeg predstavljaju krajnji elementi naše svjetovne egzistencije<sup>3</sup>, a koji su posloženi u pet različitih grupa. Preostatak je ono što je ostalo. *Substratum* je ostao u djelomičnoj *nirvāni*. On postoji s preostalim *substratumom*; otud njegovo ime.

Što je stvar u kojoj još uvijek postoji preostatak osobnoga osjećaja? To je *nirvāna*. To je preostatak koji se sastoji jedino od čistih elemenata<sup>4</sup> egzistencije, lišenih obmane o osobi koja, navodno, u njima obitava<sup>5</sup> i drugih postojećih zagađivača<sup>6</sup>; to je stanje usporedivo s gradom u kojem su sve bande pobijene. To je *nirvāna* za vrijeme života s ponekim preostatkom osobnih osjećaja.

*Nirvāna* u kojoj su čak i ti pročišćeni elementi odsutni naziva se konačnom *nirvānom*, *nirvānom* bez ikakvoga preostatka osobnih osjećaja; zato što je ovdje<sup>7</sup> preostatak osobnih osjećaja nestao, ona je neosobna. To je stanje koje je usporedivo s gradom (uništenim), gradom koji je, nakon što je pobio sve bande, uništio i samoga sebe. O toj je *nirvāni* rečeno:

Tijelo je odumrlo,  
Ideje<sup>8</sup> nestale, kao i svi osjećaji,

<sup>1</sup> *Ātma-sneha*.

<sup>2</sup> *Ātma-prajñapti*.

<sup>3</sup> *Upādāna-skandhāh=sāsrava-dharmāh*, elementi svjetovne egzistencije u suprotnosti spram elemenata koji tvore prosvjetljene i Buddhu; *skandha* se može prevesti kao "element" i kao "grupa elemenata" zato jer svaka od tri *skandhe* (*vedanā*, *samjñā*, *vijñāna*) sadrži po jednu *dharmu*, *rūpa-skandha* sadrži 10 *dharmi*, a *samskāra-skandha* preostale 59, izuzev vječne, *asamskrta*, koja uopće nije uključena u ovu klasifikaciju; *skandha* je također i grupa u smislu sadržavanja prošlih, sadašnjih, budućih, itd., *dharmi*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 6.

<sup>4</sup> *Skandha-mātraka=anāsrava-dharmāh*.

<sup>5</sup> *Sat-kāya-drṣṭi*.

<sup>6</sup> *Kleśa-taskara*.

<sup>7</sup> *Nir-upadhi-śeṣa* je tako *adhikarana-sādhana madhyama-pada-lopin*, složenica koja implicira da kada svi elementi života nestanu još uvijek preostaje nešto beživotno u kojem je nekoć obitavao život.

<sup>8</sup> *Hdu-ses=samjñā*.

Sve energije/sile<sup>1</sup> utihnule,  
Ugašena je svijest<sup>2</sup>.

I jednako tako,  
Sa svojim tijelom, još živući,  
Prosvjetljeni još ponešto osjeća,  
Ali u *nirvāni* svijest<sup>3</sup> je nestala<sup>4</sup>,  
Baš poput svjetla (kad se posve zgasi).

Beživotna *nirvāna*, bez ikakvoga preostatka, postiže se poništenjem svih elemenata života.<sup>5</sup>

Sljedbenici *mahāyāne*. Kako da shvatimo mogućnost te dvostruke *nirvāne*?

<sup>1</sup> *Hdu-byed=samskāra*.

<sup>2</sup> *Rnam-par-ses-pa=vijñāna*.

<sup>3</sup> *Cetas=vijñāna-skandha*.

<sup>4</sup> *Vimokṣah=nivrtti*.

<sup>5</sup> *Skandhānām nirodhāt*. Te su dvije *nirvāne* dobro poznate u europskoj znanosti još od vremena Childersa. Jedino je druga prava i konačna *nirvāna*. Nju Childers u skladu s pālijskom školom definira kao poništenje svih *skandhi*. Ali klasifikacija egzistencije kao *skandhe* ne uključuje *nirodhu* ili *asamskrta-dharmu*. Škole *sarvāstivāda* i *vaibhāṣika*, kako smo mogli vidjeti, smatraju da ta *nirodha* predstavlja zasebnu stvarnost – *satya*, *vastu*, *dharmā*; to je beživotna *dharmā-svabhāva* u suprotnosti sa živućom *dharmā-lakṣana=samskāra*. Mahāyānisti sa svoje više monističke pozicije odbacuju obje te *nirvāne*. No ne može biti ni najmanje sumnje u to da Nāgārjuna prihvaća njihovu kontigentnu stvarnost. On si tako predočava tri *nirvāne*. Prva predstavlja svijet *sub specie aeternitatis*, određena je dolje, XXV. 9. Druga je stanje mahāyānskog svetca, *ārya*, *bodhisattva*. Treća odgovara njegovom iščeznuću u konačnoj *nirvāni*. Jedino je prva konačno stvarna. Druge se dvije imanentne u njoj; one nisu zasebno (*svabhāvatas*) stvarne. Tim trima *nirvānāma* škola *yogācāra* je dodala četvrtu koju su nazvali *apratīṣṭhita-nirvāna*, "altruistička" *nirvāna*; ona predstavlja čisto stanje njihovog vječnog svjesnog principa, principa kojega su naslijedili od *sautrāntike* i kasnije od ranijih škola koje su pokazivale slične teističke tendencije, *vātsīputrīye* i *mahā-saṅghike*; usp. J. Masuda, *Der Idealismus der Yogācāra Schule*, str. 52ff (Heidelberg, 1926). Prema konzekventnom mahāyānizmu ta bi se četvrta *nirvāna* trebala isto tako smatrati aspektom prve, no to je pitanje izgleda ostalo nerazjašnjeno, barem kada su u pitanju neki sljedbenici ove škole. Još i danas Tibetanci dvoje da li apsolut filozofa poput Dharmakīrtija predstavlja svjesni princip (*śeṣ-pa*) ili neosobni entitet (*rtag-pa*). Prema ranijoj *yogācāri dharmā-kāya* je podijeljena na *svabhāvākāya* (*no-bo-nid-sku*) i *jñāna-kāya* (*je-śeṣ-kyi-sku*); prva je nepokretna (*nitya*) supstancija univerzuma, a druga je *anitya*, to jest promjenjiva, živuća.

Hīnayānistička je *nirvāna* moguća jedino kao poništenje svih žudnji<sup>1</sup> i svih djelatnih elemenata koji stvaraju život<sup>2</sup>. Ako je sve relativno<sup>3</sup>, ako ništa uistinu ne nastaje, i ako ništa uistinu ne nestaje, gdje je onda izvor obmane i žudnji<sup>4</sup>, gdje bi svi elementi<sup>5</sup> morali nestati kako bi se dogodila *nirvāna*? Stoga je jasno da zasebni entiteti moraju stvarno postojati<sup>6</sup> kako bi nešto uopće moglo nestati.

Tomu je odgovor slijedeći aforizam.

II. Kad bi sve apsolutno bilo stvarno<sup>7</sup>,  
Bez stvarnog nastajanja, stvarnog uništenja,  
Kako onda shvatiti *nirvānu*,  
Kojim oslobođenjem, kojim poništenjem?

Ako su zagađujući elementi<sup>8</sup> ili općenito<sup>9</sup> svi elementi neovisni entiteti koji postoje u samima sebi<sup>10</sup>, budući da je nemoguće da budu lišeni vlastite stvarnosti, kako onda mogu biti poništeni pa da se onda kroz to poništenje dosegne *nirvāna*? Stoga je *nirvāna* jednako tako nemoguća i sa stajališta realista<sup>11</sup>. Ali relativisti<sup>12</sup> ne prihvaćaju *nirvānu* koja se sastoji od poništenja svih elemenata općenito, niti prihvaćaju djelomičnu *nirvānu* koja se sastoji od poništenja jedino zagađujućih elemenata. Stoga oni nisu odgovorni za upravo navedene neskladnosti.<sup>13</sup> Relativisti zato nikada ne mogu biti optuženi za prihvaćanje *nirvāne* koja je logički moguća.

<sup>1</sup> *Kleśa*.

<sup>2</sup> *Skandha*.

<sup>3</sup> *Śūnya*.

<sup>4</sup> *Kleśas=avidyā-tršne*.

<sup>5</sup> *Skandhās*.

<sup>6</sup> *Bhāvānām svabhāvah*, "ne-relativna/odnosna, apsolutna egzistencija."

<sup>7</sup> *Aśūnya*.

<sup>8</sup> *Kleśa*.

<sup>9</sup> *Skandhānām=samskrta-dharmānām=samskāranām*.

<sup>10</sup> *Svabhāvenavyavasthita*.

<sup>11</sup> *Svabhāva-vādin*.

<sup>12</sup> *Śūnyatā-vādin*.

<sup>13</sup> *Teṣām ayam adośah*.

## II. MAHĀYĀNSKA NIRVĀNA

Ako nedvojbeno relativisti ne prihvaćaju *nirvānu* koja se sastoji od iscrpljenja obmane i žudnje<sup>1</sup>, a niti *nirvānu* koja se sastoji od iscrpljenja svih elemenata života, koja je onda njihova ideja *nirvāne*? Slijedeći aforizam daje odgovor:

III. Što nije ni shvaćeno, ni ikada dosegnuto,  
Što nije ni poništenje, niti vječnost,  
Što nikada ne nestaje, niti je stvoreno,  
To je *nirvāna* (jedinstvo svijeta, neizrazivo).

Ta (neodrediva bit) koja se ne može ugastiti, kao primjerice žudnja, niti se može doseći, kao primjerice nagrada za odreknuće od svijeta; koja se ne može ni poništiti, kao na primjer svi djelatni elementi našega života<sup>2</sup>, niti je vječna<sup>3</sup>, kao «neodnosni/ne-relativni<sup>4</sup> apsolutni princip; koja uistinu<sup>5</sup> ne može nestati, niti se može stvoriti; to, koje se sastoji od utihnulosti<sup>6</sup> svakoga mnoštva<sup>7</sup> – to je *nirvāna*.

Ako je univerzum doista jedno takvo jedinstvo, ako nije mnoštvo<sup>8</sup>, kako je onda moguće da je naša uobrazilja stvorila takve zagađivače<sup>9</sup>, to jest obmanu o vlastitom identitetu i žudnjama, čije je poništenje pretpostavka za postizanje *nirvāne*? Ili kako je moguće da je naša uobrazilja stvorila zasebne elemente nakon čijeg uništenja *nirvāna* razotkriva samu sebe? Dok kod postoje te tvorbe naše uobrazilje<sup>10</sup> *nirvāna* se ne može doseći, budući da se ona dostiže tek po poništenju svakoga mnoštva.

Slijedbenici *hīnayāne* prigovaraju. Ali prihvatimo da ni zagađujući elementi a ni elementi općenito ne postoje kada se dosegne *nirvāna*.

<sup>1</sup> *Kleśa=avidyā-tršne*.

<sup>2</sup> *Skandhādivat*.

<sup>3</sup> *Śāsvata* ili *nitya*, "bespočetna".

<sup>4</sup> *Aśūnyavat*, kao *svalakṣana yogācāre*, *nirvāna* slijedbenika *hīnayāne*, *pradhāna sāmkhye*, itd., itd. Svi su oni *aśūnya* u smislu da ih njihovi pristaše drže apsolutnim, ne-relativnim.

<sup>5</sup> *Svabhāvatah*.

<sup>6</sup> *Upāśama*.

<sup>7</sup> *Sarva-prapañca*.

<sup>8</sup> *Niṣprapañca*.

<sup>9</sup> *Kleśa-kalpanā*.

<sup>10</sup> *Kalpanās*.

Međutim, oni moraju postojati na strani *nirvāne*, to jest prije no što se *nirvāna* dosegne. U tom će slučaju *nirvāna* biti moguća nakon njihovog posvemašnjeg poništenja.

Mi odgovaramo. Vi ste u vlasti<sup>1</sup> obmane, oslobodite se je!

Jer stvarno biće koje postoji kao nezavisni entitet<sup>2</sup> nikada se ne može preobratiti u ne-biće. Stoga oni koji doista žude da postignu *nirvānu* najprije se moraju riješiti toga zamišljenog mnoštva. Doista, sam će Nāgārjuna reći da ne postoji crta razdvajanja s fenomenalnim svijetom na toj strani, i s apsolutnim na drugoj.

Ono što ograničava *nirvānu*

Isto ograničava i *samsāru*.

Među njima ne možemo naći

Ni najslabāšnju sjenu razlike.<sup>3</sup>

Treba tako shvatiti da ništa uistinu nije obustavljeno i poništeno u *nirvāni*. *Nirvāna* se naprosto sastoji od obustavljanja apsolutno svih pogrešnih tvrobi naše uobrazilje. To je izrazio sam Buddha na slijedeći način:

Stvarni, konačni elementi<sup>4</sup> nikada se ne mogu poništiti,

Stvari koje u ovome svijetu<sup>5</sup> ne postoje,

Nikada nisu ni postojale.

Oni koji zamišljaju egzistenciju zajedno s ne-egzistencijom,

Nikada neće shvatiti fenomenalnu (mnoštvenu) utišanost.

Značenje strofe je slijedeće. U apsolutu<sup>6</sup>, to jest, u onom principu koji je konačna *nirvāna*<sup>7</sup> bez ostatka (svakog oblika fenomenalnog života), svi su elementi egzistencije nestali zato jer su svi oni, bilo da ih se naziva zagađivačima<sup>8</sup> ili djelatnom silom života<sup>9</sup> ili pojedinačnom egzis-

<sup>1</sup> *Grāha*.

<sup>2</sup> *Svabhāvato vidyamāna*.

<sup>3</sup> XXV. 20.

<sup>4</sup> *Dharmās*.

<sup>5</sup> *Dukkha=samsāra*; usp. str. 523.13.

<sup>6</sup> *Nivrtti*.

<sup>7</sup> *Nirvāna-dhātu*.

<sup>8</sup> *Kleśa*.

<sup>9</sup> *Karman*.

tencijom<sup>1</sup> ili grupom elemenata, posve i konačno nestali. To prihvaćaju svi sustavi filozofije<sup>2</sup>, naime da je apsolut negacija fenomenalnog.

A ti elementi koji ne postoje ondje, u apsolutu, doista uopće ne postoje; oni su poput onog vrsta straha koji se doživljava kada se u mraku uže pričinjava poput zmije, a obmana nestane čim se pojavi svjetlo. Ti elementi našega života koji se nazivaju obmana i žudnja, njihova djelatna sila i pojedinačni životi kao posljedica, ne posjeduju stvarnu egzistenciju u apsolutnom smislu<sup>3</sup> u bilo kojem razdoblju u fenomenalnom stanju života<sup>4</sup>. Doista, uže koje se u mraku zamijenilo za zmiju po sebi naravno nije zmija, budući da nije zahvaćeno vidom i dodirom, bilo u tami ili svjetlosti, kao prava zmija.

Zašto se onda naziva fenomenalnom stvarnošću<sup>5</sup>?

Mi odgovaramo. Opsjednut nestvarnim demonom svojega “ja” i svojega “moje”, zatamnjeni ljudi i obični svjetovnjaci zamišljaju kako doista zamjećuju zasebne entitete koji uistinu ne postoje, kao što i čovjek bolesnih očiju ispred sebe vidi dlaku, komarce i druge predmete koji nikada nisu postojali. Zato je rečeno:

Oni koji zamišljaju egzistenciju zajedno s ne-egzistencijom,

Nikada neće shvatiti utihnulost fenomenalnog mnoštva.

Oni koji prihvaćaju egzistenciju, realisti koji zamišljaju da postoji stvarna egzistencija zasebnih entiteta<sup>6</sup>, sljedbenici su Jaiminija, Kanāde, Kapile i drugih sve do buddhista zastupnika realizma, sljedbenika *vaibhāṣike*.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Janma*.

<sup>2</sup> *Sarva-vādinah*.

<sup>3</sup> *Tattvatah*.

<sup>4</sup> *Samsāra-avasthāyām*.

<sup>5</sup> *Samsāra*.

<sup>6</sup> *Bhāva-sadbhāva-kalpanāvantah*.

<sup>7</sup> Vrijedno je primijetiti da sljedbenici *sautrāntike* nisu stavljeni među realiste; to je zato što su oni djelomično realisti. Kao dodatak onomu što je rečeno gore o položaju *sautrāntike* valja spomenuti da su Bodhidharma i mnogi drugi tu školu smatrali mahāyānskom zbog njezine moralne filozofije. No njihova su mišljenja bila odbačena, budući da to uvjerenje nisu dijelili utemeljitelji dvije glavne mahāyānske škole, Nāgārjuna i Āryasanga; usp. *Lanskya-hu-tuk-tu*, *Grubmthah*, prev. M. Gorsky, Ms. Mus. As. Petr. Valja primijetiti i odsutnost osvrta na *vedāntu* u tom kontekstu.



Oni koji niječu buduću egzistenciju nazivaju se materijalistima<sup>1</sup>; oni su čvrsto ukorijenjeni u sudbini koja ih vodi u pakao. Ostali su *sautrāntike* koji niječu egzistenciju prošlosti i budućnosti<sup>2</sup>, kao i egzistenciju takvih zasebnih elemenata kao što je moralni karakter pojedinca, niječu nadalje egzistenciju sila koje nisu ni mentalne<sup>3</sup> ni fizičke prirode, ali prihvaćaju stvarnost svih ostalih zasebnih elemenata. Ili *yogācāre*, idealisti, koji niječu egzistenciju pojedinačnih stvari ukoliko one predstavljaju logičke tvorbe našega mišljenja<sup>4</sup>, ali prihvaćaju (1) njihovu kontigentnu stvarnost ukoliko se podčinjavaju kauzalnom zakonu<sup>5</sup>, i (2) njihovu konačnu stvarnost ukoliko su uronjeni u sveopću cjelinu<sup>6</sup>.

Fenomenalni svijet<sup>7</sup> ili fenomenalni život<sup>8</sup> nikada neće postići konačno utihnuće ni za realiste<sup>9</sup>, ni za negativiste<sup>10</sup> (ni za djelomične realiste). Doista:

Čovjek koji sumnja da je uzео otrov,  
Kopni čak i ako nema otrova u njegovom želudcu.  
Pod vlašću "ja" i "moje",  
Vječno on dolazi i umire,  
Bez pravoga znanja<sup>11</sup> o svome "ja"<sup>12</sup>.

Stoga treba zapamtiti da ništa nije poništeno u *nirvāni* i ništa u njoj obustavljeno. Bit *nirvāne* se sastoji naprosto od iscrpljenja svih tvorbi naše djelatne uobrazilje<sup>13</sup>.

U skladu s tim nalazimo u djelu *Ratnāvalī*<sup>14</sup>:

<sup>1</sup> *Nāstika*, oni poriču odmazdu, moralnu odgovornost.

<sup>2</sup> Usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 42.

<sup>3</sup> *Viprayukta-samskāra=rūpa-citta-viprayukta-samskāra*; usp. *ibid.*, str. 21.

<sup>4</sup> *Pari-kalpita-svabhāva*; usp. *Trimsikā*, str. 39.

<sup>5</sup> *Paratantra*; usp. *ibid.*

<sup>6</sup> *Pariniṣpanna*; usp. *ibid.*

<sup>7</sup> *duhkha=pañca-upādāna-skandhāh.*

<sup>8</sup> *Samsāra.*

<sup>9</sup> *Astivādin.*

<sup>10</sup> *Nāstivādin.*

<sup>11</sup> *Bhag-der-hdu-šes-yan-dag=tad-ātma-samjñā.*

<sup>12</sup> Iz tib. izvornika.

<sup>13</sup> *Sarva-kalpanā-kṣaya.*

<sup>14</sup> *Ratnāvalī* ili *Ratnamālikā*, djelo koje se pripisuje Nāgārjuni.

*Nirvāna* nije ni ne-egzistencija.

Otkud uopće takva ideja<sup>1</sup>?

Mi *nirvānom* nazivamo obustavu

Svskog mišljenja o egzistenciji i ne-egzistenciji.

### III. NIRVĀNA NIJE BIĆE (*ENS*)

Slijedeći je aforizam usmjeren protiv onih koji, ne mogavši shvatiti da je *nirvāna* naprosto granica svih tvorbi naše djelatne uobrazilje, nastavljaju zamišljati onu vrst *nirvāne* koja predstavlja ili stvarnost ili nestvarnost, ili oboje ili nijedno od toga.

IV. *Nirvāna*, najprije, nije vrsta bića,

Inače bi bila podložna opadanju i umiranju.

Uopće nema nikakvih bića

Koja ne bi bila podložna opadanju i umiranju.

Postoje doista filozofi koji imaju neki predpojam<sup>2</sup> o tome da bi *nirvāna* morala biti nešto pozitivno<sup>3</sup>. Ovo je njihova linija argumentacije. Prema našem sustavu<sup>4</sup>, kažu oni, postoji pozitivna stvar koja predstavlja branu<sup>5</sup>, konačnu granicu<sup>6</sup> za egzistenciju toka<sup>7</sup> zagađujućih elemenata, djelatnih čina i tomu posljedične egzistencije<sup>8</sup>. Ona je usporediva s branom koja kontrolira tok vode. To je *nirvāna*. Iz iskustva<sup>9</sup> znamo da stvar<sup>10</sup> koja nije stvarna po sebi<sup>11</sup> ne može na taj način biti djelotvorna<sup>12</sup>.

Slijedbenici *sautrāntike* prigovaraju. Objavljeno je da je apsolutna ravnodušnost<sup>13</sup> iscrpljenje žudnji koje su povezane sa životom<sup>14</sup>, iscrplje-

<sup>1</sup> *Bhāvanā.*

<sup>2</sup> *Abhiniviṣṭa.*

<sup>3</sup> *Bhāva.*

<sup>4</sup> *Iha.*

<sup>5</sup> *Nirodhātmakah padārthah.*

<sup>6</sup> *Niyata-rodha=nirodha=nirvāna.*

<sup>7</sup> *Santāna.*

<sup>8</sup> *Kleśa-karma-janma.*

<sup>9</sup> *Drśyate.*

<sup>10</sup> *Dharma.*

<sup>11</sup> *Vidyamāna-svabhāva.*

<sup>12</sup> *Kārya-kārin.*

<sup>13</sup> *Virāga.*

<sup>14</sup> *Nandīrāga-sahagatā-trṣṇā.*

nje užitaka, da je ta vrsta praznine<sup>1</sup> upravo *nirvāna*. Ono što je po sebi naprosto iscrpljenost<sup>2</sup> ne može se zamisliti kao vrsta bića<sup>3</sup>. Rečeno je:

Ali u *nirvāni* svijest je nestala.

Baš poput svjetla kad se posve ugasi.

Logički je nemoguće<sup>4</sup> ugasnuće svjetla lampe zamisliti kao neku vrstu bića.

Sljedbenici *vaibhāṣike* odgovaraju. Vaše tumačenje riječi "iscrpljenje žudnje" u smislu "iscrpljena žudnja" je pogrešno. Ispravno je slijedeće tumačenje. "Ta stvar u kojoj je žudnja iscrpljena" naziva se iscrpljenje žudnje. Onda se može tvrditi da kad je taj konačni entitet<sup>5</sup> koji se naziva *nirvāna* prisutan, svaka je žudnja i svijest onda iscrpljena. Iscrpljenje svjetla lampe je puki primjer. Pa čak se i taj primjer treba shvatiti kao ilustraciju ideje da je svijest posve ugašena/iscrpljena<sup>6</sup> u nečemu što nastavlja postojati.

Naš učitelj Nāgārjuna sada ispituje posljedice terorije koja *nirvānu* određuje kao neku vrst egzistencije. On kaže da *nirvāna* nije neka pozitivna stvar. Zašto? Zato jer bi inače slijedilo da mora posjedovati obilježja opadanja i umiranja, budući da je svaka egzistencija neizbježno povezana s opadanjem i smrću. On smatra da u tom slučaju to ne bi bila *nirvāna* (apsolut) jer bi, poput našega života<sup>7</sup>, bila podložna opadanju i umiranju.

Kako bi osnažio ovu točku, naime, da je svaki život neizbježno povezan<sup>8</sup> s obilježjima opadanja i smrti, učitelj kaže kako ne postoji egzistencija bez opadanja i umiranja. Doista, stvar koja je bez obilježja opadanja i umiranja uopće nije biće; ona je prikaza, poput cvijeća na nebu. Oni nikada ne opadaju, nikada ne umiru, stoga ne postoje.

<sup>1</sup> *Nirodha*.

<sup>2</sup> *Kṣaya-mātram*.

<sup>3</sup> *Bhāva*.

<sup>4</sup> *Nopapadyate*.

<sup>5</sup> *Dharma*.

<sup>6</sup> *Vimokṣa*.

<sup>7</sup> *Vijñānādi=skandhāh*.

<sup>8</sup> *Ātati avyabhicāritam*.

Štoviše:

V. Ako je *nirvāna* biće,

Ona je nastala putem uzroka.

Nigdje i ni jedno biće ne postoji

Koje ne nastaje putem uzroka.

Teza. Ako je *nirvāna* vrsta bića, onda bi nastala djelovanjem uzroka.

Razlog. Zato jer je biće.

Primjer. Poput svijesti i drugih elemenata našega života.

Kontrapozicija<sup>1</sup> glavne premise rezultirat će slijedećom rečenicom: Što nije nastalo putem uzroka ne postoji, poput rogova na glavi magarca. Smjerajući na to, autor kaže:

Nigdje i ni jedno biće ne postoji

Koje nije nastalo putem uzroka.

Riječ "nigdje" odnosi se na područje, mjesto ili vrijeme. Moglo bi se pomisliti da se odnosi i na neki filozofijski sustav. Riječ "ni jedan" odnosi se na smještenu stvar, bilo da je riječ o predmetu izvanjskoga svijeta ili o mentalnom fenomenu.

Štoviše:

VI. Ako je *nirvāna* biće,

Kako joj može nedostajati *substratum*?

Ne postoje bića

Koja ne bi bila bez nekog *substratuma*.

Ako je prema vašem mišljenju *nirvāna* pozitivan entitet, ona mora počivati na nekom *substratumu*, mora biti ukorijenjena u cjelini svojih uzroka. Ali takvu pozitivno lociranu<sup>2</sup> *nirvānu* nitko ne prihvaća. Naprotiv, *nirvāna* je apsolut. Ona ne počiva na nikakvom *substratumu*. Stoga, ako je *nirvāna* biće, kako bi mogla biti biće bez *substratuma*? Doista:

Teza: *Nirvāna* ne može postojati bez *substratuma*.

Razlog: Zato jer je biće.

Primjer: Poput svijesti i drugih elemenata egzistencije. Kontrapozicija glavne premise dalje je navedena kao razlog:

<sup>1</sup> *Vyatireka*.

<sup>2</sup> *Upādāya*.

Ništa nije biće  
Što nema neki *substratum*.

#### IV. *NIRVĀNA* NIJE NE-BIĆE (*NON-ENS*)

*Sautrāntika* sada mnije. Ako *nirvāna* nije neko biće, iz razloga koji su bili istaknuti, onda mora biti neko ne-biće, budući da se sastoji u činjenici da su zagađujući elementi i njihova posljedica, individualna egzistencija, obustavljeni. Mi odgovaramo. I to je nemoguće, jer je rečeno slijedeće:

VII. Ako *nirvāna* nije biće,  
Hoće li onda biti ne-biće?  
Gdje god nema bića,  
Ne može biti ni ne-bića.

Ako nije moguće da je *nirvāna* neko biće, ako je postavka “*nirvāna* je biće” odbačena, onda bi *nirvāna* možda mogla biti ne-biće? Misao autora je da ona ne može biti ni ne-biće.

Ako bi se smatralo da je *nirvāna* odsutnost zagađujućih elemenata i individualnih egzistencija koje su njima<sup>1</sup> stvorene, onda bi slijedilo da je prolaznost tih zagađujućih elemenata i osobna egzistencija upravo *nirvāna*. Doista, obustava tih zagađujućih djelatnika i okončanje osobne egzistencije mogli bi se razumjeti upravo kao njihovo vlastito obilježje netrajnosti odnosno prolaznosti. Oni uvijek skonačavaju. Tako bi slijedilo da je *nirvāna* neka netrajnost. To se ne može prihvatiti jer bi se u tom slučaju konačno oslobođenje postiglo samo od sebe<sup>2</sup>, pa bi nauk o putu koji vodi oslobođenju bio beskoristan. Stoga je takvo razmatranje nedopustivo.

Štoviše:

VIII. Ako je *nirvāna* neko ne-biće,  
Kako bi onda mogla biti neovisna?  
Zasigurno, neko neovisno ne-biće  
Nigdje ne može postojati.

<sup>1</sup> *Kleśa-janmanor abhāvah.*

<sup>2</sup> *Ayatnena.*

Ne biće je, bilo kao netrajnost ili obustava nečega, tvorevina našeg mišljenja izražena govorom<sup>1</sup> kao obilježje koje se odnosi prema nekom pozitivnom suprotnjaku<sup>2</sup>. Apsolutna ne-egzistencija je doista slična ne-egzistenciji rogova na glavi magarca. Ne zna se je li netrajna. Mi zamišljamo<sup>3</sup> neku karakteriziranu stvar kao odnosnu<sup>4</sup> prema nekoj karakteristici i obratno, karakteristiku zamišljamo u odnosu prema nečemu karakteriziranom. Kad je čin karakterizacije<sup>5</sup> na taj način odnosan<sup>6</sup>, što je netrajnost ili obustava bez nekog entiteta koji je time karakteriziran? Stoga se ne-egzistencija mora zamisliti zajedno sa svojim suprotnjakom<sup>7</sup>. Ako je, dakle, *nirvāna* ne-biće, kako bi onda mogla biti apsolutna<sup>8</sup> *nirvāna*?

Taj se argument može uobličiti na slijedeći način:

Teza: *Nirvāna* može biti ne-biće jedino u odnosu prema nekom pozitivnom suprotnjaku.

Razlog: Zato jer je ne-biće.

Primjer: Kao što je uništenje vrča odnosno prema tom vrču.

Kako bi se to još bolje razjasnilo, dodano je:

Zasigurno, apsolutno ne-biće

Nigdje se ne može naći.

Postavlja se primjedba. Ako se doista smatra da je apsolutno ne-biće nemoguće, onda na primjer, negacija sina neplodne žene također mora biti u odnosu<sup>9</sup> prema pozitivnom suprotnjaku u obliku stvarnoga sina neplodne žene.

Odgovor. Tko je postavio da je sin neplodne žene, itd., ne-biće? Upravo je suprotno rečeno gore<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> *Prajñapyate.*

<sup>2</sup> *Bhāvam upādāya.*

<sup>3</sup> *Prajñapyate.*

<sup>4</sup> *Āśritya.*

<sup>5</sup> *Lakṣya-lakṣana-pravrtti.*

<sup>6</sup> *Paraspara-apekṣika.*

<sup>7</sup> *Upādāya.*

<sup>8</sup> *Anupādāya.*

<sup>9</sup> *Upādāya abhāvah.*

<sup>10</sup> XV.5.

Ako nešto nije postavljeno kao biće,  
Ne može biti postavljeno niti kao ne-biće;  
Što ljudi nazivaju ne-bićem,  
Nije ništa drugo nego promjena u biću.

Tako sin neplodne žene nije uistinu ne-biće, negacija kao nešto stvarno. Doista je rečeno:

Prazan prostor, rogovi magaraca,  
Sinovi neplodnih žena,  
o njima se govori kao o ne-bićima.  
Isto se odnosi i na sva zamišljiva bića<sup>1</sup>.

No to valja razumjeti kao puko nijekanje mogućnosti da ih se zamišlja stvarnima, a ne da ih se shvaća kao negaciju, jer pozitivni parovnjaci prema kojima bi se mogli odnositi, ne postoje. "Sin neplodne žene" – puke su riječi. One ne odgovaraju nikakvoj stvarnosti koja bi se mogla spoznati, koja bi mogla biti bilo biće, bilo ne-biće. Kako bi se stvar čija se zbiljska stvarnost nikada nije iskusila mogla zamisliti bilo kao postojeća, bilo kao nepostojeća?<sup>2</sup> Stoga, valja imati na umu da sin neplodne žene nije stvarna negacija. Tako je pokazano da ne može biti ne-bića bez pozitivnog suprotnjaka.<sup>3</sup>

## V. NIRVĀNA JE OVAJ SVIJET MOTREN SUB SPECIE AETERNITATIS

Sada se pita, ako *nirvāna* nije ni biće nit ne-biće, što je onda? Mi odgovaramo. Božanske su Buddhete o tome rekle slijedeće:

IX. Usklađene su ovdje i uzrokovane<sup>4</sup> zasebne stvari,  
Ovaj svijet nazivamo fenomenalnim.

<sup>1</sup> *bhāveṣu-kalpanā*.

<sup>2</sup> Buddhistička je logika postavila veoma detaljnu i cjelovitu teoriju negacije gdje se pokušalo pokazati da je svaki negativni sud utemeljen na negativnom iskustvu, na vjerojatnoj zamjedbi koja se nije dogodila (*anupalabdhi*). Ona se, stoga, uvijek odnosi na neki pozitivni *substratum*; usp. *Nyāyabindu*, II.26ff.

<sup>3</sup> *Anupādāya*, ta vrsta *upādāne* je u *sustavu nyāye* nazvana *pratiyogin*. Taj realistički sustav dopušta apsolutnu ne-egzistenciju (*anyonya-abhāva*).

<sup>4</sup> S njihovog buddhističkog motrišta termini *pratītya*, "koji je odnosan prema uzroku" i *upādāya*, "koji je odnosan prema *substratumu*", jesu ekvivalentni. Realistički sustav *vaiśeṣike* zamišlja da je *substratum* (*upādāna*) uzrok (*samavāyī-kāraṇa*) koji

Ali isto se on naziva i *nirvānom*,  
Kada se motri bez uzrokovanja, bez usklađivanja.

Fenomenalni svijet je svijet životne strke, dolaska i odlaska života, ulančanosti rađanja i umiranja. Fenomenalni svijet se zamišlja kao postojeći u smislu da su njegovi zasebni entiteti ovisni o čitavom nizu uzroka i uvjeta<sup>1</sup>; ti su entiteti relativno stvarni kao primjerice što je nešto dugačko stvarno jedino ukoliko postoji nešto kratko s kojim se uspoređuje. Ponekad ih se zamišlja kao do su proizvedeni putem uzroka primjerice, pretpostavlja se da je vatru proizvela lampa, mladica se zamišlja kao proizvod sjemena, itd. No u svakom slučaju, bilo da ga se zamišlja kao uvjetovano usklađenog ili proizvedenog putem uzroka, kada se obustavi tok rođenja i smrti, kada više ne postoje ni odnosi ni kauzalitet, taj isti svijet, sada vječan i nepokretan, tada se naziva *nirvānom*.<sup>2</sup> Puka obustava aspekta ne može se smatrati ni kao biće ni kao ne-biće. Tako *nirvāna* nije ni biće ni ne-biće.

Moguće je i drugo tumačenje toga aforizma. On bi u tom slučaju stavljao do znanja da je način *hīnayānskog* shvaćanja *nirvāne* zapravo isti, premda njezini sljedbenici tvrde da je njihova *nirvāna* biće.

stvarno dovodi do nastanka (*ārambhaka*) učinka. U *hīnayāni* se niječe stvarna egzistencija trajnoga *substratuma* nekog predmeta ili supstancije, te je umjesto trajnosti predmeta postavljena teorija o neprekidnom nizu trenutanih bljeskova bez ikakvog *substratuma* u podlozi. Svaki prethodni pokret je *substratum* (*upādāna-bhūta*) svakog slijedećeg. Uzrok i učinak su tako ovdje korelativni termini, kao što je dugo u korelaciji s kratkim (*dirgha-hrasva-vat*). Uzrokovanje je zamijenjeno usklađivanjem, a uzroci su pretvoreni u "koordinate". Nāgārjuna ovdje kaže da bilo da zajedno s *vaiśeṣikom* uzrokovanje zamišljamo kao proizvođenje jedne stvari putem druge (*pratītya*), ili da zajedno s *hīnayānom* zamišljamo puko usklađivanje (*upādāya*), u svakom slučaju postoji cjelina u koju su ti uzroci i "koordinate" uronjeni. Inače se *pratītya*, kao dio termina *pratītya-samutpāda*, odnosi i na uzrokovanje u smislu usklađivanja. Tada je ona istoznačna s *upādāyom*, no ovdje su oba termina suprotstavljena s posebno gledišta.

<sup>1</sup> *Hetu-pratyaya-sāmagrī*. Budući da među *hetue* moramo uključiti *kāraṇa-hetu*; stanje cijeloga univerzuma s obzirom na dani trenutak uključeno je u cjelinu njegovih uzroka i uvjeta.

<sup>2</sup> Dosl., str. 529.5–7.: "U svakom slučaju, bilo da ga se zamišlja (*prajñapyate*) kao usklađenog (*upādāya*) ili proizvedenog u smislu uzrokovanog (*pratītya*), u svakom se slučaju ne-djelovanje (*apravrtti*) toga trajanja toka rođenja i smrti, bilo kao ne-uzrokovano ili kao ne-usklađeno, naziva *nirvānom*." Ne-djelovanje ili obustava zamišljene tvorbe (*prajñapti=kalpanā*) nije ništa drugo nego promjena aspekta. *Nirvāna* je tako univerzum *sub specie aeternitatis*.

Oni doista poput sljedbenika *sarvāstivāde* drže da u univerzumu uopće ne postoji nikakav središnji princip<sup>1</sup>, da se svjetski tok sastoji od evolucije<sup>2</sup> usklađenih sila<sup>3</sup>. Oni smatraju da se ovaj svijet u kojemu se svako trenutačno pojavljivanje i svako uništenje pokorava kauzalnom zakonu<sup>4</sup>, kada ti kauzalni zakoni prestanu djelovati<sup>5</sup>, kad se sve sile iscrpe<sup>6</sup> – taj se svijet tada naziva *nirvānom*<sup>7</sup>.

Ili oni (poput škole *vātsīputrīye*) drže da postoji takav središnji princip, nazvan “osobom”<sup>8</sup> koji prelazi iz jedne egzistencije u drugu. On izmiče odredbi.<sup>9</sup> Taj princip nije ni vječni duh *brahmana*, niti je trenutačan<sup>10</sup> poput sila u koje vjeruju buddhisti. Fenomenalni se život zbiva kroz neprekidnu promjenu<sup>11</sup>; on je u svakom trenutku ovisan o promjenjivom *substratumu*<sup>12</sup> elemenata. Kao takav je podložan kauzalnim zakonima<sup>13</sup>.

Sam taj princip koji se zbiva na temelju promjenjivih elemenata<sup>14</sup>, kada mu dođe vrijeme<sup>15</sup> da više ne prihvati nikakav novi *substra-*

<sup>1</sup> Princip *anātman* je ekvivalentan *samskārah samsāranti*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 25.52, itd.

<sup>2</sup> *Samsāranti*.

<sup>3</sup> *Sam-skārāh=sambhūya-kārinah*. Bilo bi neispravno pretpostaviti da je mišljena jedino *samskārankandha*, iako je prvo pomišljena glavna *samskāra*, *karman* ili *cetanā*, *êlan vital*, biotička sila koja uređuje usklađivanje svih drugih elemenata. No *vedanā* i *samjñā* su *samskāre*, a *vijñāna* i *rūpa* su, u skladu s pravilima dvanaestoročlane sheme *pratītya-samutpāde*, uvijek uključene u svaki život. Iz cijeloga toga odjeljka posve jasno izlazi da je buddhistička koncepcija *samskāre* i *samskratve* zapravo drugo ime za *pratītya-samutpannatvu*; usp. *ibid.*, str. 28.

<sup>4</sup> *Pratītya pratītya ya utpādaś ca*.

<sup>5</sup> *Apratītya*.

<sup>6</sup> *Apravartamānāh*.

<sup>7</sup> Ta posvemašnja beživotnost koja ponekad predstavlja sliku svijeta u kojoj su sve sile pogašene, u određenoj nas mjeri podsjeća na konačno stanje svemira kako ga predstavlja moderna znanost u skladu sa zakonom entropije.

<sup>8</sup> *Pudgala*.

<sup>9</sup> *Avācyā*.

<sup>10</sup> *Anītya*.

<sup>11</sup> *Ājavamjavibhāva*.

<sup>12</sup> *Tad tad upādānam āśrītya*.

<sup>13</sup> *Upādāya pravartate=pratītya pravartate*, on se dakle potčinjava zakonima kauzaliteta ili usklađivanja. Teoriju *vātsīputrīya* o osobi (*pudgala*) koju oni ipak ne tretiraju kao stvarnost (*dharma*) ili duh (*ātman*), detaljno je izložio Vasubandhu, *Ab. Kośa*. XI.

<sup>14</sup> *Upādāya pravartamānāh*.

<sup>15</sup> *Idānim*.

*tum*<sup>1</sup>, te mu daljni razvoj stoga biva obustavljen<sup>2</sup>, kaže se za njega da je ušao u *nirvānu*.<sup>3</sup>

No, bilo da je riječ o usklađenim silama/energijama<sup>4</sup> ili o nekom središnjem principu poput “osobe”<sup>5</sup>, jasno je da se sama činjenica obustave njihovoga razvoja ne može okarakterizirati ni kao biće ni kao ne-biće.<sup>6</sup>

I dalje:

X. Buddha je objavio da se

I biće i ne-biće trebaju odbaciti.

Ni bićem niti ne-bićem

*Nirvāna* se, stoga, ne može smatrati.

O tome je u kanonskom spisu rečeno: “O braćo, oni koji žude za bjezgom iz ove fenomenalne egzistencije u neku novu vrst egzistencije<sup>7</sup> ili u poništenje<sup>8</sup> ne posjeduju istinsko znanje.” Valja se odvratiti od obojega – i od žudnje za vječnim životom i od žudnje za vječnom smrću. A ta je *nirvāna* jedina stvar za koju je Buddha rekao da se od nje ne treba odvracati. Naprotiv, on je rekao da je ona jedina stvar za kojom valja žuditi<sup>9</sup>. Ali kad bi *nirvāna* bila vječna egzistencija<sup>10</sup> ili vječna smrt<sup>11</sup>, onda bi se i od nje valjalo odvratiti. Od nje se, međutim, ne treba odvracati.

Ni kao biće, ni kao ne-biće,

*Nirvānu* stoga ne treba zamišljati.

<sup>1</sup> *Anupādāya*.

<sup>2</sup> *Apravartamānāh*.

<sup>3</sup> Dosl., str. 529.9–530.2.: “Inače, oni koji imaju načelo da se sile (*samskārah*) sele, za njih se kaže da je u svakom-slučaju-usklađeno-nastajanje i uništenje *nirvāna*, kada se odvija bez usklađivanja. Ali za one prema kojima se osoba (*pudgala*) seli, za njih ta osoba, bijući neodredljiva u pogledu vječnosti i ne-vječnosti, posjeduje dolaženje i odlazanje (nastanak i nestanak, op.p.) kada počiva na različitim *substratima*; ona se tada zbiva na temelju *substratuma*; ta se (osoba) kada se zbiva na temelju različitih *substratuma* sada naziva *nirvāna* kada se više ne zbiva na temelju *substratuma*.”

<sup>4</sup> *Samskārah*.

<sup>5</sup> *Pudgala*.

<sup>6</sup> To je jasna odgovor onim sljedbenicima *hīnayāne* koji smatraju da je njihova *nirvāna* biće (*vastu-dharma*).

<sup>7</sup> *Bhava*.

<sup>8</sup> *Vibhava*.

<sup>9</sup> *Aprahātavya*.

<sup>10</sup> *Bhāva*.

<sup>11</sup> *Abhāva*.

VI. *NIRVĀNA* NIJE NI BIĆE-I-NE-BIĆE (*ENS-I-NON-ENS*)  
UZETI ZAJEDNO

Postoje neki sjedbenici *vaibhāṣike* koji pretpostavljaju postojanje dvostrukog karaktera *nirvāne*. Ona je ne-biće ukoliko je to mjesto u kojem su pogašeni zagađujući elementi i elementi egzistencije općenito. No po sebi, to beživotno mjesto je biće.<sup>1</sup> Autor sada pokušava pokazati da je takva dvostruka *nirvāna* nemoguća.

- XI. Ako bi *nirvāna* bila i biće i ne-biće,  
Onda bi i konačno oslobođenje bilo oboje,  
Stvarnost i ne-stvarnost zajedno;  
To nikad ne bi bilo moguće.

Kad bi *nirvāna* imala taj dvostruki karakter, naime, da je i biće i ne-biće, onda bi i konačno oslobođenje bilo oboje – i stvarnost i nestvarnost. Onda bi slijedilo da prisustvo<sup>2</sup> sila/energija<sup>3</sup> i njihovo iscrpljenje zajedno predstavljaju konačno oslobođenje. Međutim, konačno oslobođenje od fenomenalnog života i sila/energija fenomenalnog života ne može biti isto.<sup>4</sup> Stoga, kaže autor, to je nemoguće.

I dalje:

- XII. Ako bi *nirvāna* bila i biće i ne-biće,  
*Nirvāna* ne bi mogla biti neuzrokovana.  
Doista su i biće i ne-biće  
Jednako zavisni od uzrokovanja.

Kad bi *nirvāna* imala dvostruki karakter, karakter bića i ne-bića, onda bi bila ovisna, bila bi u odnosu prema cjelini svojih uzroka i uvjeta<sup>5</sup>, ne bi bila apsolutna<sup>6</sup>. Zašto? Zato jer su i biće i ne-biće uvjetova-

<sup>1</sup> To je *vaibhāṣika*no gledište o stvarnosti *nirvāne* s malom promjenom u njegovoj formulaciji.

<sup>2</sup> *Ātma-lābha*.

<sup>3</sup> *Samskāra*.

<sup>4</sup> Vjerojatno se ovdje aludira na *vaibhāṣika*nu teoriju o *dharmā-svabhāvi*. Prema toj teoriji određeni beživotni preostatak *samskāra* ostaje u *nirvāni*, no njihovo je očitovanje (*dharmā-lakṣana*) zauvijek obustavljeno. Tada bismo u *nirvāni* imali *samskāre* koje nekako i postoje i ne-postoje u isto vrijeme; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 42–95.

<sup>5</sup> *Hetu-pratyaya-sāmagrī upādāya*.

<sup>6</sup> *Anupādāya-sat=paramārthasat*.

ni<sup>1</sup>. S obzirom da je biće suprotnjak<sup>2</sup> ne-biću i obratno, ne-biće suprotnjak biću, i biće i ne-biće<sup>3</sup> su nužno ovisne egzistencije. Oni nisu apsolutni<sup>4</sup>. Kad *nirvāna* ne bi bila apsolutna onda bi dijelom bila biće, a dijelom ne-biće. Ali tomu nije tako. Stoga je to nemoguće.

I dalje:

- XIII. Kako bi *nirvāna* mogla predstavljati  
Biće i ne-biće zajedno?  
*Nirvāna* je doista neuzrokovana<sup>5</sup>,  
A biće i ne-biće su proizvedeni predmeti<sup>6</sup>.

Biće je uzrokovano zato jer je proizvedeno djelovanjem cjeline svojih uzroka i uvjeta<sup>7</sup>. Ne-biće je isto tako uzrokovano<sup>8</sup> budući da (1) ono nastaje kao suprotnjak<sup>9</sup> biću, (2) jer je u kanonskom spisu objavljeno da su opadanje i smrt posljedice rođenja.<sup>10</sup> Kad bi *nirvāna* tako bila biće ili ne-biće, ne bi bila neuzrokovana, pa bi nužno bila uzrokovana. Nije, međutim, prihvatljivo da bi ona bila uzrokovana. Stoga *nirvāna* ne može biti oboje – biće i ne-biće uzeti zajedno.

Neka bude tako. Neka *nirvāna* ne bude biće i ne-biće uzeti zajedno. Možda bi ona mogla biti mjesto gdje se biće i ne-biće susreću. No ni to nije moguće. Zašto?

Jer:

- XIV. Kako *nirvāna* može predstavljati  
(Mjesto bića i ne-bića zajedno –  
poput svjetla i tame na jednom mjestu)  
Oni ne mogu istovremeno biti prisutni.

<sup>1</sup> *Upādāya=pratītya=sāpekṣika=śūnya*.

<sup>2</sup> *Upādāya=sāpekṣika=sapratīyogitāka*.

<sup>3</sup> Čitati *bhāvaś cābhāvaśca*.

<sup>4</sup> *Anupādāya-sat=paramārthasat*.

<sup>5</sup> *Asamskrta=na krtam*.

<sup>6</sup> *Samskrta=krtaka*.

<sup>7</sup> *Hetu-pratyaya-sāmagrī-sambhūta*.

<sup>8</sup> *Samskrta*.

<sup>9</sup> *Pratītya=upādāya=pratīyogin*.

<sup>10</sup> Elementarnoj je izjavi o tome da je ne-egzistencija ovisna o prethodnoj egzistenciji ovdje dano kanonsko svjedočanstvo zato jer ona odgovara dvama posljednjim članovima dvanaesteročlanog niza *pratītya-samutpāde* prema kojima smrt slijedi po rođenju.



Budući da su biće i ne-biće međusobno nespojivi, oni nikako ne mogu supostojati na istome mjestu, u *nirvāni*. Stoga je rečeno:

Kako *nirvāna* može predstavljati  
Mjesto bića i ne-bića zajedno?

Upitna oznaka pokazuje da je i takvo što također nemoguće.

VII. *NIRVĀNA* NIJE NI NEGACIJA OBA – BIĆA I NE-BIĆA  
(*ENSA* I *NON-ENSA*) UZETIH ZAJEDNO

Autor sada nastavlja s ispitivanjem četvrtoga dijela ove *quadrilemme*, te ukazuje na neskladnost koja proizlazi iz pretpostavke da je *nirvāna* negacija bića i ne-bića uzetih zajedno. On kaže:

XV. Ako je doista jasno,

Što biće znači, a što ne-biće,

Onda možemo razumjeti učenje

Naime, da *nirvāna* nije ni biće niti ne-biće.

Sud<sup>1</sup> da *nirvāna* nije biće bio bi moguć kad bi znali da postoji stvarno biće; onda bi *nirvāna* bila određena njegovom negacijom. Ako znamo da postoji stvarno ne-biće, onda bi njegovom negacijom također shvatili što taj sud znači, naime, da *nirvāna* nije biće. Ali budući da mi ne znamo ni što je biće ni što je ne-biće zapravo, ne možemo onda razumjeti ni njihovu negaciju.<sup>2</sup> Stoga se ni taj negativan rezultat do kojega smo prispjeli, naime da *nirvāna* nije ni biće ni ne-biće, ne može prihvatiti kao logički dosljedan<sup>3</sup>. I ta se mogućnost, dakle, mora odbaciti.

<sup>1</sup> *Kalpanā=yojanā*.

<sup>2</sup> Iz ovoga i slijedećeg aforizma slijedi da četvrti dio *quadrilemme*, naime, da *nirvāna* nije ni biće ni ne-biće, predstavlja rješenje koje zagovara *madhyamaka*. Doista, budući da su biće u aforizmu IV i ne-biće u aforizmu VIII shvaćeni empirijski u smislu da su prilagođeni kauzalnim zakonima, očito je da transcendentalna ili apsolutna egzistencija koja je suprotstavljena i biću i ne-biću ne može biti ništa drugo nego njihova istovremena negacija. Budući da se takva vrsta stvarnosti ne može izraziti našim jezikom, ona je *anirvācya*, četrvti je dio *quadrilemme* također odbačen, ali na način koji je posve drugačiji od onoga koji je upotrijebljen kod pobijanja prva tri dijela *quadrilemme*. To naročito postaje jasno iz komentara na šesti aforizam. Gore je to eksplicitno navedeno, pod aforizmom IX, gdje se kaže da ni prema *hīnayānskoj* ni prema *mahāyānskoj* koncepciji *nirvāna* nije ni biće ni ne-biće zato jer je ona transcendentalna i neizraziva u govoru ljudskoga jezika.

<sup>3</sup> *Nopapadyate*.

I štoviše,

XVI. Ako *nirvāna* nije ni biće ni ne-biće,

Nitko doista ne može razumjeti

To učenje koje proglašava istovremeno

I njihovu negaciju zajedno.

Ako se zamišlja<sup>1</sup> da ta *nirvāna* nema ni bit ne-bića niti ima bit bića, koji bi čovjek to mogao razumjeti? Tko doista može razumjeti, tko to može dokučiti, tko je objavio učenje po kojemu *nirvāna* predstavlja takvu dvostruku negaciju? Ali ako ne postoji nitko u ovome svijetu tko bi to razumio, možda postoji netko u *nirvāni* koji je u stanju to shvatiti<sup>2</sup>? Ili je i to nemoguće? Ako to prihvatite, morat ćete prihvatiti i egzistenciju nekog vječnog duha<sup>3</sup> u *nirvāni*. Ali takvo što vi ne prihvaćate zato jer ne dopuštate egzistenciju duha/duše ili svijesti bez *substratuma*<sup>4</sup> koja bi bila neovisna od kauzalnih zakona.

Ali ako nitko ne postoji u svijetu *nirvāne*, ako je *nirvāna* posve neosobna, tko je onda taj koji će shvatiti da doista postoji tako opisana *nirvāna*? Ako se odgovori – spoznat će ju oni koji ostaju u fenomenalnom svijetu<sup>5</sup> – mi ćemo pitati hoće li ju spoznati empirijski<sup>6</sup> ili metafizički<sup>7</sup>? Ako zamišljate da će *nirvānu* spoznati empirijski, to je nemogu-

<sup>1</sup> *Kalpyate*.

<sup>2</sup> *Pratipattā*.

<sup>3</sup> *Ātman*.

<sup>4</sup> *Nirupādāna=asamskrta=paramārthasat*.

<sup>5</sup> *Samsārāvasthitāh=prthagjanā āryāś ca*.

<sup>6</sup> *Vijñānena*.

<sup>7</sup> *Jñānena*. *Vijñāna* kao *vijñāna-skandha* u *hīnayāni* je suprotstavljena *samjñi*. Prva označava čisti osjet, čak i nešto osnovnije, potencijalni osjet, budući da je osjet *sparsā*. *Samjñā*, kako smo vidjeli gore, može se zamijeniti *jñānom*. Onda imamo suprotnost između *vijñāne* i *jñāne*. Prva označava nerazvijenu, a druga razvijenu spoznaju. Odnos između ta dva termina ovdje je do određene mjere sličan onome u *Bhagavadgīti*, dok rane *upanišade* među njima ne prave razliku; usp. *Brhadāraṇyaka upanišad*, 3.9.28, *Taittīriya upanišad*, 2.5.1., 3.5.1., *Katha upanišad*, 3–13, *Taittīriya upanišad*, 2.1.1. U buddhizmu, međutim, *vijñāna* nije empirijska spoznaja, nego osjet, a *jñāna*, kako je posve jasno iz konteksta, označava transcendentalno ili apsolutno znanje, *sarva-prapañca-añāna*. Ovu vrst *jñāne* Tibetanci obično ne prevode svojim uobičajenim *ses-pa*, nego s *ye-ses*, to jest najviše znanje. *Vijñāna*, opet, u ovom kontekstu ne označava pu-ki osjet nego empirijsko znanje, znanje koje je utemeljeno na čistom osjetu.

će. Zašto? Zato jer empirijska svijest zahvaća zasebne predmete.<sup>1</sup> Ali *nirvāna* je cjelina. Ne postoje zasebni predmeti u *nirvāni*. Stoga, ponajprije, ona se ne može spoznati putem empirijske svijesti.

Ali ne može se ona spoznati niti transcendentalnim znanjem<sup>2</sup>. Zašto? Zato što bi transcendentalno znanje trebalo biti znanje o sveopćoj relativnosti<sup>3</sup>. To je apsolutno znanje koje je u biti vječno, bespočetno<sup>4</sup>. Kako bi to znanje koje je po sebi neodredljivo<sup>5</sup> moglo postaviti određeni sud – “*nirvāna* je negacija i bića i ne-bića uzetih zajedno”? Doista, bit<sup>6</sup> apsolutnog znanja jest takva da ona izmiče svakom formuliranju<sup>7</sup>.

Stoga, učenje o tome da *nirvāna* nije ni ne-biće ni biće istovremeno nitko ne može shvatiti. Nitko to ne može shvatiti, nitko to ne može obuhvatiti, nitko to ne može izreći, pa je stoga to učenje logički nemoguće<sup>8</sup>.

### VIII. STVARNI BUDDHA, ŠTO JE TO?

Autor sada nastoji pokazati da jednako kao što su svi članovi *quadrilemme* neprimjenjivi na *nirvānu*, jednako su tako neprimjenjivi i na Buddhu koji ulazi u *nirvānu*. On kaže:

XVII. Što je Buddha nakon *nirvāne*?  
Postoji li on ili ne postoji,

<sup>1</sup> Odredba *nimittālabana* ili *nimittagrāhin*, ili *nimitta-udgrahanam* dana je *samjñi*, a ne *vijñāni* čija je odredba *prativijñaptih*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 16. Ali ta razlika je ovdje nebitna budući da su i *vijñāna* i *samjñā* jednako *nimitta-grāhin* kada se usporedi s transcendentalnim ili neposrednim znanjem apsoluta; *nimitta* ovdje ima značenje obilježja određenog predmeta, *nimitta-udgrahanam* označava apstrakciju ili sintezu.

<sup>2</sup> *Jñānena*.

<sup>3</sup> *Sūnyatā-ālabana*; očito se ovdje misli na apsolutnu stvarnost (*sāmvṛta-sūnyatā*) koja se nalazi u podlozi svijeta relativnosti (*sāmvṛti-sūnyatā*).

<sup>4</sup> *Anutpādam eva*, “posve bespočetno”, to je također i znanje o svijetu u kojemu ne postoji kauzalitet (*anutpāda*). To se znanje također naziva i sveznanje, *sarvajñātā=sarva-ākārājñātā=sūnyatā-jñānam=prajñā pāramitā*.

<sup>5</sup> *Avidyamāna-svarūpa*, to jest njegov karakter, *svarūpa*, ne može se naći unutar naših ljudskih vrsta znanja.

<sup>6</sup> *Rūpa=svārūpya*.

<sup>7</sup> *Sarva-prapañca-atīta* (*prapañco vāk*; usp. M. vr., str. 373.9).

<sup>8</sup> *na yujyate=napadyate*.

Ili oboje ili ni jedno od toga?  
Nikada to nećemo shvatiti.

Doista, već je bilo rečeno<sup>1</sup>:

Onaj koji je čvrsto uvjeren  
Da je Buddha tijekom života postojao,  
Bit će uvjeren da nakon smrti  
Buddha ne može postojati.

Tako mi ne možemo zamisliti<sup>2</sup> što se dogodilo nakon posvemašnjeg ugasnuća<sup>3</sup> Buddhē, da li on tada i dalje postoji ili da li je prestao postojati nakon što je ušao u *nirvānu*? Budući da ni jedna od tih mogućnosti nije zamišljiva, ne mogu obje biti istinite istovremeno, pa stoga nije zamišljiva niti njihova negacija.

Nisu samo nezamišljive sve te četiri mogućnosti s obzirom na Buddhu nakon njegovog odlaska, nego je jednako nezamišljiva i njegova stvarna egzistencija prije *nirvāne*.

XVIII. Što je Buddha onda za vrijeme života?  
Postoji li on ili ne postoji,  
Ili oboje ili ni jedno od toga?  
Nikada to nećemo shvatiti.

To je onkraj našega razumijevanja, onkraj naših pojmova. To se je pokazalo u poglavlju posvećenom ispitivanju buddhinstva.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Prevedeno prema verziji u XXII 13.

<sup>2</sup> *Nohyate=na kalpyate*.

<sup>3</sup> *Nirodha*.

<sup>4</sup> Poglavlje XXII. To poglavlje započinje tvrdnjom kako Buddha nije sadržan ni u elementima (*skandha*) osobe, niti je on nešto odvojeno od njih (XX 1–2). To je stara formula *vātsīputrīya*, a vjerojatno i svih drugih ranih škola koje su zastupale ideju o nadnaravnome Buddhi. Kad bi se Buddha sastojao od elemenata (*skandha*), on bi bio *anātman* (XX 3). U vezi s tim Candrakīrti primjećuje kako je termin *ātman* u tom kontekstu sinonim za supstanciju, stvarnu, neovisnu ili apsolutnu supstanciju (*ātmaśabdo 'yam svabhāva-śabda-paryāyah*). Kada ne bi imao egzistenciju po sebi samom, ne bi mogao biti Buddha budući da Buddha znači imati egzistenciju po samome sebi, *tathāgata* – koji postoji u stvarnosti, u apsolutnoj stvarnosti. On se tada karakterizira kao *sūnya* i *niṣ-prapañca*, neizraziv. Oni koji bi na njega pokušali primijeniti pojmovnu odredbu (*prapañcayanti*) ne bi ga mogli motriti putem mističke intuicije (*na paśyanti tathāgatam*, XX 20). Stvarnost ili supstancijalnost (*svabhāva*) stvarnoga Buddhē (*tathāgata*) jednaka je stvarnoj supstanciji svijeta (*tathāgato yatsvabhāvas*

## IX. KONAČNI IDENTITET FENOMENALNOG I APSOLUTNOG

Upravo zbog toga, budući su oba jednako neshvatljiva:

XIX. Uopće ne postoji razlika  
Između *nirvāne* i *samsāre*,  
Uopće ne postoji razlika  
Između *samsāre* i *nirvāne*.

Budući da je nemoguće zamisliti stvarnog Buddhu koji živi u ovome svijetu, a niti takvo što zaniijekati, i budući da je jednako tako nemoguće zamisliti stvarnoga Buddhu nakon što je postigao *nirvānu*, a niti takvo što pobiti, upravo zbog toga uopće nema nikakve razlike između fenomenalnog svijeta i apsoluta. Pri analizi se oni pokazuju da su po svojoj biti<sup>1</sup> posve isti. Upravo zbog toga sada možemo razumjeti Buddhine riječi kada je rekao: “O, braćo, ovaj fenomenalni svijet<sup>2</sup> koji se sastoji od rođenja, opadanja i smrti, nema donje granice.” To je upravo stoga jer ne postoji razlika između fenomenalnog i apsolutnog. Doista:

XX. Ono što ograničava *nirvānu*  
Isto ograničava i *samsāru*.  
Među njima ne možemo naći  
Ni najslabašnju sjenu razlike.

*tatsvabhāvam idam jagat*). I jednako kao što je fenomenalni svijet nestvaran (*nihsva-bhāva*), u istom je stupnju nestvaran i osobni Buddha (XXVII 16). Candrakīrti dodaje da je nestvarnost relativizma fenomenalnog svijeta postavljena u prvom poglavlju toga djela. Tako je jasno da se Buddha u panteističkom svjetlu motri kao *deus sive substantia*. To je strogo monističko stajalište konzekventnog mahāyānizma. Konceptija je Buddhine ovdje posve ista kao i konceptija boga (*īśvare*) u Samkarinom sustavu *advāite*. Škola *yogācāra* ovdje, kao i u nekim drugim točkama, odudara od strogog mahāyānizma. Jednako kao što je utemeljila četiri vrste *nirvāne* umjesto prijašnje tri, škola je isto tako utemeljila i četiri vrste Buddha ili četiri tijela Buddhina i četiri vrste apsolutnoga znanja (*bodhi*). Ovdje se Buddha, koji boravi u “altruističkoj” (*ap-ratiśthīta*) *nirvāni* pojavljuje kao stvarni bog, utjelovljena mudrost i znanje. Njegov duh nije ona jedinstvena supstancija, neizdiferencirana na subjekt i objekt, koja predstavlja bit *dharmā-kāye* ili *tathate*, nego je on živi i uživljavajući duh koji razlikuje subjekt, objekt i druge zasebne stvari svijeta mnoštva putem *pratyavekṣana-jñāne*. Tvorbe rane škole *yogācāra* u pogledu *nirvāne*, Buddhine i *bodhija* izrazito su umjetne i očito su rezultat kompromisa između strogoga monizma i teističkih tendencija škole; usp. Vinītadevin komentar na zaključne dijelove (B. B.) gdje se on izgleda ne slaže s Dharmakīrtijem; usp. također J. Masuda, op.cit., str. 57.

<sup>1</sup> *Rūpa=svarūpa*.

<sup>2</sup> *Samsāra*.

Tom je fenomenalnom svijetu, koji je po svojoj istinskoj biti upravo apsolut<sup>1</sup>, nemoguće zamisliti kraj ili početak.

## X. ANTINOMIJE

Ali ne samo to. Iz istoga su razloga nerazriješive i antinomije koje je postavio Buddha.

XXI. Nerješiva su antinomička gledišta  
U pogledu toga što postoji onkraj *nirvāne*,  
U pogledu toga što predstavlja kraj svijeta,  
U pogledu njegova početka.<sup>2</sup>

Sve su teorije o tim pitanjima nekonzistentne<sup>3</sup> (antinomije). Budući da su fenomenalni svijet i apsolut prirodno uronjeni u utihnulost<sup>4</sup> jedinstva cjeline.

Četiri su teorije obuhvaćene nagovještajem<sup>5</sup> sadržanim u riječima “nakon *nirvāne*”, naime, (1) Buddha postoji nakon smrti, (2) nakon smrti Buddha ne postoji, (3) nakon smrti Buddha postoji i ne postoji istovremeno, (4) nakon smrti Buddha niti postoji niti ne postoji. Te četiri teorije postoje u pogledu *nirvāne*.

Teorije u pogledu kraja svijeta jesu slijedeće: (1) svijet ima granicu, (2) svijet nema granicu, (3) svijet ima i nema granicu, (4) svijet niti ima niti nema granicu. To su četiri postojeće teorije o gornjoj granici, to jest o kraju svijeta.

Kako nismo u stanju ništa znati o našem budućem životu ili o budućnosti svijeta, mi zamišljamo da će se život svijeta obustaviti. Ta teorija postavlja granicu svijetu živoga. Slično, teorija da svijet živoga neće nikada imati kraj proizvod je očekivanja budućega života. Oni koji ga djelomično očekuju i djelomično ne očekuju, zagovaraju dvostruku te-

<sup>1</sup> *Nirvāna*.

<sup>2</sup> Dosl., str. 536.1–2.: “Gledišta (*drśtayah*) onkraj konačnog ugasnuća (*nirodha*) – ‘kraj, itd.’, ‘vječan, itd.’, usmjerena su prema *nirvāni*; gornja granica i donja granica.”

<sup>3</sup> *Nopapadyante*.

<sup>4</sup> *Prakṛti-śāntatvāt*.

<sup>5</sup> *Upalakṣana*.

oriju. Oni koji niječu i jedno i drugo zagovaraju teoriju da svjetski tok niti ima niti nema granicu.

U pogledu početka svijeta, postoje isto tako četiri teorije: (1) on je vječan, to jest on nema početak, (2) on ima početak, (3) on istovremeno i ima i nema početak, (4) on niti ima niti nema početak.

Teorija o tome da svijet nema početak<sup>1</sup> utemeljena je na gledištu da smo mi, kao i svijet živoga, prije već postojali. Suprotno gledište vodi do teorije o svijetu koji ima svoj početak. Oni koji istovremeno jesu i nisu uvjereni u to zagovarati će teoriju o tome da je svijet jednako tako i vječan i ne-vječan. Oni koji nisu ni uvjereni ni razuvjereni, zagovarati će teoriju o tome da svijet nije ni vječan niti ne-vječan.

Kako razriješiti<sup>2</sup> ove antinomije<sup>3</sup>? Kada bi svaki od tih atributa<sup>4</sup> putem kojih je svijet obilježen kao konačan, beskonačan, itd., posjedovao apsolutnu stvarnost po sebi<sup>5</sup>, onda bismo razumjeli što znači njegova afirmacija ili negacija<sup>6</sup>. Ali budući da smo pokazali da ne postoji razlika između fenomenalnog svijeta spravljenog prema tim idejama i apsoluta<sup>7</sup> koji mu leži u podlozi, onda ni jedan od tih atributa ne posjeduje konačnu stvarnost; doista:

XXII. Budući da je sve relativno<sup>8</sup>, mi ne znamo  
Što je konačno, a što beskonačno,  
Što znači konačno i beskonačno istovremeno,  
Što znači negacija jednoga i drugog?<sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Śāśvata* ovdje znači, kako se pokazuje iz konteksta, vječan u smislu bespočetan.

<sup>2</sup> *Katham yujyante*.

<sup>3</sup> *Drṣṭayah=avyākṛta-vastūni*.

<sup>4</sup> *Padārtha=artha=dharma* znači "bilo koji predmet", "sve", ona ovdje sadrži aluziju na slijedeću *śūnyeṣu sarvadharmeṣu*, no ovdje se posebno cilja na predikate konačnosti, beskonačnosti, identiteta, drugosti, itd.; to su također *dharmae*.

<sup>5</sup> *Kaścit svabhāvah*.

<sup>6</sup> *Bhāvābhāva-kalpanā=bhāvābhāva-yojanā*; *kalpanā* u ovom kontekstu znači isto što i naš sud.

<sup>7</sup> Dosl., str. 537.1–2.: "Kako su moguća ta gledišta? Kad bi nešto posjedovalo neku vlastitu supstanciju, usklađujući ju s egzistencijom i ne-egzistencijom, ta bi gledišta onda bila moguća."

<sup>8</sup> Ovaj se identitet očito valja razumjeti u smislu da je jedinstvo apsoluta stvarnost koja se nalazi iza pričina mnoštva.

<sup>9</sup> *Śūnya*.

XXIII. Što je identitet, a što je različitost?<sup>1</sup>,  
Što je vječnost, što je ne-vječnost,  
Što znače vječnost i ne-vječnost zajedno?<sup>2</sup>  
Što znači negacija jednog i drugog?

Tih četrnaest točaka koje je Buddha proglasio nerazrješivim, nikada se neće moći razriješiti<sup>3</sup> zato jer ne znamo što je stvarnost po sebi.<sup>4</sup> Ali oni koji zamišljaju neku vrst apsolutne stvarnosti<sup>5</sup> pa, bilo da ju pobijaju ili zagovaraju<sup>6</sup>, postavljaju te dogmatske teorije, takvi stoje pod utjecajem raznih predrasuda<sup>7</sup>. One ih priječe da stupe na ispravan put koji vodi do grada *nirvāne*, i vežu ih uz jade fenomenalne egzistencije. To treba znati.

## XI. ZAKLJUČAK

Postavlja se primjedba. Ako je tomu tako, neće li onda biti nemoguće pretpostaviti da je *nirvānu* pobio Buddha? Neće li to učenje biti posve besmisleno, to učenje koje postavlja odgovarajući protulijek za svaku vrst svjetskog zbivanja kako bi osposobilo čovječanstvo da dosegne *nirvānu*? Nju je utemeljio Buddha koji je promatrao beskonačnu vojsku živih bića u njihovim svjetskim poslovima, koji nepogrešivo poznaje stvarne namjere svijeta, koji se je posve predao osjećaju velike suću-

<sup>1</sup> To se odnosi na pitanje o identitetu između ega i tijela; obično se formulira kao dilema, dok su antinomije u pogledu kraja i početka egzistencije, kao i pitanje o egzistenciji nakon *nirvāne* formulirani u uobičajenoj indijskoj metodi *quadrilemme*. Tako se došlo do posvećenog tradicionalnog broja od 14 nerješivih točaka (*avyākṛta-vastūni*) u pogledu četiriju antinomija. U XXVII 4ff pitanje osobnoga identiteta između sadašnjega ega, prošlog i budućeg, detaljno je ispitano uz konačni rezultat da ne postoji ni identitet ni drugost.

<sup>2</sup> Ili "bez početka", *śāśvata*.

<sup>3</sup> *Naiva yujyante*.

<sup>4</sup> *Asati bhāva-svarūpe*, dosl. "zato jer to nisu stvari koje postoje po samima sebi". Ovdje iznova moramo istaknuti znakovitu analogiju između indijske i europske filozofije s obzirom na učenje o antinomijama i njihovom rješenju. Kant je smatrao kako se "ta pitanja prirodno nameću ljudskom umu i on se neizbježno s njima mora susresti", a objašnjenje je tražio u činjenici da predmeti fenomenalnoga svijeta nisu "stvari po sebi samima"; usp. *Kritika čistog uma* (prev. Max Müller), str. 400.

<sup>5</sup> *Bhāva-svarūpam adhyāropya*.

<sup>6</sup> *Tad-vigama-avigamatah*.

<sup>7</sup> *Abhiniviśate*.

ti, koji pazi na stanovnike svih triju područja egzistencije kako se samo sin jedinac pazi! Mi odgovaramo. Kritika bi bila na mjestu kada bi postojalo neko apsolutno stvarno<sup>1</sup> učenje ili kada bi postojala stvarna živa bića koja bi slijedila taj zakon ili kada bi postojao neki stvarni učitelj, božanski Buddha. Ali budući da u monističkom svijetu oni ne postoje, nas ne dotiče vaša optužba.

XXIV. Blaženstvo se sastoji od obustave svakog mišljenja,  
U poništenju/utišanosti svakoga mnoštva.  
Buddha nikada i nigdje nije propovijedao<sup>2</sup>  
Nikakvu (zasebnu) stvarnost.

Kako bi nas se onda gore upućena pokuda mogla uopće ticati! Naše je gledište<sup>3</sup> da *nirvāna* predstavlja utihnulost, to jest neprimjenjivost<sup>4</sup> svih mogućih različitih imena<sup>5</sup>, i ne-postojanje pojedinačnih predmeta<sup>6</sup>. Upravo se ta utihnulost, ukoliko je ona prirodna (genuina) utihnulost svijeta, naziva blaženstvom. Utihnulost mnoštva također je blaženstvo zbog obustave govora ili zbog obustave mišljenja. Ona je utihnulost zato jer time što zaustavlja sve zagađujuće djelatnike, svako rođenje<sup>7</sup> biva zaustavljeno. Ona je blaženstvo i zato jer iskorjenjujući sve zagađujuće sile, svi instinkti (i oblici mišljenja<sup>8</sup>) bivaju iskorjenjeni bez ostat-

<sup>1</sup> *Svabhāva-rūpa*.

<sup>2</sup> *Dharma* se ovdje upotrebljava u oba značenja; učenje o *dharmama*. Stvarni Buddha nije naučavao ni jednu od *hīnayānskih dharmi* (elementi egzistencije), budući da je na str. 539.1–2 rečeno kako stvarni Buddha nije naučavao ni o zagađujućem (*sāmkleśika*) elementu, to jest o neznanju i žudnji, a niti o pročišćavajućem (*vaiyavādānika*) elementu, to jest o *prajñi* i *samādhiju*, naime Buddha shvaćen kao *dharmakāya*, sam svijet. Očito se misli na cijelu grupu *dharmi* i na njihovu relativnost i nestvarnost s transcendentalnog stajališta. Ali budući da je *hīnayāna* pluralistička, to jest da obuhvaća učenje o elementima, *dharma* o *dharmama*, *dharmānudharma*, oba su značenja tako međusobno isprepletana da će se u mnogim kontekstima primjeniti oba. Na str. 537.13 očito se cilja na opće značenje.

<sup>3</sup> *Iha*.

<sup>4</sup> *Apravrtti*.

<sup>5</sup> *Prapañca, prapañco vāk*.

<sup>6</sup> *Nimitta*.

<sup>7</sup> *Janman*.

<sup>8</sup> *Vāsanā*, objašnjena kao *pūrvam jñānam*, ali shvaćena kao kozmička sila, transcendentalna obmana.

ka. Ona je blaženstvo i zato jer je zamiranjem svih predmeta znanja zamrlo i samo znanje.

Kada su božanske Buddhe ušle u blaženu *nirvānu* u kojoj je svako mnoštvo nestalo, bili su poput kraljevskih labudova koji lete nebom bez ikakve potpore<sup>1</sup>, i lebde uz vjetar kojeg stvaraju njihova dva krila<sup>2</sup>, vjetar nakupljenih vrlina<sup>3</sup> i vjetar nakupljene mudrosti<sup>4</sup>, ili lebde vjetrom prostora, onoga prostora koji je Praznina<sup>5</sup>.

Onda, po tom uznesenju, pošto su svi zasebni predmeti postali nerazlučivi<sup>6</sup>, Buddhe nisu propovijedale ni o zagađujućim elementima<sup>7</sup> života, ni o pročišćavajućim elementima<sup>8</sup>, ni u božanskim svjetovima, ni u svijetu ljudi, ni bogovima, niti ljudima. To treba znati.

Jednako je tako objavljeno u *Āryatathāgataguhyi* – “Noć kada je, o Śāntamati, Buddha postigao apsolutno prosvjetljenje, noć kada je trebao prijeći u konačnu *nirvānu*, tom prigodom Buddha nije izgovorio ni jedan jedini slog, nije govorio, ne govori, niti će govoriti. Ali budući da se svako živo biće, u skladu sa silinom njihova religioznog žara<sup>9</sup>, pojavljuje kao različita osoba<sup>10</sup> s različitim ciljevima<sup>11</sup>, ljudi zamišljaju<sup>12</sup> da je Buddha različitim prigodama propovijedao različita učenja. U posebnim im se prigodama pričinjalo – ‘ovaj nas Buddha poučava o ovoj temi<sup>13</sup>’, ‘mi slušamo njegovu pouku o ovoj temi’. Ali stvarni se Buddha<sup>14</sup> nikada ne upušta u misaone tvorbe, u misaone raščlambe, o

<sup>1</sup> *Asthāna-yogena*.

<sup>2</sup> *Pakṣa-pāta*, značenje naklonjenosti/sklonosti prema određenom učenju tu je isto tako predmnijevano.

<sup>3</sup> *Punya-sambhāra*.

<sup>4</sup> *Jñāna-sambhāra*.

<sup>5</sup> *Akimcana*, aluzija na učenje o *sūnyati*; uzvišeni *bodhisattva* lebdi predjelima relativnosti koja se ovdje poetski uspoređuje s prazninom (*svabhāva-sūnyatā*).

<sup>6</sup> *Sarva-nimitta-anupalambha*.

<sup>7</sup> *Sāmkleśika-dharma*.

<sup>8</sup> *Vaiyavādānika-dharma*.

<sup>9</sup> *Yathādhimuktāh*.

<sup>10</sup> *Vividha-dhātu, dhātu* očito u smislu *gotra*.

<sup>11</sup> (*vividha*)- *āśaya*.

<sup>12</sup> *Samjānati*.

<sup>13</sup> Ili elementu, *dharma*.

<sup>14</sup> To jest, *dharmakāya*.

Śāntamati, Buddha se odvrća od svakoga mnoštva koje stvaraju naše svakodnevne misli<sup>1</sup>, onoga mnoštva koje je uzrok zapletenosti misao-nih tvorbi<sup>2</sup>, kao i rascijepa<sup>3</sup> jedinstva svijeta.<sup>4</sup>

Doista:

Neizgovorivi su i neizrecivi svi elementi,  
Odnosni<sup>5</sup> su, utihnuli, čisti!  
Oni su istinske Buddhē i *bodhisattve*<sup>6</sup>  
Koji ih motre u njihovom čistom stanju.

Ali ako Buddha nije propovijedao nikakvo učenje o zasebnim elementima nikome i nikada, kako je onda moguće da poznamo njegove različite govore koji tvore kanonske spise?

Mi odgovaramo. Čovječanstvo je uronjeno u drijemež neznanja, ono kao da spava u bogatstvu djelatne uobrazilje<sup>7</sup>. Ono mnije – “ovaj Buddha, gospodar svih bogova, demoni i ljudskih bića u sva tri svijeta, poučava nas o ovome”.

Jednako je tako rekao Buddha:  
Buddha je odraz  
Čitog obestrašćenog principa.  
On nije stvaran, on nije Buddha.  
On je odraz koji vide sva bića.

To je isto opširno objašnjeno u poglavlju o “Skrivenom značenju Buddhinih riječi”.

<sup>1</sup> *Vāsanā=pūrvam jñānam.*

<sup>2</sup> *Kalpanā=yojanā.*

<sup>3</sup> *Vikalpa=dvaidhīkarana.*

<sup>4</sup> To je čisto mahāyānsko učenje, naime da je Buddha, čim je postao Buddha, prešao govoriti jer ljudski jezik nije prikladan da izrazi, a ljudsko znanje nesposobno da pojmovno shvati, jedinstvenu supstanciju svijeta s kojom je Buddha poistovječen kao *dharmakāya* i koja se neposredno pojavljuje u intuiciji mistika. Logičku je vrijednost načela *sarvajño na vaktā* i *asarvajño vaktā* detaljno analizirao Dharmottara u djelu *Nyāyabindu*, str. 66.19ff i Vācaspatimiśra u djelu *Nyāyakanikā*, str. 110.16 i 112.22ff. M. de la V. Poussin/-366.n l njegova izdanja, smatra da je to učenje u napadnom proturječju s onim što je učestalo ponavljano u pālijskom kanonu. Tomu se nije za čuditi, budući da *mahāyāna* zastupa monizam, a *hīnayāna* pluralizam. Teško se, primjerice, može očekivati da se Spinoza slaže s Aristotelom.

<sup>5</sup> *Śūnya.*

<sup>6</sup> *Kumāra=jina-putra.*

<sup>7</sup> *Sva-vikalpa-abhyudaya.*

Budući da tako ne postoji zasebno učenje o zasebnim elementima<sup>1</sup> poradi postizanja *nirvāne*, kako je onda moguće smatrati da postoji neka vrst *nirvāne* zato jer govor o elementima<sup>2</sup> egzistencije uistinu postoji? Stoga je rečeno da ta vrst *nirvāne* uistinu ne postoji. Jednako tako, Buddha je rekao:

Gospodar svijeta je rekao  
Da ova *nirvāna* nije stvarna *nirvāna*;  
Pletenica ovjenčana praznim prostorom  
Praznim prostorom razriješena!

Štoviše, “oni koji zamišljaju da se nešto može pojaviti i nestati, njima se, o Blagoslovljeni, stvarni Buddha još nije pojavio! Oni, o Blagoslovljeni, koji tragaju za stvarnom<sup>3</sup> (određenom) *nirvānom*, nikada neće napustiti svijet rađanja i umiranja! Zašto? Zato, o Blagoslovljeni, što je *nirvāna* stapanje<sup>4</sup> svih pojedinačnih znakova<sup>5</sup>, utihnuće svake kretnje i nemira<sup>6</sup>. Neznalice su doista, o Blagoslovljeni, svi oni ljudi koji, postavši pustinjaci u ime učenja i discipline kako ih oni zamišljaju<sup>7</sup>, tragaju za nekom stvarnom *nirvānom*, utečući tako pogrešnom nauku koji nije buddhistički. Misle da će osvojiti *nirvānu* kao što se ulje tiješti iz sjemena ili maslac iz mlijeka! Ja tvrdim, o Blagoslovljeni, da oni koji tragaju za *nirvānom* vođeni činjenicom da će svi zasebni elementi života biti posve pogašeni<sup>8</sup>, tvrdim dakle da takvi nisu ništa bolji od naj-samoljubivijih arijevacā.”

“Učitelj *yoge*<sup>9</sup>, o Blagoslovljeni, čovjek koji je krajnje vješt u *yogi* uistinu ne stvara ništa novo, niti postiskuje nešto postojeće<sup>10</sup>, niti će pri-

<sup>1</sup> Vjerojatno se treba pridržavati čitanja Mss. *deśanānām (abhidheya-bahutvāt)*.

<sup>2</sup> *Dharma.*

<sup>3</sup> *Bhāvatah=sva-bhāvatah*, to jest ne ona *nirvāna* koja je imanentna svijetu.

<sup>4</sup> *Praśama.*

<sup>5</sup> *Sarva-nimittānām.*

<sup>6</sup> *Sarva-injita-saminjita.*

<sup>7</sup> *Svākhyaāta.*

<sup>8</sup> *Parinirvṛta=parito niruddha.*

<sup>9</sup> *Yogācāra*, ovdje u općem značenju pripadnika *mahāyāne*, a ne u smislu učitelja škole *yogācāra*.

<sup>10</sup> Kao što pretpostavlja hīnayānističko učenje o *yoga-samādhiju*; usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 51.



hvatiti da se nešto, neki stvarni element<sup>1</sup> može postići ili zahvatiti apsolutnim znanjem<sup>2</sup>, itd.”

Ovdje završava “Istraživanje *nirvāne*”, dvadeset i peto poglavlje «Komentara o relativnosti» poštovanog učitelja Candrakīrtija.



<sup>1</sup> Ovdje se *dharmā* odnosi na *phale* koje se postižu putem *mārga*.

<sup>2</sup> *Abhisamaya=prajñā-pāramitā*.

नागार्जुनीयं  
मध्यमकशास्त्रम् ।

आचार्यचन्द्र कीर्तिविरचितया प्रसन्नपदाख्यव्याख्यया  
संबलितम् ।

—१९७५—

: १ :

(I. poglavlje: Istraživanje kauzaliteta)

प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

आर्यमञ्जुश्रिये कुमारभूताय नमः ।

योऽन्तद्वयावासविधूतवासः संबुद्धधौसागरलब्धजन्मा ।  
सद्धर्मतोयस्य गभीरभावं यथानुबुद्धं कृपया जगाद ॥ १ ॥

यस्य दर्शनतेजांसि परवादिमतेन्धनम् ।

दहन्त्यद्यापि लोकस्य मानसानि तमांसि च ॥ २ ॥

यस्यासमज्ञानवचःशरौघा निघ्नन्ति निःशेषभवारिसेनाम् ।

त्रिधातुराज्यश्रियमादधाना विनेयलोकस्य सदेवकस्य ॥ ३ ॥

नागार्जुनाय प्रणिपत्य तस्मै तत्कारिकाणां विवृतिं करिष्ये ।

उत्तानसत्प्रक्रियवाक्यनद्धां तर्कानिलाग्याकुलितां प्रसन्नाम् ॥ ४ ॥

तत्र 'न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्याम्' (१.३) इत्यादि  
ब्रह्ममाणं शास्त्रम् । तस्य कानि संबन्धाभिधानप्रयोजनानि इति प्रश्ने,  
मध्यमकावतारविहितविधिना अद्वयज्ञानालंकरणं महाकरुणोपायपुरः-  
सरं प्रथमचित्तोत्पादं तथागतज्ञानोत्पत्तिहेतुमादिं कृत्वा यावदाचार्य-  
नागार्जुनस्य विदिताविपरीतप्रज्ञापारमितानीतेः करुणया पराव-  
बोधार्थं शास्त्रप्रणयनम्, इत्येष तावच्छास्त्रस्य संबन्धः—

२

मध्यमकशास्त्रे

यच्छास्ति वः क्लेशरिपूनशेषान्संत्रायते दुर्गतितो भवाच्च ।  
तच्छासनात्त्राणगुणाच्च शास्त्रमेतद् द्वयं चान्यमतेषु नास्ति ॥

इति । स्वयमेव चाचार्यो वक्ष्यमाणसकलशास्त्राभिषेयार्थं सप्रयोजन-  
मुपदर्शयन्, तद्विपरोतसंप्रकाशत्वेन माहात्म्यमुद्गाढ्यं तत्स्वभावा-  
न्यतिरेकवर्तिने परमगुरवे तथागताय शास्त्रप्रणयननिमित्तकं प्रणामं  
कर्तव्यम आह—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशश्वतम् ।  
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥  
यः प्रतीत्यसमुत्पादम्

इत्यादि । तदत्रानिरोधाद्यष्टविशेषणविशिष्टः प्रतीत्यसमुत्पादः शास्त्रा-  
भिषेयार्थः । सर्वप्रपञ्चोपशमशिवलक्षणं निर्वाणं शास्त्रस्य प्रयोजनं  
निर्दिष्टम् ।

तं वन्दे वदतां वरम् ।

इत्यनेन प्रणामः । इत्येष तावच्छ्लोकद्वयस्य समुदायार्थः ॥

अवयवार्थस्तु विभज्यते । तत्र निरुद्धिर्निरोधः । क्षणभङ्गो निरोध  
इत्युच्यते । उत्पादनमुत्पादः । आत्मभावोन्मज्जनमित्यर्थः । उच्छि-  
रुच्छेदः । प्रबन्धविच्छित्तिरित्यर्थः । ज्ञान्तो नित्यः । सर्वकाले स्थाणु-  
रित्यर्थः । एकश्चासावर्थश्चेत्येकार्थोऽभिन्नार्थः । न पृथगित्यर्थः ।  
नानार्थो भिन्नार्थः । पृथगित्यर्थः । आगतिरागमः, विप्रकृष्टदेशा-  
वस्थितानां संनिकृष्टदेशागमनम् । निर्गतिर्निर्गमः, संनिकृष्टदेशावस्थि-  
तानां विप्रकृष्टदेशागमनम् । एतिर्गत्यर्थः, प्रतिः प्राप्त्यर्थः । उपसर्ग-  
वशेन धात्वर्थविपरिणामात्—

उपसर्गो धात्वर्थो बलादन्यत्र नीयते ।  
गङ्गासलिलमाधुर्यं सागरेण यथाम्भसा ॥

प्रतीत्यशब्दोऽत्र ल्यबन्तः प्राप्तावपेक्षया वर्तते । समुत्पूर्वः पदिः  
प्रादुर्भावार्थ इति समुत्पादशब्दः प्रादुर्भावे वर्तते । ततश्च हेतुप्रत्यया-  
पेक्षो भावानामुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पादार्थः ॥

अपरे तु ब्रुवते—इतिर्गमनं विनाशः । इतो साधव इत्याः । प्रतिर्वी-  
प्सार्थः । इत्येवं तद्विद्वान्तमित्यशब्दं व्युत्पाद्य प्रति प्रति इत्यानां विना-  
शनां समुत्पाद इति वर्णयन्ति । तेषां “प्रतीत्यसमुत्पादं वो भिक्षवो देश-  
यिष्यामि”, “यः प्रतीत्यसमुत्पादं पश्यति स धर्मं पश्यति” इत्येव-  
मादौ विषये वीप्सार्थस्य संभवात् समाससद्भावाच्च स्याज्ज्यायसी

प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

३

व्युत्पत्तिः । इह तु “चक्षुः प्रतीत्य रूपाणि च उत्पद्यते चक्षुर्विज्ञानम्”  
इत्येवमादौ विषये साक्षादङ्गीकृतार्थविशेषे चक्षुः प्रतीत्येति प्रतीत्य-  
शब्दः एकचक्षुरिन्द्रियहेतुकायामप्येकविज्ञानोत्पत्तावभीष्टायां कृतो  
वीप्सार्थता ? प्राप्त्यर्थस्त्वनङ्गीकृतार्थविशेषेऽपि प्रतीत्यशब्दे संभ-  
वति—प्राप्य संभवः, प्रतीत्य समुत्पाद इति । अङ्गीकृतार्थविशेषेऽपि  
संभवति—चक्षुः प्रतीत्य, चक्षुः प्राप्य, चक्षु रूपं चापेक्ष्येति व्याख्या-  
नात् । तद्विद्वान्ते चेत्यशब्दे “चक्षुः प्रतीत्य रूपाणि च उत्पद्यते चक्षु-  
र्विज्ञानम्” इत्यत्र प्रतीत्यशब्दस्याव्ययत्वाभावात् समासासद्भावाच्च  
विभक्तिश्रुतौ सत्यां चक्षुः प्रतीत्य विज्ञानं रूपाणि च इति निपातः  
स्यात् । न चैतदेवम् । इत्यव्ययस्यैव ल्यबन्तस्य व्युत्पत्तिरभ्युपेया ॥

यस्तु—“वीप्सार्थत्वात्प्रत्युपसर्गस्य, एतेः प्राप्त्यर्थत्वात्, समुत्पाद-  
शब्दस्य च संभवार्थत्वात्, तांस्तान् प्रत्ययान् प्रतीत्य समुत्पादः  
प्राप्य संभव इत्येके । प्रति प्रति विनाशिनामुत्पादः प्रतीत्यसमुत्पाद  
इत्यन्ये”—इति परव्याख्यानमनूद्य दूषणमभिधत्ते, तस्य परपक्षानुवादा-  
कौशलत्वमेव तावत्संभाव्यते । किं कारणम् ? यो हि प्राप्त्यर्थं प्रतीत्य-  
शब्दं व्याचष्टे, नासौ प्रति वीप्सार्थं व्याचष्टे, नाप्येति प्राप्त्यर्थम्, किं  
तर्हि प्रति प्राप्त्यर्थम्, समुदितं च प्रतीत्यशब्दं प्राप्तावेव वर्णयति ।

तेन इदानीं प्राप्य संभवः प्रतीत्यसमुत्पाद इत्येवं व्युत्पादितेन  
प्रतीत्यसमुत्पादशब्देन यदि निरवशेषसंभविपदार्थपरामर्शो विवक्षितः,  
तदा तां तां हेतुप्रत्ययसामग्रीं प्राप्य संभवः प्रतीत्य समुत्पाद इति  
वीप्सासंबन्धः क्रियते । अथ विशेषपरामर्शः, तदा चक्षुः प्राप्य रूपाणि  
चेति न वीप्सायाः संबन्ध इति ॥ एवं तावदनुवादाकौशलमा-  
चार्यस्य ॥

एतद्वा अयुक्तम् । किं च । अयुक्तेतत् “चक्षुः प्रतीत्य रूपाणि च  
उत्पद्यते चक्षुर्विज्ञानम्” इति, अत्रार्थद्वयासंभवात् इति यदुक्तं  
दूषणम्, तदपि नोपपद्यते । किं कारणम् ? कथमनेनैव तत्प्राप्तेः संभव  
इति युक्त्यनुपादानेन प्रतिज्ञामात्रत्वात् । अथायमभिप्रायः स्यात्—  
अरूपत्वाद्भिज्ञानस्य चक्षुषा प्राप्तिर्नास्ति, रूपिणामेव तत्प्राप्तिदर्श-  
नादिति, एतदपि न युक्तम्, ‘प्राप्तफलोऽयं भिक्षुः’ इत्यत्रापि प्राप्त्य-  
भ्युपगमात् । प्राप्यशब्दस्य च अपेक्ष्यशब्दपर्यायत्वात् । प्राप्त्यर्थस्यैव  
आचार्यार्थनागार्जुनेन प्रतीत्यशब्दस्य

तत्तत्प्राप्य यदुत्पन्नं नोत्पन्नं तत्स्वभावतः ।

इत्यभ्युपगमात् । ततो दूषणमपि नोपपद्यते इत्यपरे ॥

४

मध्यमकशास्त्रे

यथापि स्वमतं व्यवस्थापितम्—“किं तर्हि, अस्मिन् सति इदं भवति, अस्योत्पादादिदमुत्पद्यते, इति इदंप्रत्ययतार्थः प्रतीत्यसमुत्पादार्थ इति”, तदपि नोपपद्यते, प्रतीत्यसमुत्पादशब्दयोः प्रत्येकमर्थ-विशेषानभिधानात्, तद्व्युत्पादस्य च विवक्षितत्वात् ॥

अथापि रूढिशब्दं प्रतीत्यसमुत्पादशब्दमभ्युपेत्य अरण्येतिलकादिबदेषमुच्यते, तदपि नोपपन्नम्, अन्वयवार्थानुगतस्यैव प्रतीत्यसमुत्पादस्य आचार्येण

तत्तत्प्राप्य यदुत्पन्नं नोत्पन्नं तत्स्वभावतः ।

इत्यभ्युपगमात् । अथ

अस्मिन्सतीदं भवति ह्रस्वे दीर्घं यथा सति ।

इति व्याख्यायमानेन ननु तदेवाभ्युपगतं भवति, ह्रस्वं प्रतीत्य, ह्रस्वं प्राप्यं ह्रस्वमपेक्ष्य दीर्घं भवतीति । ततश्च यदेव दूष्यते तदेवाभ्युपगम्यते इति न युज्यते । इत्यलं प्रसङ्गेन ॥

तदेवं हेतुप्रत्ययापेक्षं भावानामुत्पादं परिदीपयता भगवता अहे-त्वेकहेतुविषमहेतुसंभूतत्वं स्वपरोभयकृतत्वं च भावानां निषिद्धं भवति, तन्निषेधाच्च सांघृतानां पदार्थानां यथावस्थितं सांघृतं स्वरूप-मुद्गावितं भवति । स एवेदानीं सांघृतः प्रतीत्यसमुत्पादः स्वभावेना-नुत्पन्नत्वाद् आर्यज्ञानापेक्षया नास्मिन्ननिरोधो विद्यते यावन्नास्मिन्ननिर्गमो विद्यते इत्यनिरोधादिभिरष्टाभिर्विशेषणैर्विशिष्यते । यथा च निरोधा-दयो न सन्ति प्रतीत्यसमुत्पादस्य तथा सकलशास्त्रेण प्रतिपाद-यिष्यति ॥

अनन्तविशेषणसंभवेऽपि प्रतीत्यसमुत्पादस्य अष्टानामेवोपादान-मेषां प्राधान्येन विवादाङ्गभूतत्वात् । यथावस्थितप्रतीत्यसमुत्पाददर्शने सति आर्याणामभिधेयादिलक्षणस्य प्रपञ्चस्य सर्वथोपरमात्, प्रपञ्च-नामुपशमोऽस्मिन्निति स एव प्रतीत्यसमुत्पादः प्रपञ्चोपशम इत्युच्यते । चित्तचैतानां च तस्मिन्नप्रवृत्तौ ज्ञानज्ञेयव्यवहारनिवृत्तौ जातिजर-मरणादिनिरोधोपद्रवरहितत्वात् शिवः । यथाभिहितविशेषणस्य प्रतीत्यसमुत्पादस्य देशनाक्रियया ईप्सिततमत्वात् कर्मणा निर्देशः ॥

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।

अनेकार्थमनार्थमनागममनिर्गमम् ॥ १ ॥

प्रत्ययपरोक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

५

यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवम् ।

देशयामास संबुद्धस्तं वन्दे वदतां वरम् ॥ २ ॥

[ मङ्गलश्लोकौ ]

यथोपवर्णितप्रतीत्यसमुत्पादावगमाच्च तथागतस्यैकस्याविपरी-तार्थवादित्वं पश्यन् सर्वपरप्रवादाश्च बालप्रलापानिवावेत्य अतीव प्रसादानुगत आचार्यो भूयो भगवन्तं विशेषयति—वदतां वरमिति ॥

अत्र च निरोधस्य पूर्वं प्रतिषेधः उत्पादनरोधयोः पौर्वापर्याव-स्थायाः सिद्धयभावं द्योतयितुम् । वक्ष्यति हि—

पूर्वं जातिर्यदि भवेज्जरामरणमुत्तरम् ।

निर्जरामरणा जातिर्भवेज्जायेत चामृतः ॥ [म० शा० ११'३]

इति । तस्मान्नायं नियमो यत् पूर्वमुत्पादेन भवितव्यं पश्चात्नि-रोधेनेति ।

इदानीमनिरोधादिविशिष्टप्रतीत्यसमुत्पादप्रतिपिपादयिषया उत्पा-दप्रतिषेधेन निरोधादिप्रतिषेधसौकर्यं मन्यमान आचार्यः प्रथममेवो-त्पादप्रतिषेधमारभते । उत्पादो हि परैः परिकल्प्यमानः स्वतो वा परिकल्प्येत, परतः, उभयतः, अहेतुतो वा परिकल्प्येत । सर्वथा च नोपपद्यत इति निश्चित्याह—

न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतः ।

उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः क्वचन केचन ॥ ३ ॥

तत्र जात्विति कदाचिदित्यर्थः । क्वचनशब्द आधारवचनः क्वचिच्छब्दपर्यायः । केचनशब्द आधेयवचनः केचिच्छब्दपर्यायः । ततश्चैवं संबन्धः—नैव स्वत उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावाः, क्वचन, केचन । एवं प्रतिज्ञात्रयमपि योज्यम् ॥

ननु च—नैव स्वत उत्पन्ना इत्यवधार्यमाणे परत उत्पन्ना इत्यनिष्टं प्राप्नोति । न प्राप्नोति । प्रसज्यप्रतिषेधस्य विवक्षितत्वात् पर-तोऽप्युत्पादस्य प्रतिषेत्स्यमानत्वान् । यथा चोपपत्त्या स्वत उत्पादो न संभवति, सा—

तस्माद्धि तस्य भवने न गुणोऽस्ति कश्चि-

ज्जातस्य जन्म पुनरेव च नैव युक्तम् ।

[ मध्यमकावतार—६.८ ]

इत्यादिना मध्यमकावताराविद्वारेणावसेया ॥

आचार्यबुद्धपालितस्वाह—न स्वतः उत्पद्यन्ते भावाः, तदुत्पाद-  
वैचर्यात्, अतिप्रसङ्गदोषाच्च । न हि स्वात्मना विद्यमानानां पदार्थानां  
पुनरुत्पादे प्रयोजनमस्ति । अथ सन्नपि जायेत, न कदाचिन्न  
जायेत् इति ॥

अत्रैके दूषणमाहुः—तदयुक्तम्, हेतुदृष्टान्तानभिधानात्परोक्तदोषा-  
परिहाराच्च । प्रसङ्गवाक्यत्वाच्च प्रकृतार्थविपर्ययेण विपरीतार्थ-  
साध्यतद्दर्शनव्यक्तौ परस्मादुत्पन्नाभावाज्जन्मसाफल्यात् जन्मनिरो  
( बो ? ) थाच्चेति कृतान्तविरोधः स्यात् ॥

सर्वमेतद्दूषणमयुक्त्यमानं वयं पश्यामः । कथं कृत्वा ? तत्र  
यत्तावदुक्तं हेतुदृष्टान्तानभिधानादिति, तदयुक्तम् । किं कारणम् ?  
यस्मात्परः स्वत उत्पत्तिमभ्युपगच्छन् पृच्छयते—स्वत इति हेतुत्वेन  
तदेव चोत्पद्यते इति ? न च विद्यमानस्य पुनरुत्पत्तौ प्रयोजनं पश्यामः,  
अनवस्थां च पश्यामः । न च त्वया उत्पत्तस्य पुनरुत्पाद इष्यतेऽन-  
वस्था चाप्यनिष्टेति । तस्मान्निरुपपत्तिक एव स्वद्वादः स्वाभ्युपगम-  
विरोधश्चेति । किमिति चोदिते परो नाभ्युपैति यतो हेतुदृष्टान्तो-  
पादानसाफल्यं स्यात् ? अथ स्वाभ्युपगमविरोधचोदनयापि परो न  
निवर्तते, तदा निर्लज्जतया हेतुदृष्टान्ताभ्यामपि नैव निवर्तते । न  
चोन्मत्तकेन सहास्माकं विवाद इति । तस्मात्सर्वथा प्रियानुमानता-  
मेवात्मनः आचार्यः प्रकटयति अस्थानेऽप्यनुमानं प्रवेशयन् । न च  
माध्यमिकस्य सतः स्वतन्त्रमनुमानं कर्तुं युक्तं पक्षान्तराभ्युपगमा-  
भावात् । तथोक्तमार्यदेवेन—

सदसत्सदसच्चेति यस्य पक्षो न विद्यते ।

उपालम्भश्चिरेणापि तस्य वक्तुं न शक्यते ॥

( वतुःशतक-१६-२५ )

विग्रहव्यावर्तन्यां चोक्तम्—

यदि काचन प्रतिज्ञा स्यान्मे तत एव मे भवेद्दोषः ।

नास्ति च मम प्रतिज्ञा तस्मान्नेवास्ति मे दोषः ॥

यदि किञ्चिदुपलभेयं प्रवर्तयेयं निवर्तयेयं वा ।

प्रत्यक्षादिभिरर्थैस्तदभाषान्मेऽनुपालम्भः ॥

[ विग्रहव्यावर्तनी—२९-३० ]

इति । यदा चैवं स्वतन्त्रानुमानानभिधायित्वं माध्यमिकस्य, तदा  
कुतः “नाध्यात्मिकान्यायतनानि स्वत उत्पन्नानि” इति स्वतन्त्रा  
प्रतिज्ञा यस्यां सांख्यः प्रत्यवस्थाप्यन्ते । कोऽयं प्रतिज्ञार्थः किं कार्या-  
त्मकत्वात्स्वत उत कारणात्मकत्वादिति । किं चातः ? कार्यात्मकाच्चेत्  
सिद्धसाधनम्, कारणात्मकाच्चेत् विरुद्धार्थता, कारणात्मना विद्य-  
मानस्यैव सर्वस्योत्पत्तिमत उत्पादादिति । कुतोऽस्माकं विद्यमानत्वा-  
दिति हेतुर्यस्य सिद्धसाधनं विरुद्धार्थता वा स्यात्, यस्य सिद्धसाध-  
नस्य यस्याश्च विरुद्धार्थतायाः परिहारार्थं यत्नं करिष्यामः । तस्मात्प-  
रोक्तदोषाप्रसङ्गादेव तत्परिहारः आचार्यबुद्धपालितेन न वर्णनीयः ॥

अथापि स्यात्—माध्यमिकानां पक्षहेतुदृष्टान्तानामसिद्धेः स्व-  
तन्त्रानुमानानभिधायित्वात् स्वत उत्पत्तिप्रतिषेधप्रतिज्ञातार्थसाधनं  
मा भूदुभयसिद्धेन वानुमानेन परप्रतिज्ञानिराकरणम्, परप्रतिज्ञायास्तु  
स्वत एवानुमानविरोधचोदनया स्वत एव पक्षहेतुदृष्टान्तदोषरहितैः  
पक्षादिभिर्भवितव्यम् । तत्र तदनभिधानात् तद्दोषापरिहाराच्च स  
एव दोष इति । उच्यते । नैतदेवम् । किं कारणम् ? यस्माद् यो हि  
यमर्थं प्रतिजानीते, तेन स्वनिश्चयवदःशेषां निश्चयोत्पादनेच्छया  
यया उपपत्त्या असावर्थोऽधिगतः सैवोपपत्तिः परस्मै उपदेष्टव्या ।  
तस्मादेष तावन्न्यायः—यत्परेणैव स्वाभ्युपगतप्रतिज्ञातार्थसाधन-  
मुपादेयम् । न चायं ( चानेन ? ) परं प्रति । हेतुदृष्टान्तासंभवात्  
प्रतिज्ञानुसारतयेव केवलं स्वप्रतिज्ञातार्थसाधनमुपादत्त इति निरुप-  
पत्तिकपक्षाभ्युपगमात् स्वात्मानमेवायं केवलं विसंवादयन् न शक्नोति  
परेषां निश्चयमाधातुमिति । इदमेवास्य स्पष्टतरं दूषणं यदुत स्वप्रति-  
ज्ञातार्थसाधनासामर्थ्यमिति किमत्रानुमानबाधोद्भावनया प्रयोजनम् ?  
अथाप्यवश्यं स्वतोऽनुमानविरोधदोष उद्भावनोयः, सोऽप्युद्भावित  
एवाचार्यबुद्धपालितेन । कथमिति चेत्, न स्वत उत्पद्यन्ते भावाः,  
तदुत्पादवैयर्थ्यादिति वचनात्, अत्र हि तदित्यनेन स्वात्मना विद्य-  
मानस्य परामर्शः । कस्मादिति चेत्, तथा हि तस्य संग्रहेणोक्तवाक्य-  
स्यैतद्द्विवरणवाक्यम्, न हि स्वात्मना विद्यमानानां पुनरुत्पादे प्रयो-  
जनमिति । अनेन च वाक्येन साध्यसाधनधर्मानुगतस्य परप्रसिद्धस्य  
साध्यस्यैतद्दृष्टान्तस्योपादानम् । तत्र स्वात्मना विद्यमानस्येत्यनेन हेतु-  
परामर्शः । उत्पादवैयर्थ्यादित्यनेन साध्यधर्मपरामर्शः ॥ तत्र  
यथा—अनित्यः शब्दः । कृतकत्वात् । कृतकत्वमनित्यं दृष्टं यथा  
घटः । तथा च कृतकः शब्दः । तस्मात्कृतकत्वादनित्य इति कृतक-

८

## मध्यमकशास्त्रे

स्वमत्र उपनयाभिव्यक्तो हेतुः । एवमिहापि—न स्वत उत्पद्यन्ते भावाः, स्वात्मना विद्यमानानां पुनरुत्पादवैयर्थ्यात् । इह हि स्वात्मना विद्यमानं पुरोऽवस्थितं घटादिकं पुनरुत्पादानापेक्षं दृष्टम्, तथा च मृत्पिण्डाद्यवस्थायामपि यदि स्वात्मना विद्यमानं घटादिकमिति मन्यसे, तदापि तस्य स्वात्मना विद्यमानस्य नास्त्युत्पाद इति । एवं स्वात्मना विद्यमानत्वेन उपनयाभिव्यक्तेन पुनरुत्पादप्रतिषेधाव्यभिचारिणा हेतुना स्वत एव सांख्यस्यानुमानविरोधोद्भावनमनुष्ठितमेवेति । तत्किमुच्यते तदयुक्तं हेतुदृष्टान्तानभिधानादिति ?

न च केवलं हेतुदृष्टान्तानभिधानं न संभवति, परोक्तदोषापरिहार-दोषो न संभवति । कथं कृत्वा ? सांख्या हि नैव अभिव्यक्तरूपस्य पुरोऽवस्थितस्य घटस्य पुनरभिव्यक्तिमिच्छन्ति । तस्यैव च इह दृष्टान्तत्वेनोपादानम्, सिद्धरूपत्वात् । अनभिव्यक्तरूपस्य च शक्ति-रूपापन्नस्य उत्पत्तिप्रतिषेधविशिष्टसाध्यत्वात् कुतः सिद्धसाधनपक्ष-दोषाशङ्का, कुतो वा हेतोर्विरुद्धार्थाशङ्केति । तस्मात्स्वतोऽनुमान-विरोधचोदनायामपि यथोपबर्णितदोषाभावात्परोक्तदोषापरिहारासंभव एव । इत्यसंबद्धमेवैतद्दूषणमिति विज्ञेयम् ॥

घटादिकमित्यादिशब्देन निरवशेषोत्पत्त्युपदार्थसंग्रहस्य विवक्षित-त्वादनैकान्तिकतापि पटादिभिर्नैव संभवति ॥

अथवा । अयमन्यः प्रयोगमार्गः—पुरुषव्यतिरिक्ताः पदार्थाः स्वत उत्पत्तिवादिनः । तत एव न स्वत उत्पद्यन्ते । स्वात्मना विद्यमान-त्वात् । पुरुषवत् । इतीदमुदाहरणमुदाहार्यम् ॥

यद्यपि च अभिव्यक्तिवादिन उत्पादप्रतिषेधो न बाधकः, तथापि अभिव्यक्तावुत्पादशब्दं निपात्य पूर्वं पञ्चाश्वानुपलब्ध्युपलब्धिसाधर्म्येण उत्पादशब्देनाभिव्यक्तेरेवाभिधानादयं प्रतिषेधो न अबाधकः ॥

कथं पुनरयं यथोक्तार्थाभिधानं विना व्यस्तविचारो लभ्यत इति चेत्, तदुच्यते । अथ वाक्यानि कृतानि, तानि महार्थत्वाद्यद्योदितमर्थं संगृह्य प्रवृत्तानि । तानि च व्याख्यायमानानि यथोक्तमर्थात्मानं प्रसूयन्त इति नात्र किञ्चिदनुपात्तं संभाव्यते ॥

प्रसङ्गविपरीतेन चार्थेन परस्यैव संबन्धो नास्माकम् । स्वप्रति-ज्ञाया अभावात् । ततश्च सिद्धान्तविरोधासंभवः । परस्य च यावद्ब्रह्मो दोषाः प्रसङ्गविपरीतापत्त्या आपद्यन्ते, तावदस्माभिरभीष्यत एवेति । कुतो नु खलु अविपरीताचार्यनागाजुंनमतानुसारिणः आचार्यबुद्धपालितस्य

## प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

९

सावकाशवचनाभिधायित्वम्, यतोऽस्य परोऽवकाशं लभेत ? निःस्व-भावभाववादिना सस्वभावभाववादिनः प्रसङ्गे आप ( पा ? ) घमाने कुतः प्रसङ्गविपरीतार्थप्रसङ्गिता ? न हि शब्दाः दाण्डपाशिका इव वक्तारमस्वतन्त्रयन्ति, किं तर्हि सत्यां शक्तौ वक्तुर्विचक्षामनुविधी-यन्ते । ततश्च परप्रतिज्ञाप्रतिषेधमात्रफलत्वात्प्रसङ्गापादनस्य नास्ति प्रसङ्गविपरीतार्थापत्तिः । तथा च आचार्यो भूयसा प्रसङ्गापत्तिमुखेनैव परपक्षं निराकरोति स्म । तद्यथा—

नाकाशं विद्यते किञ्चित्पूर्वमाकाशलक्षणात् ।

अलक्षणं प्रसज्येत स्यात्पूर्वं यदि लक्षणात् ॥

[ म० शा०-५.१ ]

रूपकारणनिर्मुक्ते रूपे रूपं प्रसज्यते ।

आहेतुकं न चास्त्यर्थः कश्चिदाहेतुकः क्वचित् ॥

[ म० शा०-४.२ ]

भावस्तावन्न निर्वाणं जरामरणलक्षणम् ।

प्रसज्येतास्ति भावो हि न जरामरणं विना ॥

[ म० शा०-२४.४ ]

इत्यादिना । अथ अर्थवाक्यत्वादाचार्यवाक्यानां महार्थत्वे सति अनेकप्रयोगनिष्पत्तिहेतुत्वं परिकल्प्यते, आचार्यबुद्धपालितव्याख्या-नान्यपि किमिति न तथैव परिकल्प्यन्ते ?

अथ स्यात्—वृत्तिकारणामेष न्यायः, यत्प्रयोगवाक्यविस्तरा-भिधानं कर्तव्यमिति, एतदपि नास्ति विप्रह्वयावर्तन्या वृत्तिं कुर्वता-प्याचार्येण प्रयोगवाक्यानभिधानात् ॥

अपि च । आत्मनस्तर्कशास्त्रातिकौशलमात्रमाविश्विकीर्षया अङ्गीकृत-मध्यमकदर्शनस्यापि यत्स्वतन्त्रप्रयोगवाक्याभिधानं तदतितरामनेक-दोषसमुदायास्पदमस्य तार्किकस्योपलक्ष्यते । कथं कृत्वा ? तत्र यत्ताव-देवमुक्तम्—अत्र प्रयोगवाक्यं भवति—न परमाथतः आध्यात्मिका-न्यायतनानि स्वत उत्पन्नानि, विद्यमानत्वात्, चैतन्यवदिति । किमर्थं पुनरत्र परमार्थत इति विशेषणमुपादीयते ? लोकसंबुद्ध्याभ्युपगतस्य उत्पादस्य अप्रतिषिध्यमानत्वात्, प्रतिषेधे च अभ्युपेतबाधाप्रसङ्गादिति चेत्, नैतद्युक्तम् । संबुद्ध्यापि स्वत उत्पत्त्यनभ्युपगमात् । यथोक्तं सूत्रे—



“स चायं बीजहेतुकोऽङ्कुर उत्पद्यमानो न स्वयंकृतो न परकृतो नोभयकृतो नाप्यहेतुसमुत्पन्नो नेश्वरकालानुप्रकृतिस्वभावसंभूतः” इति । [ शालिस्तम्भसूत्रे ]

तथा—

बीजस्य सतो यथाङ्कुरो न च यो बीजु स चैव अङ्कुरो ।

न च अन्यु ततो न चैव तदेवमनुच्छेदअशाश्वतधर्मता ॥

[ ललितविस्तर-१३.१०२ ]

इहापि वक्ष्यति—

प्रतीत्य यद्यद्भवति न हि तावत्तदेव तत् ।

न चान्यदपि तत्तस्मान्नोच्छिन्नं नापि शाश्वतम् ॥

[ म० शा०-१८.७ ]

इति ॥

परमतापेक्षं विशेषणमिति चेत्, तदयुक्तम् । संवृत्यापि तदीय-व्यवस्थानभ्युपगमात् । सत्यद्वयाविपरीतदर्शनपरिभ्रष्टा एव हि तीर्थिका यावदुभयथापि निषिध्यन्ते तावद् गुण एव संभाव्यत इति । एवं परमतापेक्षमपि विशेषणाभिधानं न युज्यते ॥

न चापि लोकः स्वत उत्पत्तिं प्रतिपन्नः, यतस्तदपेक्षयापि विशेषणसाफल्यं स्यात् । लोको हि स्वतः परत इत्येवमादिकं विचारमनवतार्यं कारणात्कार्यमुत्पद्यते इत्येतावन्मात्रं प्रतिपन्नः । एवमाचार्योऽपि व्यवस्थापयामास । इति सर्वथा विशेषणवैफल्यमेव निश्चीयते ॥

अपि च । यदि संवृत्या उत्पत्तिप्रतिषेधनिराचिकार्षुणा विशेषणमेतदुपादीयते, तदा स्वतोऽसिद्धाधारे पक्षदोषः, आश्रयासिद्धौ वा हेतुदोषः स्यात् । परमार्थतः स्वतश्चक्षुराद्यायतनानामभ्युपगमात् । संवृत्या चक्षुरादिसद्भावाददोष इति चेत्, परमार्थत इत्येतत्तर्हि कस्य विशेषणम् ? सांवृतानां चक्षुरादीनां परमार्थत उत्पत्तिप्रतिषेधाद् उत्पत्तिप्रतिषेधविशेषणे परमार्थग्रहणमिति चेत्, एवं तर्हि एवमेव वक्तव्यं स्यात्—सांवृतानां चक्षुरादीनां परमार्थतो नास्त्युत्पत्तिरिति । न चैवमुच्यते । उच्यमानेऽपि परैर्वस्तुसतामेव चक्षुरादीनामभ्युपगमात्, प्रज्ञप्तिसतामभ्युपगमात् परतोऽसिद्धाधारः पक्षदोषः स्यादिति न युक्तमेतत् ॥

अथ स्यात्—यथा अनित्यः शब्द इति धर्मधर्मिसामान्यमेव गृह्यते न विशेषः, विशेष-ग्रहणे हि सति अनुमानानुमेयव्यवहाराभावः स्यात् । तथा हि—यदि चातुर्महाभौतिकः शब्दो गृह्यते, स परस्यासिद्धः । अथाकाशगुणो गृह्यते, स बौद्धस्य स्वतोऽसिद्धः । तथा वैशेषिकस्य शब्दानित्यतां प्रतिजानानस्य यदि कार्यः शब्दो गृह्यते, स परतोऽसिद्धः । अथ व्यङ्ग्यः, स स्वतोऽसिद्धः । एवं यथासंभवं विनाशोऽपि यदि सहेतुकः, स बौद्धस्य स्वतोऽसिद्धः । अथ निर्हेतुकः, स परस्यासिद्ध इति । तस्माद् यथात्र धर्मधर्मिसामान्यमात्रमेव गृह्यते, एवमिहापि धर्मिमात्रमुत्सृष्टविशेषणं प्रहीष्यत इति चेत्, नैतदेवम् । यस्माद् यदैवोत्पादप्रतिषेधोऽत्र साध्यधर्मोऽभिप्रेतः, तदैव धर्मिणस्तदाधारस्य विपर्यासमात्रासादितात्मभावस्य प्रच्युतिः स्वयमेवानेनाङ्गीकृता । भिन्नौ हि विपर्यासाविपर्यासौ । तद्यदा विपर्यासेन असत्त्वेन गृह्यते, तैमिरिकेण केशादि, तदा कुतः सद्गतपदार्थलेशस्याप्युपलब्धिः ? यदा च अविपर्यासाद्भूतं नाध्यारोपितं चित्तैमिरिकेण केशादि, तदा कुतोऽसद्गतपदार्थलेशस्याप्युपलब्धिः, येन तदानीं संवृतिः स्यात् ? अत एवोक्तमाचार्यपादैः—

यदि किञ्चिदुपलभ्येयं प्रवर्तयेयं निवर्तयेयं वा ।

प्रत्यक्षादिभिरर्थैस्तदभावान्मेऽनुपालम्भः ॥ इति ॥

[ वि० घ्ना०-३० ]

यतश्चैवं भिन्नौ विपर्यासाविपर्यासौ, अतो विदुषामविपरीतावस्थायां विपरीतस्यासंभवात्कुतः सांवृतं चक्षुः यस्य धर्मित्वं स्यात् ? इति न व्यावर्ततेऽसिद्धाधारे पक्षदोषः, आश्रयासिद्धौ वा हेतुदोषः । इत्यपरिहार एवायम् ॥

निदर्शनस्यापि नास्ति साम्यम् । तत्र हि शब्दसामान्यमनित्यतासामान्यं च अविबक्षितविशेषं द्वयोरपि संविद्यते । न त्वेवं चक्षुःसामान्यं शून्यताशून्यतावादिभ्यां संवृत्या अङ्गीकृतं नापि परमार्थतः । इति नास्ति निदर्शनस्य साम्यम् ॥

यश्चायमसिद्धाधारपक्षदोषोद्भावेन विधिः, एष एव सत्त्वादित्यस्य हेतोरसिद्धार्थतोद्भावेनोऽपि योज्यः ॥

इत्थं चैतदेवम्, यत्स्वयमप्यनेनायं यथोक्तोऽर्थोऽभ्युपगतस्ताकिंकेण । सन्त्येवाध्यात्मिकायतनोत्पादका हेत्वादयः, तथा तथागतेन निर्देशात् । यद्धि यथा तथागतेनास्ति निर्दिष्टं तत्तथा, तद्यथा शान्तं निर्वाणमिति ॥

अस्य परोपक्षिप्रस्य साधनस्येदं दूषणमभिहितमनेन—को हि भवतामभिप्रेतोऽत्र हेत्वर्थः ? संवृत्या तथा तथागतेन निर्देशात्, उत परमार्थत इति ? संवृत्या चेत्, स्वतो हेतोरसिद्धार्थता । परमार्थतश्चेत्,

न सन्नासन्न सदसद्गमो निर्वर्तते यदा ।

सदसदुभयात्मककार्यप्रत्ययत्वनिराकरणात्, तदा—

कथं निर्वर्तको हेतुरेवं सति हि युज्यते ॥

[ म० शा०—११ ]

नैवासौ निर्वर्तको हेतुरिति वाक्यार्थः । ततश्च परमार्थतो निर्वर्त्यनिर्वर्तकत्वासिद्धेः असिद्धार्थता विरुद्धार्थता वा हेतोरिति ॥

यतश्चैवं स्वयमेवामुना न्यायेन हेतोरसिद्धिरङ्गीकृतानेन, तस्मात्सर्वेष्वेवानुमानेषु वस्तुधर्मोपन्यस्तहेतुकेषु स्वत एव हेत्वादीनामसिद्धत्वात् सर्वाण्येव साधनानि व्याहन्यन्ते । तद्यथा—न परमार्थतः परेभ्यस्तत्प्रत्ययेभ्यः आध्यात्मिकायतनजन्म, परत्वात्, तद्यथा पटस्य । अथवा—न परे परमार्थेन चिक्शिताः चक्षुराद्याध्यात्मिकायतननिर्वर्तकाः प्रत्यया इति प्रतीयन्ते, परत्वात्, तद्यथा तन्त्वादय इति । परत्वादिकमत्र स्वत एवासिद्धम् ॥

यथा चानेन—उत्पन्ना एव आध्यात्मिका भावाः, तद्विषयिविशिष्टव्यवहारकरणात्—इत्यस्य पराभिहितस्य हेतोरसिद्धार्थतामुद्भावयिषुणा इदमुक्तम्, अथ समाहितस्य योगिनः प्रज्ञाचक्षुषा भावयाथात्स्यं पश्यतः उत्पादगत्यादयः सन्ति परमार्थत इति साध्यते, तदा तद्विषयिविशिष्टव्यवहारकरणादिति हेतोरसिद्धार्थता, गतेरप्युत्पादनिषेधादेव निषेधादिति । एवं स्वकृतसाधनेऽपि—परमार्थतोऽगतं नैव गम्यते, अध्वत्वात्, गताध्ववदिति अध्वत्वहेतोः स्वत एवासिद्धार्थता योज्या ॥

न परमार्थतः सभागं चक्षु रूपं पश्यति, चक्षुरिन्द्रियत्वात्, तद्यथा तत्सभागम् । तथा—न चक्षुः प्रेक्षते रूपम्, भौतिकत्वात्, रूपवत् । खरस्वभावा न मही, भूतत्वात्, तद्यथानिलः, इत्यादिषु हेत्वाद्यसिद्धिः स्वत एव योज्या ॥

सत्त्वादिति चायं हेतुः परतोऽनैकान्तिकः । किं सत्त्वात् चैतन्यवन्नाध्यात्मिकान्यायतनानि स्वत उत्पद्यन्ताम्, उताहो घटादिवत् स्वत उत्पद्यन्तामिति घटादीनां साध्यसमत्वान्नानैकान्तिकतेति चेत्, नैतदेवम्, तथानभिधानात् ॥

ननु च यथा परकीयेष्वनुमानेषु दूषणमुक्तम्, एवं स्वानुमानेष्वपि यथोक्तदूषणप्रसङ्गे सति स एव असिद्धाधारासिद्धहेत्वादिदोषः प्राप्नोति, ततश्च यः उभयोर्दोषः, न तेनैकश्चोद्यो भवतीति सर्वमेतदूषणमयुक्तं जायत इति । उच्यते । स्वतन्त्रमनुमानं श्रुवतामयं दोषो जायते । न वयं स्वतन्त्रमनुमानं प्रयुञ्ज्महे परप्रतिज्ञानिषेधफलत्वादस्मदनुमानानाम् । तथा हि—परः चक्षुः पश्यतीति प्रतिपन्नः । स तत्प्रसिद्धेनैवानुमानेन निराक्रियते—चक्षुषः स्वात्मादर्शनधर्ममिच्छसि, परदर्शनधर्माविनाभावित्वं चाङ्गीकृतम्, तस्माद् यत्र यत्र स्वात्मादर्शनं तत्र तत्र परदर्शनमपि नास्ति, तद्यथा घटे, अस्ति च चक्षुषः स्वात्मादर्शनम्, तस्मात् परदर्शनमप्यस्य नैवास्ति । ततश्च स्वात्मादर्शनविरुद्धं नीलादिपरदर्शनं स्वप्रसिद्धं नैवानुमानेन विरुध्यत इति एतावन्मात्रमस्मदनुमानैरुद्भाव्यत इति कुतोऽस्मत्पक्षे यथोक्तदोषावतारः, यतः समानदोषता स्यात् ?

किं पुनः—अन्यतरप्रसिद्धं नाप्यनुमानबाधा । अस्ति, सा च स्वप्रसिद्धेनैव हेतुना, न परप्रसिद्धेन, लोकत एव दृष्टत्वात् । कदाचिद्धि लोके अर्थिप्रत्यर्थिभ्यां प्रमाणीकृतस्य साक्षिणो वचनेन जयो भवति पराजयो वा, कदाचित् स्ववचनेन । परवचनेन तु न जयो नापि पराजयः । यथा च लोके, तथा न्यायेऽपि । लौकिकस्यैव व्यवहारस्य न्यायशास्त्रे प्रस्तुतत्वात् । अत एव कैश्चिदुक्तम्—न परतः प्रसिद्धिबलादनुमानबाधा, परप्रसिद्धेरेव निराचिकीर्षितत्वादिति । यस्तु मन्यते—य एव उभयनिश्चितवादी, स प्रमाणं दूषणं वा, नान्यतरप्रसिद्धसंदिग्धवाची इति, तेनापि लौकिकी व्यवस्थामनुरुध्यमानेन अनुमाने यथोक्त एव न्यायोऽभ्युपेयः ॥

तथा हि नोभयप्रसिद्धेन वा आगमेन बाधा, किं तर्हि स्वप्रसिद्धेनापि ॥

स्वार्थानुमाने तु सर्वत्र स्वप्रसिद्धिरेव गरीयसी, नोभयप्रसिद्धिः । अत एव तर्कलक्षणाभिधानं निष्प्रयोजनम्, यथास्वप्रसिद्धया उपपत्त्या बुद्धैस्तदनभिज्ञविनेयजनानुग्रहात् । इत्यलं प्रसङ्गेन । प्रकृतमेव व्याख्यास्यामः ॥

परतोऽपि नोत्पद्यन्ते भावाः । पराभावादेव । एतच्च—

न हि स्वभावो भावानां प्रत्ययादिषु विद्यते ।

[ म० शा०—१५ ]

इत्यत्र प्रतिपादयिष्यति । ततश्च पराभावादेव नापि परत उत्पद्यन्ते ।  
अपि च—

अन्यत्रतीत्य यदि नाम परोऽभविष्य,  
ज्जायेत तर्हि बहुलः शिखिनोऽन्धकारः ।  
सर्वस्य जन्म च भवेत्खलु सर्वतश्च  
तुल्यं परत्वमखिलेऽजनकेऽपि यस्मात् ॥

[ मध्यमकावतार-६\*१४ ]

इत्यादिना [ मध्यमकावतारात् ] परत उत्पत्तिप्रतिषेधोऽवसेयः ॥  
आचार्यबुद्धपालितस्तु व्याचष्टे—न परत उत्पद्यन्ते भावाः,  
सर्वतः सर्वसंभवप्रसङ्गात् । आचार्यभावविवेको दूषणमाह—तदत्र प्रसङ्ग-  
वाक्यत्वात् साध्यसाधनविपर्ययं कृत्वा, स्वतः उभयतः अहेतुतो वा  
उत्पद्यन्ते भावाः, कुतश्चित्कस्यचिदुत्पत्तेः, इति प्राक्पक्षविरोधः ।  
अन्यथा सर्वतः सर्वसंभवप्रसङ्गात् इत्यस्य साधनदूषणानन्तःपाति-  
त्वादसंगतार्थमेतत् [ इति ] । एतदप्यसंगतार्थम् । पूर्वमेव प्रति-  
पादितत्वाद् दूषणान्तःपातित्वाच्च परप्रतिज्ञातार्थदूषणेनेति यत्किञ्चि-  
देतदिति न पुनर्यत्न आस्थीयते ॥

द्वाभ्यामपि नोपजायन्ते भावाः, उभयपक्षाभिहितदोषप्रसङ्गात्  
प्रत्येकमुत्पादासामर्थ्याच्च । वक्ष्यति हि—

स्यादुभाभ्यां कृतं दुःखं स्यादेकैककृतं यदि । इति ॥

[ म० शा०-१२\*९ ]

अहेतुतोऽपि नोत्पद्यन्ते—

हेतावसति कार्यं च कारणं च न विद्यते ।

[ म० शा०-८\*४ ]

इति वक्ष्यमाणदोषप्रसङ्गात्,

गृह्येत नैव च जगद्यदि हेतुशून्यं  
स्याद्यद्वदेव गगनोत्पलवर्णगन्धौ ॥

[ मध्यमकावतार-६\*९९ ]

इत्यादिदोषप्रसङ्गाच्च ॥

आचार्यबुद्धपालितस्त्वाह—अहेतुतो नोत्पद्यन्ते भावाः, सदा च  
सर्वतश्च सर्वसंभवप्रसङ्गात् । अत्राचार्यभावविवेको दूषणमाह—  
अत्रापि प्रसङ्गवाक्यत्वात् यदि विपरीतसाध्यसाधनव्यक्तिवाक्यार्थ  
इष्यते, तदा एतदुक्तं भवति—हेतुव उत्पद्यन्ते भावाः, कदाचित्

कुतश्चित् कस्यचिदुत्पत्तेः, आरम्भसाफल्याच्च । सेयं व्याख्या न  
युक्ता प्रागुक्तदोषादिति । तदेतदयुक्तम्, पूर्वोदितपरिहारादित्यपरे ॥

यच्चापि ईश्वरादीनामुपसंग्रहार्थम्, तदापि न युक्तम् । ईश्वरा-  
दीनां स्वपरोभयपक्षेषु यथाभ्युपगममन्तर्भावादिति ।

तस्मात् प्रसाधितमेतन्नास्त्युत्पाद इति । उत्पादासंभवाच्च सिद्धोऽ-  
नुत्पादादिविशिष्टः प्रतीत्यसमुत्पाद इति ॥

अत्राह—यद्येवमनुत्पादादिविशिष्टः प्रतीत्यसमुत्पादो व्यवस्थितो  
भवद्भिः, यत्तर्हि भगवतोक्तम्—अविद्याप्रत्ययाः संस्काराः...अविद्या-  
निरोधात्संस्कारनिरोध इति, तथा—

अनित्याश्च ते ( बत ? ) संस्कारा उत्पादव्ययधर्मिणः ।

उत्पद्य हि निरुध्यन्ते तेषां व्युपशमः सुखः ॥

तथा—उत्पादाद्वा तथागतानामनुत्पादाद्वा तथागतानां स्थितैवैषा  
धर्माणां धर्मता, एको धर्मः सत्त्वस्थितये यदुत चत्वार आहाराः,  
द्वौ धर्मौ लोकं पालयतो ह्रीश्चापत्राप्यं चेत्यादि, तथा—परलोकादिहा-  
गमनमिहलोकाच्च परलोकगमनमिति, एवं निरोधादिविशिष्टः प्रतीत्य-  
समुत्पादो देशितो भगवता, स कथं न नि ( वि ? ) ह्येत इति ?  
यत एवं निरोधादयः प्रतीत्यसमुत्पादस्योपलभ्यन्ते, अत एवेदं मध्य-  
मकशास्त्रं प्रणीतमाचार्येण नेयनीतार्थसूत्रान्तविभागोपदर्शनार्थम् ।  
तत्र य एते प्रतीत्यसमुत्पादस्योत्पादादय उक्ताः, न ते विगताविद्या-  
तिमिरानास्रवविषयस्वभावापेक्षया, किं तर्हि अविद्यातिमिरोपहतमति-  
नयनज्ञानविषयापेक्षया ॥

तत्त्वदर्शनापेक्षया तूक्तं भगवता—एतद्धि शिक्षवः परमं सत्यं  
यदुत अमोषधर्मं निर्वाणम्, सर्वसंस्काराश्च मृषा मोषधर्माणः इति ।  
तथा—नास्त्यत्र तथता वा अवितथता वा । मोषधर्मकमप्येतत्, प्रलोप-  
धर्मकमप्येतत्, मृषाप्येतत्, मायेयं वाललापिनी इति । तथा—

फेनपिण्डोपमं रूपं वेदना बुद्बुदोपमा ।

मरीचिसदृशी संज्ञा संस्काराः कदलीनिभाः ।

मायोपमं च विज्ञानमुक्तमादित्यबन्धुना ॥ इति ॥

एवं धर्मान् वीक्षमाणो भिक्षुरारब्धवीर्यवान् ।

दिवा वा यदि वा रात्रौ संप्रजानन् प्रतिस्मृतः ।

प्रतिविध्येत्पदं शान्तं संस्कारोपशमं शिवम् ॥ इति ॥

१६

मध्यमकशास्त्रे

निरात्मकत्वाच्च धर्माणामित्यादि ॥

यस्यैवं देशनाभिप्रायानभिज्ञतया संदेहः स्यात्-का ह्यत्र देशना तत्त्वार्था, का तु खलु आभिप्रायिकीति, यश्चापि मन्दबुद्धितया नेयार्था देशना नीतार्थामवगच्छति, तयोरुभयोरपि विनेयजनयोः आचार्यो युक्त्यागमाभ्यां संशयमिध्याह्वानापाकरणार्थं शास्त्रमिदमारब्धवान् ॥

तत्र 'न स्वतः' [ म० शा० १३ ] इत्यादिना युक्तिरुपवर्णिता ॥

तन्मृषा मोषधर्म यद्गवानित्यभाषत ।

सर्वे च मोषधर्माणः संस्कारास्तेन ते मृषा ॥

[ म० शा०-१३ ]

पूर्वा प्रह्वयते कोटिर्नेत्युवाच महामुनिः ।

संसारोऽनवरामो हि नास्त्यादिर्नापि पश्चिमम् ॥

[ म० शा०-१३ ]

कात्यायनाववादे च अस्ति नास्तीति चोभयम् ।

प्रतिषिद्धं भगवता भावाभावविभाविना ॥

[ म० शा०-१५ ]

इत्यादिना आगमो वर्णितः ॥

उक्तं च आर्याक्षयमति सूत्रे-

कतमे सूत्रान्ता नेयार्थाः कतमे नीतार्थाः ? ये सूत्रान्ता मार्गाव-  
ताराय निर्दिष्टाः, इम उच्यन्ते नेयार्थाः । ये सूत्रान्ताः फलावताराय  
निर्दिष्टाः, इम उच्यन्ते नेयार्थाः । यावद् ये सूत्रान्ताः शून्यतानिमि-  
त्ताप्रणिहितानभिसंस्काराजातानुत्पादाभावनिरात्मनिःसत्त्वनिर्जीवनिः-  
पुद्गलास्वामिकविमोक्षमुखा निर्दिष्टाः त उच्यन्ते नीतार्थाः । इयमु-  
च्यते भदन्त शारद्वतीपुत्र नीतार्थसूत्रान्तप्रतिशरणता, न नेयार्थसूत्रा-  
न्तप्रतिशरणता इति ॥

तथा च आर्यसमाधिराजसूत्रे-

नीतार्थसूत्रान्तविशेष जानति

यथोपदिष्टा सुगतेन शून्यता ।

यस्मिन् पुनः पुद्गलसत्त्वपूरुषा

नेयार्थतो जानति सर्वधर्मान् ॥

[ समाधिराज-७ ]

तस्मादुत्पादादिदेशनां मृषार्था प्रतिपादयितुं प्रतीत्यसमुत्पादानुदर्शन-  
मारब्धवानाचार्यः ॥

प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

१७

ननु च-उत्पादादीनामभावे सति यदि सर्वधर्माणां मृषात्वप्रति-  
पादनार्थमिदमारब्धवानाचार्यः, नन्वेवं सति यन्मृषा न तदस्तीति न  
सन्त्यकुशलानि कर्माणि, तदभावाच्च सन्ति दुर्गतयः, न सन्ति कुश-  
लानि कर्माणि, तदभावान्न सन्ति सुगतयः, सुगतिदुर्गत्यसंभवाच्च  
नास्ति संसारः, इति सर्वारम्भवैयर्थ्यमेव स्यात् । उच्यते । संवृति-  
सत्यव्यपेक्षया लोकस्य इदं सत्याभिनिवेशस्य प्रतिपक्षभावेन मृषार्थता  
भावानां प्रतिपाद्यतेऽस्माभिः । नैव त्वार्याः कृतकार्याः किंचिदुपलभन्ते  
यन्मृषा अमृषा वा स्यादिति । अपि च । येन हि सर्वधर्माणां मृषात्वं  
परिह्वतं किं तस्य कर्माणि सन्ति, संसारो वा अस्ति ? न चाप्यसौ  
कस्यचिद्धर्मस्य अस्तित्वं नास्तित्वं बोधयते । यथोक्तं भगवता  
आर्यरत्नकूटसूत्रे-

चित्तं हि काश्यप परिगवेध्यमाणं न लभ्यते । यन्न लभ्यते तन्नोप-  
लभ्यते । यन्नोपलभ्यते तन्नैव अतीतं न अनागतं न प्रत्युत्पन्नम् ।  
यन्नैवातीतं नानागतं न प्रत्युत्पन्नम्, तस्य नास्ति स्वभावः । यस्य  
नास्ति स्वभावः, तस्य नास्त्युत्पादः । यस्य नास्त्युत्पादः, तस्य नास्ति  
निरोधः ॥ इति विस्तरः ॥

यस्तु विपर्यासानुगमान्मृषात्वं नावगच्छति, प्रतीत्य भावानां  
स्वभावमभिनिविशते, स धर्मेष्विदं सत्याभिनिवेशादभिनिविष्टः सन्  
कर्माण्यपि करोति, संसारेऽपि संसरति, विपर्यासावस्थितत्वाच्च भव्यो  
निर्वाणमधिगन्तुम् ॥

किं पुनः-मृषास्वभावा अपि पदार्थाः संक्लेशव्यवदाननिबन्धनं  
भवन्ति । तद्यथा मायायुवति तत्स्वभावानभिज्ञानाम्, तथागतनिर्मितश्च  
उपचितकुशलमूलानाम् । उक्तं हि दृढाध्याशयपरिच्छासूत्रे-

तद्यथा कुलपुत्र मायाकारनाटके प्रत्युपस्थिते मायाकारनिर्मितां  
स्त्रियं दृष्ट्वा कश्चिद्वागपरीतचेताः पर्षच्छारद्यभयेन उत्थायासनादप-  
क्रामेत्, सोऽपक्रम्य तामेव स्त्रियमशुभतो मनसि कुर्यात्, अनित्यतो  
दुःखतः शून्यतोऽनात्मतो मनसि कुर्यात् । इति विस्तरः ॥

विनये च-

यन्त्रकारकारिता यन्त्रयुवतिः सद्भूतयुवतिशून्या सद्भूतयुवतिरूपेण  
प्रतिभासते, तस्य च चित्रकारस्य कामरागास्पदीभूता । तथा मृषास्व-  
भावा अपि भावा बालानां संक्लेशव्यवदाननिबन्धनं भवन्ति ॥

तथा आर्यरत्नकूटसूत्रे-

२

अथ खलु तानि पञ्चमात्राणि भिक्षुशतानि भगवतो धर्मदेश-  
नामनवतरन्त्यनवगाहमानान्यनधिमुख्यमानानि उत्थायासनेभ्यः  
प्रक्रान्तानि । अथ भगवान् [ तस्यां बेलायां ] येन मार्गेणैते भिक्षु-  
गच्छन्ति स्म, तस्मिन् मार्गे द्वौ भिक्षु निर्मितीतः स्म ॥

अथ तानि पञ्च भिक्षुशतानि येन [ मार्गेण ] तौ द्वौ भिक्षु  
[ निर्मितकौ ] तेनोपसंक्रामन्ति स्म । उपसंक्रम्य ताववोचन्—कुत्रायु-  
ष्मन्तौ गमिष्यथः? निर्मितकाववोचताम्—गमिष्याव आवासरण्या-  
यतनेषु, तत्र ध्यानसुखस्पर्शविहारैर्विहरिष्यावः । यं हि भगवान् धर्मं  
देशयति, तमावां नावतरावो नावगाहावहे नाधिमुख्यावहे उत्त्रस्यावः  
संत्रासमापद्यावहे । अथ तानि पञ्च भिक्षुशतान्येतदवोचन्—वयमप्या-  
युष्मन्तो भगवतो धर्मदेशनां नावतरामो नावगाहामहे नाधिमुख्यामहे  
उत्त्रस्यामः संत्रस्यामः संत्रासमापद्यामहे । तेन वयमरणायतनेषु  
ध्यानसुखस्पर्शविहारैर्विहरिष्यामः । निर्मितकाववोचताम्—तेन  
हि आयुष्मन्तः संगस्यामो न विवदिष्यामः । अविवादपरमा  
हि श्रमणस्य धर्माः ।..... कस्यायुष्मन्तः प्रहाणाय प्रतिपन्नाः ?  
तान्यवोचन्—रागद्वेषमोहानां प्रहाणाय वयं प्रतिपन्नाः । निर्मित-  
काववोचताम्—किं पुनरायुष्मन्तः संविद्यन्ते रागद्वेषमोहा यान्  
क्षपयिष्यथ ? तान्यवोचन्—न तेऽप्यात्मं न बहिर्धा नोभयमन्तरे-  
णोपलभ्यन्ते, नापि तेऽपरिकल्पिता उत्पद्यन्ते । निर्मितकाववोच-  
ताम्—तेन हि आयुष्मन्तो मा कल्पयत, [ मा विकल्पयत ] । यदा  
चायुष्मन्तो न कल्पयिष्यथ न विकल्पयिष्यथ, तदा न रक्ष्यथ न  
विरक्ष्यथ । यच्च न रक्तो न विरक्तः, स शान्त इत्युच्यते । शीलमा-  
युष्मन्तो न संसरति न परिनिर्वाति । समाधिः प्रज्ञा विमुक्तिर्विमुक्ति-  
ज्ञानदर्शनमायुष्मन्तो न संसरति न परिनिर्वाति । एभिश्चायुष्मन्तो  
धर्मनिर्वाणं सूच्यते । एते च धर्माः शून्याः प्रकृतिविविक्ताः । प्रजही-  
तैतामायुष्मन्तः संज्ञां यदुत परिनिर्वाणमिति । मा च संज्ञायां संज्ञां  
कार्षं, मा च संज्ञायां संज्ञां परिज्ञासिष्ट । यो हि संज्ञायां संज्ञां परि-  
जानाति, संज्ञा बन्धनमेवास्य तद्भवति । संज्ञावेदयितनिरोधसमापत्ति-  
मायुष्मन्तः समापद्यध्वम् । संज्ञावेदयितनिरोधसमापत्तिसमापन्नस्य  
भिक्षोर्नास्त्युत्तरीकरणीयमिति वदावः ॥

अथ तेषां पञ्चानां भिक्षुशतानामनुपादायाश्रवेभ्यश्चित्तानि विमु-  
क्तान्यभूवन् । तानि विमुक्तचित्तानि येन भगवांस्तेनोपसंक्रान्तानि ।  
उपसंक्रम्य भगवतः पादौ शिरसाभिवन्द्यैकान्ते न्यसीदन् ॥

अथायुष्मान् सुभूतिस्तात् भिक्षुनेतदवोचत्—कुत्रायुष्मन्तो गताः  
कुतो वागताः ? तेऽवोचन्—न कचिद् गमनाय न कुतश्चिदागमनाय  
भदन्त सुभूते भगवता धर्मो देशितः । आह—को नामायुष्मतां  
शास्ता ? आहुः—यो नोत्पन्नो न परिनिर्वास्यति । आह—कथं युष्मा-  
भिर्धर्मः श्रुतः ? आहुः न बन्धनाय न मोक्षाय । आह—केन यूयं  
विनीताः ? आहुः—यस्य न कायो न चित्तम् । आह—कथं यूयं प्रयुक्ताः ?  
आहुः—नाविद्याप्रहाणाय न विद्योत्पादनाय । आह—कस्य यूयं  
श्रावकाः ? आहुः—येन प्राप्तं नाभिसंशुद्धम् । आह—के युष्माकं सम-  
चारिणः ? आहुः—ये त्रैधातुके नोपविचरन्ति । आह—किवचिरेण-  
युष्मन्तः परिनिर्वास्यन्ति ? आहुः—यदा तथागतनिर्मिताः परिनिर्वा-  
स्यन्ति । आह—कृतं युष्माभिः करणीयम् ? आहुः—अहंकारमकार-  
परिज्ञानतः । आह—क्षीणा युष्माकं ऋशाः ? आहुः—अत्यन्तक्षया-  
त्सर्वधर्माणाम् । आह—धर्षितो युष्माभिर्मरः ? आहुः—स्कन्धमारा-  
नुपलम्भात् । आह—परिचरितो युष्माभिः शास्ता ? आहुः—न कायेन  
न वाचा न मनसा । आह—विशोधिता युष्माभिर्दक्षिणीयभूमिः ?  
आहुः—अप्राहतोऽप्रतिप्राहतः । आह—उत्तीर्णो युष्माभिः संसारः ?  
आहुः—अनुच्छेदतोऽशान्ततः । आह—प्रतिपन्ना युष्माभिर्दक्षिणी-  
यभूमिः ? आहुः—सर्वप्राहविनिर्मुक्तितः । आह—किंगामिन आयु-  
ष्मन्तः ? आहुः—यंगामिनस्तथागतनिर्मिताः । इति ह्यायुष्मतः सुभूतेः  
परिपृच्छतस्तेषां भिक्षुणां प्रतिविसर्जयतां तस्यां पर्वणि अष्टानां भिक्षु-  
शतानामनुपादायाश्रवेभ्यश्चित्तानि विमुक्तानि, द्वात्रिंशतश्च प्राणिसह-  
स्राणां विरजो विगतमलं धर्मचक्षुर्विशुद्धम् । इति ॥

इत्येवं सृषास्वभावाभ्यां तथागतनिर्मिताभ्यां भिक्षुभ्यां पञ्चानां  
भिक्षुशतानां व्यवदाननिबन्धनं कृतमिति ॥

उक्तं च आर्यवज्रमण्डायां धारण्याम्—

तद्यथा मञ्जुश्रीः काण्डं च प्रतीत्य मथनीं च प्रतीत्य पुरुषस्य  
हस्तन्यायामं च प्रतीत्य धूमः प्रादुर्भवतीति अग्निरभिनिर्वर्तते । स  
चाग्निसंतापो न काण्डसंमिश्रितो न मथनीसंमिश्रितो न पुरुषहस्त-  
न्यायामसंमिश्रितः । एवमेव मञ्जुश्रीः असद्विपर्यासमोहितस्य पुरुष-  
पुद्गलस्य उत्पद्यते रागपरिदाहो द्वेषपरिदाहो मोहपरिदाहः । स च  
परिदाहो नाध्यात्मं न बहिर्धा नोभयमन्तरेण स्थितः ॥

२०

मध्यमकशास्त्रे

अपि तु मञ्जुश्रीः यदुच्यते मोह इति, तत्केन कारणेनोच्यते मोह इति ? अत्यन्तमुक्तो हि मञ्जुश्रीः सर्वधर्मैर्मोहस्तेनोच्यते मोह इति । तथा नरकमुखा मञ्जुश्रीः सर्वधर्मा इदं धारणीपदम् । आह—कथं भगवन्निदं धारणीपदम् ? आह—नरका मञ्जुश्रीः बालपृथग्जनैरसद्विपर्यासविठपिताः स्वविकल्पसंभूताः । आह—कुत्र भगवन्नरकाः समवसरन्ति ? भगवानाह—आकाशसमवसरणा मञ्जुश्रीः नरकाः । तर्हि मन्यसे मञ्जुश्रीः स्वविकल्पसंभूता नरका उत स्वभावसंभूताः ? आह—स्वविकल्पेनैव भगवन् सर्वबालपृथग्जना नरकतिर्यग्योनियमलोकं संजानन्ति । ते च असत्समारोपेण दुःखां वेदनां वेदयन्ति दुःखमनुभवन्ति त्रिष्वप्यपायेषु ॥

यथा चाहं भगवन् नरकान् पश्यामि तथा नारकं दुःखम् । तद्यथा भगवन् कश्चिदेव पुरुषः सुप्तः स्वप्नान्तरगतो नरकगतमात्मानं संजानीते । स तत्र क्वथितायां संप्रज्वलितायामनेकपौरुषायां लोहकुम्भ्यां प्रक्षिप्तमात्मानं संजानीयात् । स तत्र खरां कटुकां तीव्रां दुःखां वेदनां वेदयेत् । स तत्र मानसं परिदाहं संजानीयात् उत्त्रसेत् संत्रासमापद्येत । स तत्र प्रतिबुद्धः समानः—अहो दुःखम्, अहो दुःखम्, इति क्रन्देत् शोचेत् परिदेवेत् । अथ तस्य मित्रज्ञातिसालोहिताः परिपृच्छेयुः—केन तत्ते दुःखमिति । स तान् मित्रज्ञातिसालोहितानेवं वदेत्—नैरयिकं दुःखमनुभूतम् । स तानाक्रोशेत् परिभाषेत्—अहं च नाम नैरयिकं दुःखमनुभवामि । यूयं च मे उत्तरि परिपृच्छथ केनैतत्तव दुःखमिति । अथ ते मित्रज्ञातिसालोहितास्तं पुरुषमेवं वदेयुः—मा भैर्भोः पुरुष ! सुप्तो हि त्वम् । न त्वमितो गृहात् कचिन्निर्गतः । तस्य पुनरपि स्मृतिरुत्पद्यते—सुप्तोऽहमभूवम् । वितथमेतन्मया परि-कल्पतमिति । स पुनरपि सौमनस्यं प्रतिलभते ॥

तद्यथा भगवन् स पुरुषोऽसत्समारोपेण सुप्तः स्वप्नान्तरगतो नरकगतमात्मानं संजानीयात्, एवमेव भगवन् सर्वबालपृथग्जना असद्भागपर्यबनद्धाः स्त्रीनिमित्तं कल्पयन्ति । ते स्त्रीनिमित्तं कल्पयित्वा ताभिः सार्धं रममाणमात्मानं संजानन्ति । तस्य बालपृथग्जनस्यैवं भवति—अहं पुरुषः, इयं स्त्री, ममैषा स्त्री । तस्य तेन च्छन्दरागपर्यवस्थितेन चित्तेन भोगपर्येष्टि चित्तं क्रामयति ? स ततो निदानं कलहविग्रहविवादं संजनयति । तस्य प्रदुष्टेन्द्रियस्य वैरं संजायते । स तेन संज्ञाविपर्यासेन कालगतः समानो बहूनि कल्पसहस्राणि नरकेषु दुःखां वेदनां वेदयमानमात्मानं संजानाति ॥

प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

२१

तद्यथा भगवन् तस्य पुरुषस्य मित्रज्ञातिसालोहिता एषं वदन्ति—मा भैः, मा भैः, भो पुरुष ! सुप्तो हि त्वम् । न त्वमितो गृहात् कुतश्चिन्निर्गतः इति । एवमेव बुद्धा भगवन्तश्चतुर्विपर्यासविपर्यस्तानां सत्त्वानामेवं धर्मं देशयन्ति—नात्र स्त्री न पुरुषो न सत्त्वो न जीवो न पुरुषो न पुद्गलः । वितथा इमे सर्वधर्माः । असन्त इमे सर्वधर्माः । विठपिता इमे सर्वधर्माः । मायोपमा इमे सर्वधर्माः । स्वप्नोपमा इमे सर्वधर्माः । निर्मितोपमा इमे सर्वधर्माः । उदकचन्द्रोपमा इमे सर्वधर्माः । इति विस्तरः । ते इमां तथागतस्य धर्मदेशनां श्रुत्वा विगत-रागान् सर्वधर्मान् पश्यन्ति । विगतमोहान् सर्वधर्मान् पश्यन्ति अस्वभावाननावरणान् । ते आकाशस्थितेन चेतसा कालं कुर्वन्ति । ते कालगताः समाना निरुपधिषे निर्वानधातौ परिनिर्वान्ति । एवमहं भगवन् नरकान् पश्यामि । इति ॥

उक्तं च आर्योपालिपरिपृच्छायाम्—

भय दर्शित नैरयिकं मे  
सत्त्वसहस्र सवेजित नैके ।  
न च विद्यति कश्चिद् सत्त्व  
यो च्युतु गच्छति घोरमपायम् ॥

न च कारकु कारण सन्ति  
येहि कृता असितोमरशब्दाः ।  
कल्पवशेन तु पश्यति तत्र  
कायि पतन्ति अपायित शब्दाः ॥

चित्रमनोरम सज्जितपुष्पाः  
स्वर्णविमान जलन्ति मनोज्ञाः ।  
तेष्वपि कारकु नास्तिह कश्चि  
तेऽपि च स्थापित कल्पवशेन ॥  
कल्पवशेन विकल्पितु लोकः  
संज्ञगहेण विकल्पितु बालः ।  
सो च गहो अगहो असभूतो  
मायमरीचिसमा हि विकल्पाः ॥

तदेवमेतेऽस्वभावा भावाः स्वविपर्यासविठपिता बालानां संक्रोशहेतवो भवन्ति संसारे इति स्थितम् ॥



यथा च मृषास्वभावानां पदार्थानां संक्रेशव्यवदानहेतुत्वं तथा मध्यमकावताराद्विस्तरेणावसेयम् ॥

अत्राह—यदि स्वतः परतः उभयतोऽहेतुतश्च नास्ति भावानामुत्पादः, तत्र कथमविद्याप्रत्ययाः संस्कारा इत्युक्तं भगवता ? उच्यते । संबुतिरेव न तत्त्वम् ॥

किं संबुतेर्व्यवस्थानं वक्तव्यम् ? इदं प्रत्ययतामात्रेण संबुतेः सिद्धिरभ्युपगम्यते । न तु पक्षचतुष्टयाभ्युपगमेन सस्वभाववादप्रसङ्गात्, तस्य चायुक्तत्वात् । इदं प्रत्ययतामात्राभ्युपगमे हि सति हेतुफल्योरन्योन्यापेक्षत्वात् नास्ति स्वाभाविकी सिद्धिरिति नास्ति सस्वभाववादः । अत एवोक्तम्—

स्वयं कृतं परकृतं द्वाभ्यां कृतमहेतुकम् ।

तार्किकैरिष्यते दुःखं त्वया तूक्तं प्रतीत्यजम् ॥

[ लोकतीतस्तव-१ ]

इहापि वक्ष्यति—

प्रतीत्य कारकः कर्म तं प्रतीत्य च कारकम् ।

कर्म प्रवर्तते नान्यत्पश्यामः सिद्धिकारणम् ॥ इति ॥

[ म० शा०-८. १२ ]

भगवताप्येतावन्मात्रमेवोक्तम्—

तत्रायं धर्मसंकेतो यदुतास्मिन् सतीदं भवति, अस्योत्पादादिदमुत्पद्यते, यदुत अविद्याप्रत्ययाः संस्काराः, संस्कारप्रत्ययं विज्ञानमित्यादि ॥

अत्र केचित्परिचोदयन्ति—अनुत्पन्ना भावा इति किमयं प्रमाणजो निश्चय उताप्रमाणजः ? तत्र यदि प्रमाणज इष्यते, तदेदं वक्तव्यम्—कति प्रमाणानि किंलक्षणानि किंविषयाणि, किं स्वत उत्पन्नानि किं परत उभयतोऽहेतुतो वेति । अथाप्रमाणजः, स न युक्तः, प्रमाणाधीनत्वात् प्रमेयाधिगमस्य । अनधिगतो ह्यर्थो न विना प्रमाणैरधिगन्तुं शक्यत इति प्रमाणाभावादधीगमाभावे सति कुतोऽयं सम्यङ्निश्चय इति न युक्तमेतदनिष्पन्ना भावा इति । यतो चायं निश्चयो भवतोऽनुत्पन्ना भावा इति भविष्यति, तत एव ममापि सर्वभावाः सन्तीति । यथा चायं ते निश्चयः—अनुत्पन्नाः सर्वधर्मा इति, तथैव ममापि सर्वभावा इत्यपि भविष्यति । अथ ते नास्ति निश्चयोऽनुत्पन्नाः सर्वभावा इति, तदा स्वयमनिश्चितस्य परप्रत्यायनासंभवाच्छास्त्रारम्भवैयर्थ्यमेवेति सन्त्यप्रतिषिद्धाः सर्वभावा इति ॥

उच्यते । यदि कश्चिन्निश्चयो नामास्माकं स्यात्, स प्रमाणजो वा स्यादप्रमाणजो वा । न त्वस्ति । किं कारणम् ? इहानिश्चयसंभवे सति स्यात्प्रतिपक्षस्तदपेक्षो निश्चयः । यदा त्वनिश्चय एव तावदस्माकं नास्ति, तदा कुतस्तद्विरुद्धाविरुद्धो निश्चयः स्यात् संबन्ध्यन्तरनिरपेक्षत्वात्, खरविद्याणस्य ह्रस्वदीर्घतावत् । यदा चैवं निश्चयस्याभावः, तदा कस्य प्रसिद्धर्थं प्रमाणानि परिकल्पयिष्यामः ? कुतो वैषां संख्या लक्षणं विषयो वा भविष्यति—स्वतः परत उभयतोऽहेतुतो वा समुत्पत्तिरिति सर्वमेतन्न वक्तव्यमस्माभिः ॥

यद्येवं निश्चयो नास्ति सर्वतः, कथं पुनरिदं निश्चितरूपं वाक्यमुपलभ्यते भवताम्—न स्वतो नापि परतो न द्वाभ्यां नाप्यहेतुतो भावा भवन्तीति ? उच्यते । निश्चितमिदं वाक्यं लोकस्य स्वप्रसिद्धयैवोपपत्त्या, नार्याणाम् । किं खलु आर्याणामुपपत्तिर्नास्ति ? केनेतदुक्तमस्ति वा नास्ति वेति । परमार्यो ह्यार्याणां तूष्णींभापः । ततः कुतस्तत्र प्रपञ्चसंभवो यदुपपत्तिरनुपपत्तिर्वा स्यात् ?

यदि ह्यार्या उपपत्तिं न वर्णयन्ति, केन खल्विदानीं परमार्यं लोकं बोधयिष्यन्ति ? न खल्वार्या लोकसंख्यवहारेणोपपत्तिं वर्णयन्ति, किं तु लोकत एव या प्रसिद्धोपपत्तिः, तां पराबोधार्थमभ्युपेत्य तथैव लोकं बोधयन्ति । यथैव हि विद्यमानामपि शरीराशुचितां विपर्यासानुगता रागिणो नोपलभन्ते, शुभाकारं चाभूतमभ्यारोप्य परिक्रियन्ते, तेषां वैराग्यार्थं तथागतनिर्मितो देवो वा शुभसंज्ञया प्राक् प्रच्छादितान् कायदोषानुपवर्णयेत्—सन्त्यस्मिन् कावे केशा इत्यादिना । ते च तस्याः शुभसंज्ञाया विमुक्ता वैराग्यमासादबेयुः । एवमिहाप्यार्यैः सर्वथाप्यनुपलभ्यमानात्मकं भावानामविद्यातिमिरोपहतमतिनवनतया विपरीतं स्वभावमभ्यारोप्य कश्चिच्च कंचिद्विशेषमतिवरां परिक्रियन्ति पृथग्जनाः । तानिदानीमार्याः तत्प्रसिद्धयैवोपपत्त्या परिपोधयन्ति । यथा विद्यमानस्य घटस्य न मृदादिभ्य उत्पाद इत्यभ्युपेतम्, एवमुत्पादात्पूर्वं विद्यमानस्य विद्यमानत्वान्नास्त्युत्पाद इत्यवसीयताम् । यथा च परभूतेभ्यो ज्वालाङ्गारादिभ्योऽङ्कुरस्योत्पत्तिर्नास्ति इति अभ्युपेतम्, एवं विवक्षितेभ्योऽपि बीजादिभ्यो नास्तीत्यवसीयताम् ॥

अद्यापि स्यात्—अनुभव एवोऽस्माकमिति, एतदप्युक्तम् । यस्मादनुभव एव मृषा, अनुभवत्वात्, तैमिरिकद्विचन्द्राद्यनुभववदिति । ततश्चानुभवस्यापि साध्यसमत्वात्तेन प्रत्ययस्थानं न युक्तमिति । तस्माद-

नुत्पन्ना भावा इत्येवं तावद्विपरीतस्वरूपाध्यारोपप्रतिपक्षेण प्रथमप्रकरणारम्भः । इदानीं क्वचिद्यः कश्चिद्विशेषोऽध्यारोपितः, तद्विशेषाकारणार्थं विशेषप्रकरणारम्भः, गन्तुगन्तव्यगमनादिकोऽपि निरवशेषो विशेषो नास्ति प्रतीत्यसमुत्पादस्येति प्रतिपादनार्थम् ॥

अथ स्यात्—एष एव प्रमाणप्रमेयव्यवहारो लौकिकोऽस्माभिः शास्त्रेणानुवर्णित इति, तदनुवर्णनस्य तर्हि फलं वाच्यम् । कुतार्किकैः स नाशितो विपरीतलक्षणाभिधानेन, तस्यास्माभिः सम्यग्लक्षणमुक्तमिति चेत्, एतदप्ययुक्तम् । यदि हि कुतार्किकैर्विपरीतलक्षणप्रणयनात्कृतं लक्ष्यवैपरीत्यं लोकस्य स्यात्, तदर्थं प्रयत्नसाफल्यं स्यात् । न चैतदेवम् । इति व्यर्थं एवायं प्रयत्न इति ॥

अपि च । यदि प्रमाणाधीनः प्रमेयाधिगमः, तानि प्रमाणानि केन परिच्छिद्यन्त इत्यादिना विग्रहव्यावर्तन्या विहितो दोषः । तदपरिहारात् सम्यग्लक्षणद्योतकत्वमपि नास्ति ॥

किं च । यदि स्वसामान्यलक्षणद्वयानुरोधेन प्रमाणद्वयमुक्तं यस्य तल्लक्षणद्वयम्, तल्लक्ष्यमस्ति अथ नास्ति ? यद्यस्ति, तदा तदपरं प्रमेयमस्तीति कथं प्रमाणद्वयम् ? अथ नास्ति लक्ष्यम्, तदा लक्षणमपि निराश्रयं नास्तीति कथं प्रमाणद्वयम् ? वक्ष्यति हि—

लक्षणासंप्रवृत्तौ च न लक्ष्यमुपपद्यते ।

लक्ष्यस्यानुपपत्तौ च लक्षणस्याप्यसंभवः ॥ इति ॥

[ म० शा०-५४ ]

अथ स्यात्—न लक्ष्यतेऽनेनेति लक्षणम्, किं तर्हि 'कृत्यल्युटो बहुलम्' [ पा०-३.३ ११३ ] इति कर्मणि ल्युटं कृत्वा लक्ष्यते तदिति लक्षणम् । एवमपि तेनैतस्य लक्ष्यमाणत्वासंभवाद्येनैतल्लक्ष्यते, तस्य करणस्य कर्मणोऽर्थान्तरत्वात् स एव दोषः ॥

अथ स्यात्—ज्ञानस्य करणत्वात्तस्य च स्वलक्षणान्तर्मावादयमदोष इति, उच्यते । इह भावानामन्यासाधारणमात्ममीयं यत्स्वरूपं तत्स्वलक्षणम्, तद्यथा पृथिव्याः काठिन्यं वेदनाया विषयानुभवो विज्ञानस्य विषयप्रतिबिम्बितः । तेन हि तल्लक्ष्यत इति कृत्वा प्रसिद्धानुगतां च व्युत्पत्तिमवधूय कर्मसाधनमभ्युपगच्छति । विज्ञानस्य च करणभावं प्रतिपद्यमानेनेत्युक्तं भवति स्वलक्षणस्यैव कर्मता स्वलक्षणान्तरस्य करणभावश्चेति । तत्र यदि विज्ञानस्वलक्षणं करणम्, तस्य व्यतिरिक्तेन कर्मणा भवितव्यमिति स एव दोषः ॥

अथ स्यात्—यत्पृथिव्यादिगतं काठिन्यादिकं विज्ञानमगम्यं तत्तस्य कर्मास्त्येव, तच्च स्वलक्षणाव्यतिरिक्तमिति । एवं तर्हि विज्ञानस्वलक्षणस्य कर्मत्वाभावात्प्रमेयत्वं न स्यात्, कर्मरूपस्यैव स्वलक्षणस्य प्रमेयत्वात् । ततश्च द्विविधं प्रमेयं स्वलक्षणं सामान्यलक्षणं च इत्येतद्विशेष्यवक्तव्यम्—किञ्चित्स्वलक्षणं प्रमेयं यल्लक्ष्यत इत्येवं व्यपदिश्यते, किञ्चिदप्रमेयं यल्लक्ष्यतेऽनेनेति व्यपदिश्यत इति । अथ तदपि कर्मसाधनं तदा तस्यान्येन करणेन भवितव्यम् । ज्ञानान्तरस्य करणभावपरिकल्पनायामनवस्थादोषश्चापद्यते ॥

अथ मन्यसे—स्वसंवित्तिरस्ति, ततस्तया स्वसंविच्या ग्रहणात्कर्मतायां सत्यामस्त्येव प्रमेयान्तर्भाव इति, उच्यते । विस्तरेण मध्यमकावतारे स्वसंवित्तिनिषेधात् स्वलक्षणं स्वलक्षणान्तरेण लक्ष्यते, तदपि स्वसंविच्या इति न युज्यते । अपि च । तदपि नाम ज्ञानं स्वलक्षणव्यतिरेकेणासिद्धेरसंभवाल्लक्ष्याभावे निराश्रयलक्षणप्रवृत्त्यसंभवात् सर्वथा नास्तीति कुतः स्वसंवित्तिः ? तथा चोक्तमार्यरत्नचूडपरिपृच्छायाम्—

स चित्तमसमनुपश्यन् चित्तधारां पर्येषते कुतश्चित्तस्योत्पत्तिरिति । तस्यैवं भवति-आलम्बने सति चित्तमुत्पद्यते । तत्किमन्यदालम्बनमन्यच्चित्तम्, अथ यदेवालम्बनं तदेव चित्तम् ? यदि तावदन्यदालम्बनमन्यच्चित्तम्, तदा द्विचित्तता भविष्यति । अथ यदेवालम्बनं तदेव चित्तम्, तत्कथं चित्तेन चित्तं समनुपश्यति ? न च चित्तं चित्तं समनुपश्यति । तद्यथापि नाम तथैवासिधारया सैवासिधारा न शक्यते छेत्तुम् । न तेनैवाङ्गुल्यग्रेण तदेवाङ्गुल्यग्रं शक्यते स्पृष्टुम्, एवमेव न तेनैव चित्तेन तदेव चित्तं शक्यं द्रष्टुम् । तस्यैवं योनिशः प्रयुक्तस्य या चित्तस्यानवस्थानता अनुच्छेदादशाश्वतता न कूटस्थतानाहै? तुकी न प्रत्ययविरुद्धा न ततो नान्यतो न सैव नान्या । तां चित्तधारां चित्तलतां चित्तधर्मतां चित्तानवस्थिततां चित्ताप्रचारतां चित्तादृश्यतां चित्तस्वलक्षणतां तथा जानाति तथा पश्यति यथातथतां न च निरोधयति । तां च चित्तविवेकतां तथा प्रजानाति तथा पश्यति । इयं कुलपुत्र [ बोधिसत्त्वस्य ] चित्ते चित्तानुपश्यना स्मृत्युपस्थानमिति ॥

तदेवं नास्ति स्वसंवित्तिः । तदभावात् किं केन लक्ष्यते ?

किं च । भेदेन वा तल्लक्षणं लक्ष्यात्स्यादभेदेन वा ? तत्र यदि तावद् भेदेन, तदा लक्ष्याद् भिन्नत्वादलक्षणवल्लक्षणमपि न लक्षणम् ।

लक्षणाच्च भिन्नत्वादलक्ष्यवल्लक्ष्यमपि न लक्ष्यम् । तथा लक्ष्याद्विभ्र-  
त्वाल्लक्षणस्य लक्षणनिरपेक्षं लक्ष्यं स्यात् । ततश्च न तल्लक्ष्यं लक्षणनिर-  
पेक्षत्वात् खपुष्पवत् । अथाभिन्ने लक्ष्यलक्षणे, तदा लक्षणादव्यति-  
रिक्तत्वाल्लक्षणस्वात्मवद्विहीयते लक्ष्यस्य लक्ष्यता । लक्ष्याच्चाव्यति-  
रिक्तत्वाल्लक्ष्यस्वात्मवल्लक्षणमपि न लक्षणस्वभावम् । यथा चोक्तम्—

लक्ष्याल्लक्षणमन्यच्चेत्स्यात्तल्लक्ष्यमलक्षणम् ।

तयोरभावोऽनन्यत्वे विस्पष्टं कथितं त्वया ॥ इति ॥

[ लोकातीतस्तब-११ ]

न च विना तत्त्वान्यत्वेन लक्ष्यलक्षणसिद्धौ अन्या गतिरस्ति ।  
तथा च वक्ष्यति—

एकोभावेन वा सिद्धिर्नानाभावेन वा ययोः ।

न विद्यते, तयोः सिद्धिः कथं नु खलु विद्यते ॥ इति ॥

[ म० शा०-२.२१ ]

अथवोच्यते—अवाच्यतया सिद्धिर्भविष्यतीति चेत्, नैतदेवम् ।  
अवाच्यता हि नाम परस्परविभागपरिज्ञानाभावे सति भवति । यत्र च  
विभागपरिज्ञानं नास्ति, तत्र इदं लक्षणम्, इदं लक्ष्यम्, इति विशेषतः  
परिच्छेदासंभवे सति द्वयोरप्यभाव एवेति । तस्मादावाच्यतयापि  
नास्ति सिद्धिः ॥

अपि च । यदि ज्ञानं करणं विषयस्य परिच्छेदे, कः कर्ता ? न च  
कर्तारमन्तरेणास्तिकरणादीनां संभवः छिदिक्रियायामिव । अथ  
चित्तस्य तत्र कर्तृत्वं परिकल्प्यते, तदपि न युक्तम्, यस्मादर्थमात्रदर्शनं  
चित्तस्य व्यापारः, अर्थविशेषदर्शनं चैतसानाम्,

तत्रार्थदृष्टिर्विज्ञानं तद्विशेषे तु चैतसाः ।

इत्यभ्युपगमात् । एकस्यां हि प्रधानक्रियायां साध्यायां यथास्व  
गुणक्रियानिर्वृत्तिद्वारेणाङ्गीभावोपगमात् करणादीनां करणादित्वम् । न  
चेह ज्ञानविज्ञानयोरेका प्रधानक्रिया, किं तर्हि, अर्थमात्रपरिच्छिद्वि-  
ज्ञानस्य प्रधानक्रिया, ज्ञानस्य तु अर्थविशेषपरिच्छेद इति नास्ति  
ज्ञानस्य करणत्वं नापि चित्तस्य कर्तृत्वम् । ततश्च स एव दोषः ॥

अथ स्यात्—अनात्मानः सर्वधर्मा इत्यागमात् कर्तुः सर्वथाभावात्  
कर्तारमन्तरेणापि विद्यत एव क्रियादिव्यवहार इति, एतदपि नास्ति ।  
आगमस्य सम्यगर्थानवधारणात् । एतदेवोक्तं मध्यमकावतारे ॥

अथापि स्यात्—यथा शिलापुत्रकस्य शरीरम्, राहोः शिरः, इति  
शरीरशिरोव्यतिरिक्तविशेषणासंभवेऽपि विशेषणविशेष्यभावोऽस्ति,

एवं पृथिव्याः स्वलक्षणमिति स्वलक्षणव्यतिरिक्तपृथिव्यसंभवेऽपि  
भविष्यतीति, नैतदेवम् । अतुल्यत्वात् । शरीरशिरःशब्दयोर्हि बुद्ध्यादि-  
पाण्यादिवत्सहभावविपदार्थान्तरसापेक्षताप्रवृत्तौ शरीरशिरःशब्दमात्रा-  
लम्बनो बुद्ध्युपजननः सहचारिपदार्थान्तरसाकाङ्क्ष एव वर्तते, कस्य  
शरीरम्, कस्य शिर इति । इतरोऽपि विशेषणान्तरसंबन्धनिराचि-  
कीर्षया शिलापुत्रकराहुविशेषणध्वनिना लौकिकसंकेतानुविधायिना  
प्रतिकर्तुः काङ्क्षामपहन्तीति युक्तम् । इह तु काठिन्यादिव्यतिरिक्तपृथि-  
व्याद्यसंभवे सति न युक्तो विशेषणविशेष्यभावः । तीर्थिकैर्व्यतिरिक्त-  
लक्ष्याभ्युपगमात्तदनुरोधेन विशेषणाभिधानमदुष्टमिति चेत्, नैतदेवम् ।  
न हि तीर्थिकपरिकल्पिता युक्तिविधुराः पदार्थाः स्वसमयेऽभ्युपगन्तुं  
न्याय्याः, प्रमाणान्तरादेरप्यभ्युपगमप्रसङ्गात् । अपि च । पुद्गलादि-  
प्रज्ञप्तिवत् सशरीरोपादानस्य शिलापुत्रकस्योपादातुलौकिकव्यव-  
हाराङ्गभूतस्य विशेषणस्याविचारप्रसिद्धस्य सद्भावात्, शिरउपादानस्य  
च राहोरुपादातुः सद्भावादयुक्तमेतन्निदर्शनम् । शरीरशिरोव्यतिरिक्त-  
स्यार्थान्तरस्यासिद्धेस्तन्मात्रस्योपलम्भात् सिद्धमेव निदर्शनमिति चेत्,  
नैतदेवम् । लौकिके व्यवहारे इत्थं विचाराप्रवृत्तेरविचारतश्च लौकिक-  
पदार्थानामस्तित्वात् । यथैव हि रूपादिव्यतिरेकेण विचार्यमाण  
आत्मानं संभवति, अपि च लोकसंघृत्या स्कन्धानुपादाय अस्या-  
स्तित्वम्, एवं राहुशिलापुत्रकयोरपीति नास्ति निदर्शनसिद्धिः ॥

एवं पृथिव्यादीनां यद्यपि काठिन्यादिव्यतिरिक्तं विचार्यमाणं  
लक्ष्यं नास्ति, लक्ष्यव्यतिरेकेण च लक्षणं निराश्रयम्, तथापि संवृतिरे-  
वेति परस्परापेक्षया तयोः सिद्ध्या सिद्धिं व्यवस्थापयांबभूवुराचार्याः ।  
अवश्यं चैतदेवमभ्युपेयम् । अन्यथा हि संवृतिरूपपत्त्या न वियुज्येत,  
तदेव तत्त्वमेव स्यान्न संवृतिः । न च उपपत्त्या विचार्यमाणानां  
शिलापुत्रकादीनामेषासंभवः, किं तर्हि वक्ष्यमाणया युक्त्या रूपवेदना-  
दीनामपि नास्ति संभव इति तेषामपि संवृत्या शिलापुत्रकादिवन्ना-  
स्तित्वमास्थेयं स्यात् । न चैतदेवमित्यसदेतत् ॥

अथ स्यात्—किमनया सूक्ष्मेक्षिक्रिया ? नैव हि वयं सर्वप्रमाण-  
प्रमेयव्यवहारं सत्यमित्याचक्ष्महे, किं तु लोकप्रसिद्धिरेषा अमुना न्या-  
येन व्यवस्थाप्यत इति । उच्यते । वयमप्येवं ब्रूमः—किमनया सूक्ष्मेक्षि-  
कया लौकिकव्यवहारेऽवतारिक ( त ? ) या ? तिष्ठतु तावदेषा  
विपर्यासमात्रासादितात्मभावसत्ताका संवृतिः सुमुक्षणां मोक्षावाहक-  
कुशलमूलोपचयहेतुः, बावन्न तत्त्वाधिगम इति । भवास्तु एतां संवृति-

परमार्थसत्यविभागदुर्विदग्धबुद्धितया क्वचिदुपपत्तिमवतार्य अन्यायतो नाज्ञयति । सोऽहं संवृतिसत्यव्यवस्थावैक्षण्याल्लौकिक एव पक्षे स्थित्वा संवृत्येकदेशनिराकरणोपक्षिप्तोपपत्त्यन्तरमुपपत्त्यन्तरेण विनिवर्तयन् लोकवृद्ध इव लोकचारात्परिभ्रश्यमानं भवन्तमेव निवर्तयामि न तु संवृतिम् । तस्माद् यदि लौकिको व्यवहारः, तदा अवश्यं लक्षण-वल्लक्ष्येणापि भवितव्यम् । ततश्च स एव दोषः । अथ परमार्थः, तदा लक्ष्याभावाल्लक्षणद्वयमपि नास्तीति कुतः प्रमाणद्वयम् ?

अथ शब्दानामेवं क्रियाकारकसंबन्धपूर्विका व्युत्पत्तिर्नाङ्गीक्रियते, तदिदमतिकष्टम् । तैरेव क्रियाकारकसंबन्धप्रवृत्तैः शब्दैर्भवान् व्यवहरति, शब्दार्थ क्रियाकरणादिकं च नेच्छतीति अहो बत इच्छामात्र-प्रतिबद्धप्रवृत्तितो ( वृत्तिः ? ) भवतः ।

यदा चैवं प्रमेयद्वयमव्यवस्थितं तदा स्वसामान्यलक्षणाविषयत्वेन आगमादीनां प्रमाणान्तरत्वम् । किं च घटः प्रत्यक्ष इत्येवमादिकस्य लौकिकव्यवहारस्यासंप्रहादनार्यव्यवहाराभ्युपगमाच्च अव्यापिता लक्षणस्येति न युक्तमेतत् ॥

अथ स्यात्—घटोपादाननीलादयः प्रत्यक्षाः प्रत्यक्षप्रमाणपरिच्छेद्यत्वात् । ततश्च यथैव कारणे कार्योपचारं कृत्वा बुद्धानां सुख उत्पाद इति व्यपदिश्यते, एवं प्रत्यक्षनीलादिनिमित्तकोऽपि घटः कार्ये कारणोपचारं कृत्वा प्रत्यक्ष इति व्यपदिश्यते । नैवविषये उपचारो युक्तः । उत्पादो हि लोके सुखव्यतिरेकेणोपलब्धः, स च संस्कृतलक्षण-स्वभावत्वादानेकदुष्करशतहेतुत्वादसुख एव, स सुख इति व्यपदिश्यमानः असंबद्ध एवेत्येवंविषये युक्त उपचारः । घटः प्रत्यक्ष इत्यत्र तु—न हि घटो नाम कश्चिद्योऽप्रत्यक्षः पृथगुपलब्धो यस्योपचारात्प्रत्यक्षत्वं स्यात् । नीलादिव्यतिरिक्तस्य घटस्याभावादौपचारिकं प्रत्यक्षत्वमिति चेत्, एवमपि सुतरामुपचारो न युक्तः उपचर्यमाणस्याश्रयस्याभावात् । न हि खरविषाणे तैक्ष्ण्यमुपचर्यते । अपि च । लोकव्यवहाराङ्गभूतो घटो यदि नीलादिव्यतिरिक्तो नास्तीति कृत्वा तस्यौपचारिकं प्रत्यक्षत्वं परिकल्प्यते, नन्वेवं सति पृथिव्यादिव्यतिरेकेण नीलादिकमपि नास्तीति नीलादेरस्यौपचारिकं प्रत्यक्षत्वं कल्पयताम् । यथोक्तम्—

रूपादिव्यतिरेकेण यथा कुम्भो न विद्यते ।

वाय्वादिव्यतिरेकेण तथा रूपं न विद्यते ॥ इति ॥

[ चतुःशतक-१४-१४ ]

तस्मादेवमादिकस्य लोकव्यवहारस्य लक्षणेनासंप्रहादव्यापितैव लक्षणस्येति । तत्त्वविदपेक्षया हि—

प्रत्यक्षत्वं घटादीनां नीलादीनां च नेष्यते ।

लोकसंवृत्या त्वभ्युपगन्तव्यमेव प्रत्यक्षत्वं घटादीनाम् । यथोक्तं शतके—

सर्व एव घटोऽदृष्टो रूपे दृष्टे हि जायते ।

ज्ञायात्कस्तत्त्वविज्ञाम घटः प्रत्यक्ष इत्यपि ॥

एतेनैव विचारेण सुगन्धि मधुरं मृत् ।

प्रतिषेधयितव्यानि सर्वाण्युत्तमबुद्धिना ॥ इति ।

[ चतुःशतक-१३-१-२ ]

अपि च । अपरोक्षार्थवाचित्वात्प्रत्यक्षशब्दस्य साक्षादभिमुखोऽर्थः प्रत्यक्षः, प्रतिगतमक्षमस्मिन्निति कृत्वा घटनीलादीनामपरोक्षाणां प्रत्यक्षत्वं सिद्धं भवति । तत्परिच्छेदकस्य ज्ञानस्य तृणतुषाग्निवत् प्रत्यक्षकारणत्वात् प्रत्यक्षत्वं व्यपदिश्यते । यस्तु अक्षमक्षं प्रति वर्तत इति प्रत्यक्षशब्दं व्युत्पादयति, तस्य ज्ञानस्येन्द्रियाविषयत्वाद् विषय-विषयत्वाच्च न युक्ता व्युत्पत्तिः । प्रतिविषयं तु स्यात् प्रत्यर्थ-मिति वा ॥

अथ स्यात्—यथा उभयाधीनायामपि विज्ञानप्रवृत्तौ आश्रयस्य पदुमन्दतानुविधानाद् विज्ञानानां तद्विकारविकारित्वादाश्रयेणैव व्यपदेशो भवति चक्षुर्विज्ञानमिति, एवं यद्यपि अर्थमर्थं प्रति वर्तते, तथापि अक्षमक्षमाश्रित्य वर्तमानं विज्ञानमाश्रयेण व्यपदेशात् प्रत्यक्षमिति भविष्यति । दृष्टो हि असाधारणेन व्यपदेशो भेरीशब्दो यथाकुर इति । नैतत्पूर्वेण तुल्यम् । तत्र हि विषयेण विज्ञाने व्यपदिश्यमाने रूपविज्ञानमित्येवमादिना विज्ञानषट्कस्य भेदो नोपदर्शितः स्यात्, मनोविज्ञानस्य चक्षुरादिविज्ञानैः सहैकविषयप्रवृत्तत्वात् । तथा हि नीलादिविज्ञानषट्के विज्ञानमित्युक्ते साकाक्ष एव प्रत्ययाज्जायते किमेतद्रूपीन्द्रियजं विज्ञानमाहोस्विन्मानसमिति । आश्रयेण तु व्यपदेशे मनोविज्ञानस्य चक्षुरादिविज्ञानविषये प्रवृत्तिसंभवेऽपि परस्परभेदः सिद्धो भवति । इह तु प्रमाणलक्षणवि-वक्षया कल्पनापोढस्य प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमे सति विकल्पादेव तद्विशेष-त्वाभिमतत्वादसाधारणकारणेन व्यपदेशे सति न किञ्चित् प्रयोजनमु-पलक्ष्यते । प्रमेयपरतन्त्रायां च प्रमाणसंख्याप्रवृत्तौ प्रमेयाकारानुकारि-

३०

मध्यमकशास्त्रे

तामात्रतया च समासादितात्मभावसत्ताकयोः प्रमाणयोः स्वरूपस्य व्यवस्थापनात्तन्निर्द्वयेण व्यपदेशः किंचिदुपकरोतीति सर्वथा विषयेणैव व्यपदेशो न्याय्यः ॥

लोके प्रत्यक्षशब्दस्य प्रसिद्धत्वाद्विवक्षितेऽर्थे प्रत्यक्षशब्दस्याप्रसिद्धत्वादाश्रयेणैव व्युत्पत्तिराश्रीयत इति चेत्, उच्यते । अस्त्ययं प्रत्यक्षशब्दो लोके प्रसिद्धः । स तु यथा लोके, तथा अस्माभिरुच्यत एव । यथास्थितलौकिकपदार्थतिरस्कारेण तु तद्व्युत्पादे क्रियमाणे प्रसिद्धशब्दतिरस्काः प्रसिद्धः स्यात्, ततश्च प्रत्यक्षमित्येवं न स्यात् । एकस्य च चक्षुर्विज्ञानस्य एकैन्द्रियक्षणाश्रयस्य प्रत्यक्षत्वं न स्याद् वीप्सार्थाभावात्, एकैकस्य च प्रत्यक्षत्वाभावे बहूनामपि न स्यात् ॥

कल्पनापोढस्यैव च ज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमात्, तेन च लोकस्य संव्यवहाराभावात्, लौकिकस्य च प्रमाणप्रमेयव्यवहारस्य व्याख्यातुमिष्टत्वाद् व्यर्थैव प्रत्यक्षप्रमाणकल्पना संजायते । चक्षुर्विज्ञानसामग्री नीलं जानाति नो तु नीलमिति चागमस्य प्रत्यक्षलक्षणाभिधानार्थस्याप्रस्तुतत्वात्, पञ्चानामिन्द्रियविज्ञानानां जडत्वप्रतिपादकत्वाच्च नागमादपि कल्पनापोढस्यैव विज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वमिति न युक्तमेतत् । तस्माल्लोके यदि लक्ष्यं यदि वा स्वलक्षणं सामान्यलक्षणं वा, सर्वमेव साक्षादुपलभ्यमानत्वादपरोक्षम्, अतः प्रत्यक्षं व्यवस्थाप्यते तद्विषयेण ज्ञानेन सह । द्विचन्द्रादीनां तु अतैमिरिकज्ञानापेक्षया अप्रत्यक्षत्वम्, तैमिरिकाद्यपेक्षया तु प्रत्यक्षत्वमेव ॥

परोक्षविषयं तु ज्ञानं साध्याव्यभिचारिलिङ्गोत्पन्नमनुमानम् ॥

साक्षादतीन्द्रियार्थविदामाप्तानां यद्वचनं स आगमः ॥

सादृश्यादननुभूतार्थाधिगम उपमानं गौरिब गवय इति यथा ॥

तदेवं प्रमाणचतुष्टयाल्लोकस्यार्थाधिगमो व्यवस्थाप्यते ॥

तानि च परस्परापेक्षया सिध्यन्ति-सत्सु प्रमाणेषु प्रमेयार्थाः, सत्सु प्रमेयेष्वर्थेषु प्रमाणानि । नो तु खलु स्वाभाविकी प्रमाणप्रमेययोः सिद्धिरिति । तस्माल्लौकिकमेवास्तु यथादृष्टमित्यलं प्रसङ्गेन । प्रस्तुतमेव व्याख्यास्यामः । लौकिक एव दर्शने स्थित्वा बुद्धानां भगवतां धर्मदर्शना ॥ ३ ॥

आत्राहुः स्वयुध्याः—यदिदमुक्तं न स्वत उत्पद्यन्ते भावा इति, तद्युक्तम्, स्वत उत्पत्तिवैयर्थ्यात् । यच्चोक्तं न द्वाभ्यामिति, तदपि युक्तम्, एकांशवैकल्यात् । अहेतुपक्षस्तु एकान्तनिष्कृष्ट इति तत्प्रतिषेधोऽपि

प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ।

३१

युक्तः । यत्तु खल्विदमुच्यते नापि परत इति, तदयुक्तम्, यस्मात्परभूता एव भगवता भावानामुत्पादका निर्दिष्टाः ।

चत्वारः प्रत्यया हेतुश्चालम्बनेनमनन्तरम् ।

तथैवाधिपतेयं च प्रत्ययो नास्ति पञ्चमः ॥ ४ ॥

तत्र निर्बर्तको हेतुरिति लक्षणात्, यो हि यस्य निर्बर्तको बीजभावेनावस्थितः, स तस्य हेतुप्रत्ययः । उत्पद्यमानो धर्मो येनालम्बनेनोत्पद्यते, स तस्यालम्बनप्रत्ययः । कारणस्थानन्तरो निरोधः कार्यस्योत्पत्तिप्रत्ययः, तद्यथा बीजस्थानन्तरो निरोधोऽङ्कुरस्योत्पादप्रत्ययः । यस्मिन् सति यद्भवति तत्तस्याधिपतेयमिति । त एते चत्वारः प्रत्ययाः । ये चान्ये पुरोजातसहजातपञ्चाज्जातादयः, ते एतेष्वेव अन्तर्भूताः । ईश्वरादयस्तु प्रत्यया एव न संभवन्तीति, अत एवावधारयति-प्रत्ययो नास्ति पञ्चम इति । तस्मादेभ्यः परभूतेभ्यो भावानामुत्पत्तिरस्ति परत उत्पत्तिरिति ॥ ४ ॥

अत्रोच्यते- नैव हि भावानां परभूतेभ्यः प्रत्ययेभ्य उत्पत्तिरिति । यस्मात्—

न हि स्वभावो भावानां प्रत्ययादिषु विद्यते ।

अविद्यमाने स्वभावे परभावो न विद्यते ॥ ५ ॥

इति । यदि हि हेत्वादिषु परभूतेषु प्रत्ययेषु समस्तेषु व्यस्तेषु व्यस्तसमस्तेषु हेतुप्रत्ययसामग्र्या अन्यत्र वा कचिद् भावानां कार्याणामुत्पादात्पूर्वं सत्त्वं स्यात्, स्यात्तेभ्य उत्पादः । न चैवं यदुत्पादात्पूर्वं संभवः स्यात् । यदि स्यात्, गृह्येत च, उत्पादवैयर्थ्यं च स्यात् । तस्मान्न चास्ति भावानां प्रत्ययादिषु स्वभावः । अविद्यमाने च स्वभावे नास्ति परभावः । भवनं भाव उत्पादः, परेभ्य उत्पादः, परभावः, स न विद्यते । तस्मादयुक्तमेतत् परभूतेभ्यो भावानामुत्पत्तिरिति ॥

अथवा भावानां कार्याणामङ्कुरादीनां बीजादिषु प्रत्ययेषु सत्स्व-विद्युत्वरूपेषु नास्ति स्वभावो निर्हेतुकत्वप्रसङ्गात् ॥

तत्किमपेक्षं परत्वं प्रत्ययादीनाम् ? विद्यमानयोरेव हि मैत्रोपग्राहकयोः परस्परापेक्षं परत्वम् ? न चैवं बीजाङ्कुरयोर्यौगपद्यम् । तस्माद-विद्यमाने स्वभावे कार्याणां परभावः परत्वं बीजादीनां नास्तीति परव्यपदेशाभावादेव न परत उत्पाद इति । तस्मादागमाभिप्रायान-

भिन्नतैव परस्य । न हि तथागता युक्तिविरुद्धं वाक्यमुदाहरन्ति ।  
आगमस्य चाभिप्रायः प्रागेवोपवर्णितः ॥ ५ ॥

तदेवं प्रत्ययेभ्य उत्पादवादिनि प्रतिषिद्धे क्रियात् उत्पादवादी  
मन्यते-न चक्षुरादयः प्रत्ययाः साक्षाद्विज्ञानं जनयन्ति । विज्ञान-  
जनिक्रियानिष्पादकत्वानु प्रत्यया उच्यन्ते । सा च क्रिया विज्ञानं जन-  
यति । तस्मात्प्रत्ययवती विज्ञानजनिक्रिया विज्ञानजनिका, न प्रत्ययाः  
यथा पचिक्रिया ओदनस्येति । उच्यते-

### क्रिया न प्रत्ययवती

यदि क्रिया काचित् स्यात्, सा चक्षुरादिभिः प्रत्ययैः प्रत्ययवती  
विज्ञानं जनयेत् । न त्वस्ति । कथं कृत्वा ? इह क्रियेयमिष्यमाणा जाते  
वा विज्ञाने इष्यते, अजाते वा जायमाने वा ? तत्र जाते न युक्ता ।  
क्रिया हि भावनिष्पादिका । भावश्चेन्निष्पन्नः, किमस्य क्रियया ?

जातस्य जन्म पुनरेव च नैव युक्तम् ।

[ मध्यमकावतार-६.१८ ]

इत्यादिना च मध्यमकावतारे प्रतिपादितमेतत् । अजातेऽपि न युक्ता,  
कर्त्रा विना जनिरियं न च युक्तरूपा ।

[ मध्यमकावतार-६.१९ ]

इत्यादिवचनात् । जायमानेऽपि भावे क्रिया न संभवति, जाताजात-  
व्यतिरेकेण जायमानाभावात् । यथोक्तम्—

जायमानार्थजातत्वाज्जायमानो न जायते ।

अथ वा जायमानत्वं सर्वस्यैव प्रसज्यते ॥ इति ॥

[ चतुःशतक-१५.१६ ]

यतश्चैवं त्रिषु कालेषु जनिक्रियाया असंभवः, तस्मान्नास्ति सा । अत  
एवाह—क्रिया न प्रत्ययवती इति ।

विशेषणं नास्ति विना विशेषम् ।

[ मध्यमकावतार-६.५७ ]

इत्यादिना प्रतिपादितमेतन्मध्यमकावतारे । न हि बन्ध्यापुत्रो  
गोमानित्युच्यते ॥

यद्येवम्, अप्रत्ययवती तर्हि भविष्यतीति, एतदप्ययुक्तमित्याह—

नाप्रत्ययवती क्रिया ।

यदा प्रत्ययवती नास्ति, तदा कथमप्रत्ययवती निर्हेतुका स्यात् ?  
न हि तन्तुमयः पटो न युक्त इति वीरणमयोऽभ्युपगम्यते । तस्मात्क्रिया  
न भावजनिका ॥

अत्राह—यद्येवं क्रियाया असंभवः, प्रत्ययास्तर्हि जनका भविष्य-  
न्ति भावानामिति । उच्यते—

### प्रत्यया नाक्रियावन्तः

यदा क्रिया नास्ति, तदा क्रियारहिता अक्रियावन्तो निर्हेतुकाः  
प्रत्ययाः कथं जनकाः ? अथ क्रियावन्त एव जनका इति, उच्यते—

क्रियावन्तश्च सन्त्युत ॥ ६ ॥

नेति प्रकृतेनाभिसंबन्धः । उतशब्दोऽवधारणे । तत्र क्रियाया  
अभाव उक्तः, कथं क्रियावत्त्वं प्रत्ययानामिति ? यथा च विज्ञानजनि-  
क्रियोक्ता, एवं परिक्रियादयोऽपि भावा उक्ता वेदितव्या इति नास्ति  
क्रियातोऽपि समुत्पत्तिर्भावानामिति भवत्युत्पादाभिधानमर्थ-  
शून्यम् ॥ ६ ॥

अत्राह—किं न एतेन क्रियावन्तः प्रत्यया इत्यादिविचारेण ?  
यस्माच्चक्षुरादीन् प्रतीत्य प्रत्ययान् विज्ञानादयो भावा जायन्ते,  
तस्माच्चक्षुरादीनां प्रत्ययत्वं तेभ्यश्चोत्पादो विज्ञानादीनामिति ।  
एतदप्ययुक्तमित्याह—

उत्पद्यते प्रतीत्येमानितीमे प्रत्ययाः किल ।

यावन्नोत्पद्यत इमे तावन्नाप्रत्ययाः कथम् ॥ ७ ॥

यदि चक्षुरादीन् प्रत्ययान् प्रतीत्य विज्ञानमुत्पद्यते इति अस्य इमे  
प्रत्यया उच्यन्ते, ननु यावत्तद्विज्ञानाख्यं कार्यं नोत्पद्यते तावदिमे  
चक्षुरादयः कथं नाप्रत्ययाः ? अप्रत्यया एवेत्यभिप्रायः । न चाप्रत्य-  
येभ्य उत्पत्तिः सिकताभ्य इव तैलस्य ।

अथ मतम्—पूर्वमप्रत्ययाः सन्तः किञ्चिदन्यं प्रत्ययमपेक्ष्य प्रत्ययत्वं  
प्रतिपद्यन्त इति, एतदप्ययुक्तम् । यत् तत् प्रत्ययान्तरमप्रत्ययस्य तस्य  
प्रत्ययत्वेन कल्प्यते, तदपि प्रत्ययत्वे सति अस्य प्रत्ययो भवति ।  
तत्राप्येषैव चिन्तनेति न युक्तमेतत् ॥ ७ ॥

किं च । इह इमे चक्षुरादयो विज्ञानस्य प्रत्ययाः कल्प्यमानाः सतो  
चा अस्य कल्प्येरन्, असतो वा ? सर्वथा च न युज्यते इत्याह—

नैवासतो नैव सतः प्रत्ययोऽर्थस्य युज्यते ।

कस्मादित्याह—

असतः प्रत्ययः कस्य सतश्च प्रत्ययेन किम् ॥ ८ ॥



असतो ह्यर्थस्य अविद्यमानस्य कथं प्रत्ययः स्यात् ? भविष्यता  
न्यपदेशो भविष्यतीति चेत्, नैवम्—

भविष्यता चेद्व्यपदेश इष्टः

शक्तिं विना नास्ति हि भावितास्य ।

[ मध्यमकावतार-६.५८ ]

इत्यादिनोक्तदोषत्वात् । सतोऽपि विद्यमानस्य लब्धजन्मनो निष्कलैव  
प्रत्ययकल्पना ॥

एवं समस्तानां प्रत्ययानां कार्योत्पादनासामर्थ्येन अप्रत्ययत्व-  
युद्धान्य अतः परं न्यस्तानामप्रत्ययत्वं प्रतिपाद्यते ॥

अत्राह—यद्यप्येवं प्रत्ययानामसंभवः, तथापि अस्त्येव लक्षणो-  
पदेशात्प्रत्ययप्रसिद्धिः । तत्र निर्वर्तको हेतुरिति लक्षणमुच्यते हेतुप्रत्य-  
यस्य । न चाविद्यमानस्य लक्षणोपदेशो युक्तो बन्ध्यासुतस्येवेति ।  
उच्यते । स्याद्हेतुप्रत्ययो यदि तस्य लक्षणं स्यात् । यस्मात्—

न सन्नासन्न सदसन् धर्मो निर्वर्तते यदा ।

कथं निर्वर्तको हेतुरेवं सति हि युज्यते ॥ ९ ॥

तत्र निर्वर्तक उत्पादकः । यदि निर्वर्त्यो धर्मो निर्वर्तते, तमुत्पादको  
हेतुरुत्पादयेत् । न तु निर्वर्तते, सदसदुभयरूपस्य निर्वर्त्यस्याभावात् ।  
तत्र सन्न निर्वर्तते विद्यमानत्वात् । असन्नपि, अविद्यमानत्वात् । सद-  
सन्नपि, परस्परविरुद्धस्यैकार्यस्याभावात्, उभयपक्षाभिहितदोषत्वाच्च ।  
यत एव कार्यस्योत्पत्तिर्नास्ति, हेतुप्रत्ययोऽप्यतो नास्ति । ततश्च  
यदुक्तं लक्षणसंभवाद्भिद्यते हेतुप्रत्यय इति, तदेवं सति न युज्यते ॥ ९ ॥

इदानीमालम्बनप्रत्ययनिषेधार्थमाह—

अनालम्बन एवायं सन् धर्म उपदिश्यते ।

अथानालम्बने धर्मे कुत आलम्बनं पुनः ॥ १० ॥

इह सालम्बनधर्माः कतमे ? सर्वचित्तचैत्ता इत्यागमात् । चित्त-  
चैत्ता येनालम्बनेनोत्पद्यन्ते यथायोगं रूपादिना, स तेषामालम्बन-  
प्रत्ययः । अयं च विद्यमानानां वा परिकल्प्येत अविद्यमानानां वा ।  
तत्र विद्यमानानां नार्थस्तदालम्बनप्रत्ययेन । धर्मस्य हि उत्पत्त्यर्थ-  
मालम्बनं परिकल्प्यते, स चालम्बनात्पूर्वं विद्यमान एवेति । अथैव-  
मनालम्बने धर्मे स्वात्मना प्रसिद्धे किमस्य आलम्बनयोगेन परिकल्पि-

तेन, इत्यनालम्बन एवायं सन् विद्यमानो धर्मः चित्तादिकः केवलं  
सालम्बन इत्युच्यते भवद्भिः स्वमनीषिकया, न त्वस्य आलम्बनेन  
कश्चित्संबन्धोऽस्ति । अथाविद्यमानस्यालम्बनं परिकल्प्यते, तदपि  
न युक्तम्, अनालम्बन एवायमित्यादि । अविद्यमानस्य हि नास्ति  
आलम्बनेन योगः ॥

अनालम्बन एवायं सन् धर्म उपदिश्यते ।

भवद्भिः सालम्बन इति वाक्यशेषः ।

अथानालम्बने धर्मे कुत आलम्बनं पुनः ॥

अथशब्दः प्रश्ने । कुत इति हेतौ । तेनायमर्थः—अथैवमनालम्बने  
धर्मेऽस्ति अविद्यमाने भूयः कुत आलम्बनम् ? आलम्बनकाभावा-  
दालम्बनस्याप्यभाव इत्यभिप्रायः । कथं तर्हि सालम्बनाश्चित्तचैत्ताः ?  
सांभृतमेतल्लक्षणं न पारमार्थिकमित्यदोषः ॥ १० ॥

इदानीं समनन्तरप्रत्ययनिषेधार्थमाह—

अनुत्पन्नेषु धर्मेषु निरोधो नोपपद्यते ।

नानन्तरमतो युक्तं निरुद्धे प्रत्ययश्च कः ॥ ११ ॥

तत्र पश्चिमे श्लोकस्यार्थे पादव्यत्ययो द्रष्टव्यः, चशब्दश्च भिन्न-  
क्रमो निरुद्धे चेति । तेनैवं पाठः—निरुद्धे च प्रत्ययः कः ? नानन्तरमतो  
युक्तम् इति । श्लोकबन्धार्थं त्वेवमुक्तम् ॥

तत्र कारणस्यानन्तरो निरोधः कार्यस्योत्पादप्रत्ययः समनन्तर-  
प्रत्ययलक्षणम् । अत्र विचार्यते—अनुत्पन्नेषु धर्मेषु कार्यभूतेष्वङ्कुरा-  
दिषु निरोधो नोपपद्यते कारणस्य बीजादेः । यदैतदेवम्, तदा  
कारणस्य निरोधाभावादङ्कुरस्य कः समनन्तरप्रत्ययः ? अथानुत्पन्नेऽपि  
कार्ये बीजनरोध इष्यते, एवं सति निरुद्धबीजे अभाषीभूते अङ्कुरस्य  
कः प्रत्ययः ? को वा बीजनरोधस्य प्रत्यय इति । उभयमेतद-  
हेतुकमित्याह—निरुद्धे च कः प्रत्यय इति । चशब्दोऽनुत्पन्नशब्दा-  
पेक्षः । तेन अनुत्पन्ने चाङ्कुरे बीजादीनां निरोधे इष्यमाणेऽप्युभय-  
मेतदहेतुकमापद्यत इति नानन्तरमतो युक्तम् । अथ वा । न स्वतो  
नापि परत इत्यादिना उत्पादो निषिद्धः, तमभिसंधायाह—

अनुत्पन्नेषु धर्मेषु निरोधो नोपपद्यते ।

नानन्तरमतो युक्तम् इति ।

अपि च ।

निरुद्धे प्रत्ययश्च कः ॥

इत्यत्र पूर्वकमेव व्याख्यानम् ॥ ११ ॥

इदानीमधिपतिप्रत्ययस्वरूपनिषेधार्थमाह—बीजादीनां

भावाना निःस्वभावानां न सत्ता विद्यते यतः ।

सतीदमस्मिन् भवतीत्येतन्नैवोपपद्यते ॥ १२ ॥

इह यस्मिन् सति यद्भवति, तत्तस्य आधिपतेयमित्यधिपतिप्रत्यय-  
लक्षणम् । भावानां च प्रतीत्यसमुत्पन्नत्वात् स्वभावाभावे कुतस्तद्  
यदस्मिन्निति कारणत्वेन व्यपदिश्यते, कुतस्तद् यदिदमिति कार्यत्वेन ?  
तस्मान्नास्ति लक्षणतोऽपि प्रत्ययसिद्धिः ॥ १२ ॥

अत्राह—तन्वादिभ्यः पटादिकमुपलभ्य पटादेस्तन्वाद्यः प्रत्यया  
इति । उच्यते । पटादिफलप्रवृत्तिरेव स्वरूपतो नास्ति, कुतः  
प्रत्ययानां प्रत्ययत्वं सेत्स्यति ? यथा च पटादिफलप्रवृत्तिरसती,  
तथा प्रतिपादयन्नाह—

न च व्यस्तसमस्तेषु प्रत्ययेष्वस्ति तत्फलम् ।

प्रत्ययेभ्यः कथं तच्च भवेन्न प्रत्ययेषु यत् ॥ १३ ॥

तत्र व्यस्तेषु तन्तुरीवेमतसरशलाकादिषु प्रत्ययेषु पटो नास्ति,  
तत्रानुपलभ्यमानत्वात्, कारणबहुत्वाच्च कार्यबहुत्वप्रसङ्गात् ।  
समुदितेष्वपि तन्वादिषु नास्ति पटः, प्रत्येकमवयवेष्वविद्यमानत्वात्,  
एकस्य कार्यस्य खण्डश उत्पत्तिप्रसङ्गात् । तस्मात्फलाभावान्न सन्ति  
प्रत्ययाः स्वभावत इति ॥ १३ ॥

अथासदपि तत्तेभ्यः प्रत्ययेभ्यः प्रवर्तते ।

इत्यभिप्रायः स्यात्—

अप्रत्ययेभ्योऽपि कस्मात्फलं नाभिप्रवर्तते ॥ १४ ॥

अप्रत्ययेष्वपि नास्ति फलमिति । अप्रत्ययेभ्योऽपि वीरणादिभ्यः  
कस्मान्नाभिप्रवर्तते पट इति नास्ति फलप्रवृत्तिः स्वरूपतः ॥ १४ ॥

अत्राह—यदि अन्यत् फलं स्यादन्ये च प्रत्ययाः, तदा किं  
प्रत्ययेषु फलमस्ति नास्तीति चिन्ता स्यात् । नास्ति तु व्यतिरिक्तं  
फलम्, किं तर्हि प्रत्ययमयमेवेति ? उच्यते—

फलं च प्रत्ययमयं प्रत्ययाश्चास्वयंमयाः ।

फलमस्वयमेभ्यो यत्तत्प्रत्ययमयं कथम् ॥ १५ ॥

यदि प्रत्ययमयं प्रत्ययविकारः फलमिति व्यवस्थाप्यते, तदयुक्तम् ।  
यस्मात्तेऽपि प्रत्यया अस्वयंमया अप्रत्ययस्वभावा इत्यर्थः । तन्तुमयो  
हि पट इत्युच्यते । स्यात् पटो यदि तन्तव एव स्वभावसिद्धाः स्युः ।  
ते हि अंशुमया अंशुविकारा न स्वभावसिद्धाः । ततश्च तेभ्योऽस्वयंम-  
येभ्योऽस्वभावेभ्यो यत्फलं पटाख्यम्, तत्कथं तन्तुमयं भविष्यति ?  
यथोक्तम्—

पटः कारणतः सिद्धः सिद्धं कारणमन्यतः ।

सिद्धिर्यस्य स्वतो नास्ति तदन्यज्जनयेत्कथम् ॥ इति ॥ १५ ॥

[ शून्यतासप्तति ]

तस्मान्न प्रत्ययमयं

फलं संविद्यते । अप्रत्ययमयं तर्हि अस्तु—

नाप्रत्ययमयं फलम् ।

संविद्यते

इति तन्तुमयो यदा पटो नास्ति, तदा कथं वीरणमयः स्यात् ?

अत्राह—मा भूत्फलम्, प्रत्ययाप्रत्ययनियमस्तु विद्यते । तथा च  
भवान् ब्रवीति—यदि असत् फलं प्रत्ययेभ्यः प्रवर्तते, अप्रत्ययेभ्योऽपि  
कस्मान्नाभिप्रवर्तते इति । न चासति फले पटकटाख्ये तन्तुवीरणानां  
प्रत्ययानां प्रत्ययत्वं युक्तम्, अतः फलमप्यस्तीति । उच्यते । स्यात्फलं  
यदि प्रत्ययाप्रत्यया एव स्युः । सति हि फले इमेऽस्य प्रत्यया इमेऽप्रत्यया  
इति स्यात् । तच्च विचार्यमाणं नास्तीति—

फलाभावात्प्रत्ययाप्रत्ययाः कुतः ॥ १६ ॥

प्रत्ययाश्च अप्रत्ययाश्चेति समासः ॥ तस्मान्नास्ति भावाना स्वभावतः  
समुत्पत्तिरिति । यथोक्तमार्थरत्नाकरसूत्रे—

शून्यविद्य न हि विद्यते क्वचि

अन्तरीक्षि शकुनस्य वा पदम् ।

यो न विद्यति सभावतः क्वचि

सो न जातु परहेतु भेष्यति ॥

यस्य नैव हि सभावु लभ्यति

सोऽस्वभावु परपचयः कथम् ।

अस्वभावु पर किं जनीष्यति

एष हेतु सुगतेन देशितः ॥

सर्वं धर्मं अचला दृढं स्थिता  
निर्विकार निरुपद्रवाः शिवाः ।  
अन्तरीक्षपथतुल्यऽजानका  
तत्र मुह्यति जगं अजानकम् ॥  
शैलपर्वत यथा अकम्पिया  
एवं धर्मं अक्कम्पियाः सदा ।  
नो च्यवति न पि क्षोपपद्यु  
एवं धर्मत जिनेन दैशिता ॥ इत्यादि ।

कथा—

यो न पि जायति ना चुपपद्यी  
नो च्यवते न पि जीर्यति धर्मः ,  
तं जिनु देशयती नरसिंहः  
तत्र निवेशयि सत्त्वशतानि ॥  
यस्य सभावु न विद्यति कश्चि  
नो परभावतु केनचि लब्धः ।  
नान्तरतो न पि बाहिरतो वा  
लभ्यति तत्र निवेशयि नाथः ॥  
शान्त गती कथिता सुगतेन  
नो च गति उपलभ्यति काचि ।  
तत्र च बोहरसी गतिमुक्तो  
मुक्त्तु मोचयमी बहुसत्त्वान् ॥ इति विस्तरः ॥ १६ ॥

इत्याचार्यचन्द्रकीतिपादोपरचितायां प्रसन्नपदायां मध्यमकवृत्तै  
प्रत्ययपरीक्षा नाम प्रथमं प्रकरणम् ॥



निर्वाणपरीक्षा पञ्चविंशतितमं प्रकरणम् ।

(XXV. poglavlje: Istraživanje nirvāne)

अत्राह—

यदि शून्यमिदं संबन्धयो नास्ति न व्ययः ।

प्रहाणाद्वा निरोधाद्वा कस्य निर्वाणमिष्यते ॥ १ ॥

इह हि भगवता उषितब्रह्मचर्याणां तथागतशासनप्रतिपन्नानां  
धर्मानुधर्मप्रतिपत्तियुक्तानां पुद्गलानां द्विविधं निर्वाणमुपवर्णितं  
सोपधिशेषं निरुपधिशेषं च । तत्र निरवशेषस्य अविद्यारागादिकस्य  
क्लेशगणस्य प्रहाणात् सोपधिशेषं निर्वाणमिष्यते । तत्र उपधीयतेऽ-  
स्मिन्नात्मस्नेहः इति उपधिः । उपधिशब्देन आत्मप्रज्ञप्रतिनिमित्ताः  
पञ्चोपादानस्कन्धा उच्यन्ते । शिष्यत इति शेषः, उपधिरेव शेषः  
उपधिशेषः, सह उपधिज्ञेषेण वर्तते इति सोपधिशेषम् । किं तत् ?  
निर्वाणम् । तत्र स्कन्धमात्रकमेव केवलं सत्कायदृष्टयादिक्लेशतस्कर-  
रहितमवशिष्यते निहताशेषचौरगणग्राममात्रावस्थानसाधर्म्येण । तत्  
सोपधिशेषं निर्वाणम् । यत्र तु निर्वाणे स्कन्धपञ्चकमपि नास्ति, तन्नि-  
रुपधिशेषं निर्वाणम् । निर्गतः उपधिशेषोऽस्मिन्निति कृत्वा । निहता-  
शेषचौरगणस्य ग्राममात्रस्यापि विनाशसाधर्म्येण । तदेव च अधिकृत्व  
उच्यते—

अभेदि कायो निरोधि सञ्चा

वेदना पि ति तहंसु सञ्चा ।

वूपसर्मिसु संखारा

विञ्ज्याणमन्थमगमा ति ॥

तथा—

[ उदान-८.९ ]

असंलीनेन कायेन वेदनामभ्यवासयत् ।

प्रद्योतस्येव निर्वाणं विमोक्षस्तस्य चेतसः ॥ इति ॥

[ बेरणावा-९.६ ]

तदेवं निरुपधिशेषं निर्वाणं स्कन्धानां निरोधाद्भव्यते । एतच्च  
द्विविधं निर्वाणं कथं युज्यते यदि क्लेशानां स्कन्धानां च निरोधो

भवति ? यदा तु सर्वमिदं शून्यम्, नैव किञ्चिदुत्पद्यते नापि किञ्चिन्निरुह्यते, तदा कुतो क्लेशाः, कुतो वा स्कन्धाः, येषां निरोधे निर्वाणं स्यादिति ? तस्माद्विद्यत एव भावानां स्वभाव इति ॥ १ ॥

अत्रोच्यते ननु एवमपि सस्वभावाभ्युपगमे—

यद्यशून्यमिदं सर्वमुदयो नास्ति न व्ययः ।

प्रहाणाद्वा निरोधाद्वा कस्य निर्वाणमिष्यते ॥ २ ॥

स्वभावेन हि व्यवस्थितानां क्लेशानां स्कन्धानां च स्वभावस्यानपायित्वात् कुतो निवृत्तिः, यतस्तन्निवृत्त्या निर्वाणं स्यादिति ? तस्मात् स्वभाववादिनां नैव निर्वाणमुपपद्यते । न च शून्यतावादिनः स्कन्धनिवृत्तिलक्षणं क्लेशनिवृत्तिलक्षणं वा निर्वाणमिच्छन्ति यतस्तेषामयं दोषः स्यादिति । अतः अनुपालम्भ एवायं शून्यवादिनाम् ॥ २ ॥

यदि खलु शून्यतावादिनः क्लेशानां स्कन्धानां वा निवृत्तिलक्षणं निर्वाणं नेच्छन्ति, किंलक्षणं तर्हि इच्छन्ति ? उच्यते—

अप्रहोणमसंप्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतम् ।

अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाणमुच्यते ॥ ३ ॥

यद्धि नैव प्रहीयते रागादिवत्, नापि प्राप्यते श्रामण्यफलवत्, नाप्युच्छिद्यते स्कन्धादिवत्, यद्यापि न नित्यमशून्यवत्, तत् स्वभावतोऽनिरुद्धमनुत्पन्नं च सर्वप्रपञ्चोपशमलक्षणं निर्वाणमुक्तम् । तत् कुतस्तस्मिन्नित्यर्थविधे निष्प्रपञ्चे क्लेशकल्पना येषां क्लेशानां प्रहाणा-  
निर्वाणं भवेत् ? कुतो वा स्कन्धकल्पना तत्र, येषां स्कन्धानां निरोधात् तद्भवेत् ? यावद्धि एताः कल्पनाः प्रवर्तन्ते, तावन्नास्ति निर्वाणाधिगमः, सर्वप्रपञ्चपरिक्षयादेव तदधिगमात् ॥

अथ स्यात्—यद्यपि निर्वाणे न सन्ति क्लेशाः, न चापि स्कन्धाः, तथापि निर्वाणादवाङ् विद्यन्ते । ततस्तेषां परिक्षयान्निर्वाणं भविष्यतीति । उच्यते । त्यज्यतामयं प्राहः, यस्मान्निर्वाणादवाङ् स्वभावतो विद्यमानानां च पुनरभावः शक्यते कर्तुम् । तस्मान्निर्वाणाभिलाषिणा त्याज्यैषा कल्पना । वक्ष्यति हि—

निर्वाणस्य च या कोटिः कोटिः संसरणस्य च ।

न तयोरन्तरं किञ्चित्सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥ इति ।

[ म० शा०—२५-१० ]

तदेवं निर्वाणे न कस्यचित् प्रहाणं नापि कस्यचिन्निरोध इति विज्ञेयम् । ततश्च निरवशेषकल्पनाक्षयरूपमेव निर्वाणम् । उक्तं च भगवता—

निर्वृति धर्माण न अस्ति धर्मा

ये नेह अस्ती न ते जातु अस्ति ।

अस्तीति नास्तीति च कल्पनावता-

मेवं चरन्तान न दुःखं शाम्यति ॥ इति ।

[ समाधिराजसूत्र-१.२६ ]

अस्या गाथाया अयमर्थः—निर्वृतौ निरुपधिंशेषे निर्वाणघातौ धर्माणां क्लेशकर्मजन्मलक्षणानां स्कन्धानां वा सर्वथा अस्तंगमाद-  
स्तित्वं नास्ति, एवं च सर्ववादिनामभिमतम् । ये तर्हि धर्मा इह निर्वृतौ न सन्ति, प्रदीपोदयादन्धकारोपलब्धरज्जुसर्पभयादिवत्, न ते जातु अस्ति, न ते धर्माः क्लेशकर्मजन्मादिलक्षणाः कस्मिंश्चित् काले संसारावस्थायामपि तत्त्वतो विद्यन्ते । न हि रज्जुः अन्धकारावस्थायाम् स्वरूपतः सर्पोऽस्ति, सद्भूतसर्पवत् अन्धकारेऽपि आलोकेऽपि कायचक्षुर्भ्यामग्रहणात् । कथं तर्हि संसारः इति चेत्, उच्यते । आत्मा-  
त्मीयासद्ग्रहप्रस्तानां बालघृथरजनानामसत्त्वरूपा अपि भावाः सत्यतः प्रतिभासन्ते त्रैमिरिकाणामिव असत्केसमशकादय इवेति ।  
आह—

अस्तीति नास्तीति च कल्पनावता-

मेवं चरन्तान न दुःखं शाम्यति । इति ।

अस्तीति भावसद्भावकल्पनावतां जैमिनीयकाणादकापिलादीनां वैभा-  
षिकपर्यन्तानाम् । नास्तीति च कल्पनावतां नास्तिकानामपायगति-  
निष्ठानाम् । तदन्येषां च अतीतानागतसंस्थानां विद्वन्निविप्रयुक्तसंस्का-  
राणां नास्तिवादिनां तदव्यदस्तिवादिनाम्, परिकल्पितस्वभावस्य नास्ति-  
वादिनाम्, परतन्त्रपरिनिष्पन्नस्वभावयोरस्तिवादिनाम्, एवमस्तिना-  
स्तिवादिनामेवं चरतां न दुःखं संसारः शाम्यतीति । तथा—

यथ शङ्कितेन विषसंज्ञ अभ्युपेति

नो चापि कोष्ठं गन्तु आविष्टं पपद्यते ।

एवमेव बालुऽपगतो.....

.....जायि द्यते सदा अभूतो ॥ इति ।

तदेवं न कस्यचिन्निर्वाणे प्रहाणं नापि कस्यचिन्निरोध इति विज्ञेयम् ।  
ततश्च सर्वकल्पनाक्षयरूपमेव निर्वाणम् । यथोक्तमार्यरत्नावल्याम्-

न चाभावोऽपि निर्वाणं कुत एवास्य भावना ।  
भावाभावपरामर्शक्षयो निर्वाणमुच्यते ॥

इति ॥ ३ ॥

ये तु सर्वकल्पनोपशमरूपं निर्वाणमप्रतिपद्यमानाः भावाभावतदु-  
भयानुभयरूपं निर्वाणं परिकल्पयन्ति, तान् प्रति उच्यते-

भावस्तावन्न निर्वाणं जरामरणलक्षणम् ।

प्रसज्येतास्ति भावो हि न जरामरणं विना ॥ ४ ॥

तत्रैके भावतो निर्वाणमभिनिविष्टा एवमाचक्षते-इह क्लेशकर्म-  
जन्मसंतानप्रवृत्तिनियतरोधभूतो जलप्रवाहरोधभूतसेतुस्थानीयो निरो-  
धात्मकः पदार्थः, तन्निर्वाणम् । न च अविद्यमानस्वभावो धर्मः एवं  
कार्यकारी दृश्यते । ननु च योऽस्या नन्दीरागसहगतायास्तृष्णायाः  
क्षयो विरागो निरोधो निर्वाणमित्युक्तम्, न च क्षयमात्रं भावो भवि-  
तुमर्हति । तथा-

प्रद्योतस्येव निर्वाणं विमोक्षस्तस्य चेतसः ।

इत्युक्तम् । न च प्रद्योतस्य निवृत्तिर्भाव इत्युपपद्यते । उच्यते । नैतदेवं  
विज्ञेयं तृष्णायाः क्षयः तृष्णाक्षयः इति । किं तर्हि तृष्णायाः क्षयोऽ-  
स्मिन्निति निर्वाणालये धर्मे सति भवति, स तृष्णाक्षय इति वक्तव्यम् ।  
प्रदीपश्च दृष्टान्तमात्रम् । तत्रापि यस्मिन् सति चेतसो विमोक्षो भव-  
तीति वेदितव्यमिति ॥

एवं भावे निर्वाणव्यवस्थापिते आचार्यो निरूपयति-भावस्तावन्न  
निर्वाणम् । किं कारणम् ? यस्माज्जरामरणलक्षणं प्रसज्येत, भावस्य  
जरामरणलक्षणान्यभिचारित्वात् । ततश्च निर्वाणमेव तन्न स्यात्,  
जरामरणलक्षणत्वाद्भिज्ञानवत्, इत्यभिप्रायः ॥

तामेव च जरामरणलक्षणैक्यभिचारितां स्पष्टयन्नाह- अस्ति भावो  
हि न जरामरणं विनेति । यो हि जरामरणरहितः, स भाव एव न  
संभवति, स्वपुरुषवत्, जरामरणरहितत्वात् ॥ ४ ॥

किं चान्यत्-

भावश्च यदि निर्वाणं निर्वाणं संस्कृतं भवेत् ।

नासंस्कृतो हि विद्यते भावः क्वचन कश्चन ॥५॥

यदि निर्वाणं भावः स्यात्, तदा तन्निर्वाणं संस्कृतं भवेत्, विज्ञा-  
नादिवत् भावत्वात् । यस्तु असंस्कृतः, नासौ भावः, तद्यथा खरवि-  
षाणवदिति व्यतिरेकमुपदर्शयन्नाह-

नासंस्कृतो हि विद्यते भावः क्वचन कश्चन ।

कचनेत्यधिकरणे देशे काले सिद्धान्ते वा । कश्चनेत्याधेये । आध्या-  
त्मिको बाह्यात्मिको वेत्यर्थः ॥५॥

किं चान्यत्-

भावश्च यदि निर्वाणमनुपादाय तत्कथम् ।

निर्वाणं नानुपादाय कश्चिद् भावो हि विद्यते ॥ ६ ॥

यदि भवन्मतेन निर्वाणं भावः स्यात्, तदुपादाय भवेत्, स्वकारण-  
सामग्रीमाश्रित्य भवेदित्यर्थः । न चैवमुपादाय निर्वाणमिष्यते, किं  
तर्हि अनुपादाय । तद्यदि भावो निर्वाणमनुपादाय, तत् कथं निर्वाणं  
स्यात् ? नैव अनुपादाय स्यात्, भावत्वात् विज्ञानादिवत् । व्यतिरेक-  
कारणमाह-नानुपादाय कश्चिद्भावो हि विद्यते इति ॥ ६ ॥

अत्राह-यदि भावो हि न निर्वाणम्, यथोदितदोषप्रसङ्गात्, किं  
तर्हि अभाव एव निर्वाणम्, क्लेशजन्मनिवृत्तिमात्रत्वादिति ? उच्यते ।  
एतदप्युक्तम्, यस्मात्-

यदि भावो न निर्वाणमभावः किं भविष्यति ।

निर्वाणं यत्र भावो न नाभावस्तत्र विद्यते ॥ ७ ॥

यदि भावो निर्वाणं नेष्यते, यदि निर्वाणं भाव इति नेष्यते, तदा  
किमभावो भविष्यति निर्वाणम् ? अभावोऽपि न भविष्यतीत्यर्थः ।  
क्लेशजन्मनोरभावो निर्वाणमिति चेत्, एवं तर्हि क्लेशजन्मनोरनित्यता  
निर्वाणमिति स्यात् । अनित्यतैव हि क्लेशजन्मनोरभावो नान्यत्,  
इत्यतः अनित्यतैव निर्वाणं स्यात् । न चैतदिष्टम्, अयत्नेनैव मोक्ष-  
प्रसङ्गादित्युक्तमेवैतत् ॥ ७ ॥

किं चान्यत्-

यद्यभावश्च निर्वाणमनुपादाय तत्कथम् ।

निर्वाणं न ह्यभावोऽस्ति योऽनुपादाय विद्यते ॥ ८ ॥

तत्र अभावः अनित्यता वा भावमुपादाय प्रज्ञाप्यते, खरविषाणादीनामनित्यतानुपलम्भान् । लक्षणमाश्रित्य लक्ष्यं प्रज्ञाप्यते, लक्ष्यमाश्रित्य च लक्षणम् । अतः परस्परापेक्षिक्यां लक्ष्यलक्षणप्रवृत्तौ कुतो लक्ष्यं भावमपेक्ष्य अनित्यता भविष्यति ? तस्माद्भावोऽप्युपादाय प्रज्ञाप्यते । ततो यदि अभावश्च निर्वाणम्, तत् कथमनुपादाय निर्वाणं भवेत् ? उपादायैव तद्भवेत्, अभावत्वाद्विनाशवत् । एतदेव स्पष्ट-यन्माह- न ह्यभावोऽस्ति योऽनुपादाय विद्यते इति ॥

यदि तर्हि अभावः अनुपादाय नास्ति, किमिदानीमुपादाय वन्ध्यापुत्रादयोऽभावा भविष्यन्ति ? केनैतदुक्तं वन्ध्यापुत्रादयोऽभावा इति ? उक्तं हि पूर्वम्-

भावस्य चेदप्रसिद्धिरभावो नैव सिध्यति ।

भावस्य ह्यन्यथाभावमभावं ऋवते जनाः ॥ इति ।

[ म० शा०-१५.५ ]

तस्मान्न वन्ध्यापुत्रादीनामभावत्वम् । यच्चाप्युच्यते-

आकाशं शशशृङ्गं च वन्ध्यायाः पुत्र एव च ।

असन्तश्चामिलप्यन्ते तथा भावेषु कल्पना ॥ इति,

[ लङ्कावतारसूत्र-२.१६६, १०.४५३ ]

तत्रापि भावकल्पनाप्रतिषेधमात्रम्, न अभावकल्पना, भावत्वासिद्धेरैवेति विज्ञेयम् । वन्ध्यापुत्र इति शब्दमात्रमेवैतत्, न अस्य अर्थः उपलभ्यते, यस्यार्थस्य भावत्वमभावत्वं वा स्यादिति । कुतः अनुपलभ्यमानस्वभावस्य भावाभावकल्पना योक्ष्यते ? तस्मात् न वन्ध्यापुत्रोऽभाव इति विज्ञेयम् । ततश्च स्थितमेव न ह्यभावोऽस्ति योऽनुपादाय विद्यते इति ॥ ८ ॥

अत्राह-यदि भावो निर्वाणं न भवति, अभावोऽपि, किं तर्हि निर्वाणमिति ? उच्यते । इह हि भगवद्विस्तथागतैः-

य आजवंजवीभाव उपादाय प्रतीत्य वा ।

सोऽप्रतीत्यानुपादाय निर्वाणमुपदिश्यते ॥ ९ ॥

तत्र आजवंजवीभावः आगमनगमनभावजन्ममरणपरंपरेत्यर्थः । स चायमाजवंजवीभावः कदाचिद्धेतुप्रत्ययसामग्रीमाश्रित्य अस्तीति प्रज्ञाप्यते दीर्घह्रस्ववत् । कदाचिदुत्पद्यत इति प्रज्ञाप्यते प्रदीपप्रभावद्

बीजाङ्कुरवत् । सर्वथा यद्ययमुपादाय प्रज्ञाप्यते, यद्भि वा प्रतीत्य जायत इति व्यवस्थाप्यते, सर्वथास्य जन्ममरणपरंपराप्रबन्धस्य अप्रतीत्य वा अनुपादाय वा अप्रवृत्तिस्तन्निर्वाणमिति व्यवस्थाप्यते । न च अप्रवृत्तिमात्रं भावोऽभावो वेति परिकल्पितुं पार्यत इति । एवं न भावो नाभावो निर्वाणम् ॥

अथवा । येषां संस्काराः संसरन्तीति पञ्चः, तेषां प्रतीत्य प्रतीत्य य उत्पादश्च विनाशश्च, सोऽप्रतीत्या प्रवर्तमानो निर्वाणमिति कथ्यते । येषां तु पुद्गलः संसरति, तेषां तस्य नित्यानित्यत्वेनावाच्यस्य तत्तदुपादानमाश्रित्य य आजवंजवीभावः स उपादाय प्रवर्तते, स एवोपादायोपादाय प्रवर्तयमानः सन्निदानीमनुपादायाप्रवर्तयमानो निर्वाणमिति व्यपदिश्यते । न च संस्काराणां पुद्गलस्य वा अप्रवृत्तिमात्रकं भावोऽभावो वेति शक्यं परिकल्पयितुम् । इत्यतोऽपि न भावो नाभावो निर्वाणमिति युज्यते ॥ ९ ॥

किं चान्यत्-

प्रहाणं चाज्ञवीच्छास्ता भवस्य विभवस्य च ।

तस्मान्न भावो नाभावो निर्वाणमिति युज्यते ॥ १० ॥

तत्र सूत्र उक्तम्-ये केचिद्धिक्षवो भवेन भवस्य निःसरणं पर्येषन्ते विभवेन वा, अपरिज्ञानं [तं ?] तत्तेषामिति । उभयं ह्येतत् परित्याज्यं भवेत्तृष्णा विभवे तृष्णा च । न चैतन्निर्वाणं प्रहातव्यमुक्तं भगवता, किं तर्हि अप्रहातव्यम् । तद्यदि निर्वाणं भावरूपं स्यादभावरूपं वा, तदपि प्रहातव्यं भवेत् । न च प्रहातव्यम् ।

तस्मान्न भावो नाभावो निर्वाणमिति युज्यते ।

येषामपि क्लेशजन्मनोस्तत्राभावादभावरूपं निर्वाणं स्वयं च भावरूपत्वाद्भावरूपमित्युभयरूपम्, तेषामुभयरूपमिति निर्वाणं नोपपद्यते, इति प्रतिपादयन्माह-

भवेदभावो भावश्च निर्वाणमुभयं यदि ।

भवेदभावो भावश्च मोक्षस्तच्च न युज्यते ॥ ११ ॥

यदि भावाभावोभयरूपं निर्वाणं स्यात्, तदा भावश्च अभावश्च मोक्ष इति स्यात् । ततश्च यः संस्काराणामात्मलाभः तस्य च विगमः, स एव मोक्षः स्यात् । न च संस्कारा एव मोक्ष इति युज्यते । अत एवाह-तच्च न युज्यते इति ॥ ११ ॥



४६

मध्यमकरास्त्रे

किं चान्यत्—

भवेदभावो भावश्च निर्वाणमुभयं यदि ।

नानुपादाय निर्वाणमुपादायोभयं हि तत् ॥ १२ ॥

यदि भावाभावरूपं निर्वाणं स्यात्, तदा हेतुप्रत्ययसामग्रीमुपादाय आश्रित्य भवेत्, न अनुपादाय । किं कारणम् ? यस्मादुपादायोभयं हि तत् । भावमुपादाय अभावः, अभावं चोपादाय भावः, इति कृत्वा उभयमेतद् भावं च अभावं च उपादायैव भवति, न अनुपादाय । एवं निर्वाणं भवेद् भावाभावरूपम् । न चैतदेवम्, इति न युक्तमेतत् ॥ १२ ॥

किं चान्यत्—

भवेदभावो भावश्च निर्वाणमुभयं कथम् ।

असंस्कृतं च निर्वाणं भावाभावौ च संस्कृतौ ॥ १३ ॥

भावो हि स्वहेतुप्रत्ययसामग्रीसंभूतत्वात् संस्कृतः । अभावोऽपि [ भावं ] प्रतीत्य संभूतत्वात्, जातिप्रत्ययज्वरामरणवचनाच्च संस्कृतः । तद्यदि भावाभावस्वभावं निर्वाणं स्यात्, तदा न असंस्कृतम् [ किं तु ] संस्कृतमेव । यस्मान्न च संस्कृतमिष्यते, तस्मान्न भावाभावस्वरूपं निर्वाणं युज्यते ॥ १३ ॥

अद्यापि स्यात्—नैव हि निर्वाणं भावाभावस्वरूपम्, किं तर्हि निर्वाणे भावाभावाविति । एवमपि न युक्तम् । कुतः ? यस्मात्—

भवेदभावो भावश्च निर्वाणे उभयं कथम् ।

[ तयोरेकत्र नास्तित्वमालोकतमसोर्यया ] ॥ १४ ॥

भावाभावयोरपि परस्परविरुद्धयोरेकत्र निर्वाणे नास्ति संभव इति, अतः,

भवेदभावो भावश्च निर्वाणे उभयं कथम् ।

नैव भवेदित्यभिप्रायः ॥ १४ ॥

इदानीं यथा नैव भावो नैवाभावो निर्वाणं युज्यते, तथा प्रतिपादयन्नाह—

नैवाभावो नैव भावो निर्वाणमिति याञ्जना ।

अभावे चैव भावे च सा सिद्धे सति सिध्यति ॥ १५ ॥

निर्वाणपरीक्षा पञ्चविंशतितमं प्रकरणम् ।

४७

यदि हि भावो नाम कश्चित् स्यात्, तदा तत्प्रतिषेधेन नैव भावो निर्वाणमित्येषा कल्पना, यदि कश्चिदभावः स्यात्, तदा तत्प्रतिषेधेन नैवाभावो निर्वाणं स्यात् । यदा च भावाभावावेव न स्तः, तदा तत्प्रतिषेधोऽपि नास्तीति । तस्मान्नैव भावो नैवाभावो निर्वाणमिति या कल्पना, सापि नोपपद्यत एव । इति न युक्तमेतत् ॥ १५ ॥

किं चान्यत्—

नैवाभावो नैव भावो निर्वाणं यदि विद्यते ।

नैवाभावो नैव भाव इति केन तदज्यते ॥ १६ ॥

यदि एतन्निराणं नैवाभावरूपं नैव भावरूपमस्तीति कल्प्यते, केन तदानीं तदित्थंविधं नोभयरूपं निर्वाणमस्तीति अज्यते गृह्यते प्रकाशते वा ? किं तत्र निर्वाणे कश्चिदेवंविधः प्रतिपत्तास्ति, अथ नास्ति ? यदि अस्ति, एवं सति निर्वाणेऽपि तवात्मा स्यात् । न चेष्टम्, निरुपादान-स्यात्मनोऽस्तित्वाभावात् । अथ नास्ति, केनैतदित्थंविधं निर्वाणमस्तीति परिच्छिद्यते ? संसारावस्थितः परिच्छिनत्तीति चेत्, यदि संसारावस्थितः परिच्छिनत्ति, स किं विज्ञानेन परिच्छिनत्ति, उत ज्ञानेन ? यदि विज्ञानेनेति परिकल्प्यते, तन्न युज्यते । किं कारणम् ? यस्मान्निमित्तालम्बनं विज्ञानम्, न च निर्वाणे किञ्चिन्निमित्तमस्ति, तस्मान्न तत्तावद्विज्ञानेनालम्ब्यते । ज्ञानेनापि न ज्ञायते । किं कारणम् ? यस्माद् ज्ञानेन हि शून्यतालम्बनेन भवितव्यम्, तच्च अनुत्पादरूपमेवेति, कथं तेनाविद्यमानस्वरूपेण नैवाभावो नैव भावो निर्वाणमिति गृह्यते, सर्वप्रपञ्चातीतरूपत्वाद् ज्ञानस्येति । तस्मान्न केनचिन्निराणं नैवाभावो नैव भाव इत्यज्यते । अनज्यमानमप्रकाश्यमानमगृह्यमाणं तदेवमस्तीति न युज्यते ॥ १६ ॥

सर्वथा यथा च निर्वाणे एताश्चतस्रः कल्पना न संभवन्ति, एवं निर्वाणाधिगन्तर्यपि तथागते एताः कल्पना नैव संभवन्तीति प्रतिपादयन्नाह—

परं निरोधाद्भूगवान् भवतोत्येव नोह्यते ।

न भवत्युभयं चेति नोभयं चेति नोह्यते ॥ १७ ॥

उक्तं हि पूर्वम्—

घनप्राह्गृहीतस्तु येनास्तीति तथागतः ।

नास्तीति वा कल्पयन् स निर्बृत्तस्य विकल्पयेत् ॥

[ म० शा०-२२.१३ ]

४८

मध्यमकशास्त्रे

एवं तावत् परं निरोधाद्भवति तथागतो न भवति चेति नोह्यते । एतद्द्वयस्याभावादुभयमित्यपि नोह्यते । उभयस्याभावादेव नोभयमिति नोह्यते न गृह्यते ॥ १७ ॥

न च केवलं परं निरोधाच्चतुर्भिः प्रकारैर्भगवान्नोह्यते, अपि च—

तिष्ठमानोऽपि भगवान् भवतीत्येव नोह्यते ।

न भवत्युभयं चेति नोभयं चेति नोह्यते ॥ १८ ॥

यथा नाभ्यं न चोह्यं तथा तथागतपरीक्षार्या प्रतिपादितम् ॥१८॥ अत एव—

न संसारस्य निर्वाणार्त्किंचिदस्ति विशेषणम् ।

न निर्वाणस्य संसारार्त्किंचिदस्ति विशेषणम् ॥ १९ ॥

यस्मात्तिष्ठन्नपि भगवान् भवतीत्येवमादिना नोह्यते, परिनिर्घृ-  
तोऽपि नोह्यते भवतीत्येवमादिना, अत एव संसारनिर्वाणयोः परस्पर-  
रतो नास्ति कश्चिद्विशेषः, विचार्यमाणयोस्तुल्यरूपत्वात् । यच्चापोद-  
मुक्तं भगवता- अनवरागो हि भिक्षवो जातिजरामरणसंसार इति,  
तदपि अत एवोपपन्नम्, संसारनिर्वाणयोर्विशेषस्याभावात् ॥ १९ ॥

तथाहि—

निर्वाणस्य च या कोटिः कोटिः संसरणस्य च ।

न तयोरन्तरं किञ्चित्सुसूक्ष्ममपि विद्यते ॥ २० ॥

न च केवलं संसारस्य निर्वाणेनाविशिष्टत्वात् पूर्वापरकोटिकल्पना  
न संभवति, या अप्येताः—

परं निरोधादन्ताद्याः शाश्वताद्याश्च दृष्टयः ।

निर्वाणमपरान्तं च पूर्वान्तं च समाश्रिताः ॥ २१ ॥

ता अपि अत एव नोपपद्यन्ते, संसारनिर्वाणयोरुभयोरपि  
प्रकृतिशान्तत्वेनैकरसत्वात् ॥

तत्र परं निरोधादित्यनेनोपलक्षणेन चतस्रो दृष्टयः परिगृह्यन्ते ।  
तद्यथा-भवति तथागतः परं मरणात्, न भवति तथागतः परं मरणात्,  
भवति च न भवति च तथागतः परं मरणात्, नैव भवति न न भवति  
तथागतः परं मरणादिति । एताश्चतस्रो दृष्टयो निर्वाणपरामर्शेन  
प्रवृत्ताः ॥

निर्वाणपरीक्षा पञ्चविंशतितमं प्रकरणम् ।

४९

अन्ताद्या अपि दृष्टयः । तद्यथा—अन्तवान् लोकः, अनन्तवांश्च,  
अन्तवांश्चानन्तवांश्च, नैवान्तवान् नानन्तवान् लोकः इति । एताश्च-  
तस्रो दृष्टयोऽपरान्तं समाश्रित्य प्रवृत्ताः । तत्र आत्मनो लोकस्य वा  
अनागतमुत्पादमपश्यन् अन्तवान् लोक इत्येवं कल्पयन् अपरान्त-  
मालम्ब्य प्रवर्तते । एवमनागतमुत्पादं पश्यन् अनन्तवान् लोक इति  
प्रवर्तते । पश्यंश्च अपश्यंश्च उभयथा प्रतिपद्यते । द्वयप्रतिषेधेन नैवान्त-  
वान् नानन्तवानिति प्रतिपद्यते । शाश्वतो लोकः, अशाश्वतो लोकः,  
शाश्वतश्चाशाश्वतश्च, नैव शाश्वतो नैवाशाश्वतो लोकः, इत्येताश्चतस्रो  
दृष्टयः पूर्वान्तं समाश्रित्य प्रवर्तन्ते । तत्र आत्मनो लोकस्य वा अती-  
तमुत्पादं पश्यन् शाश्वतो लोक इति प्रतिपद्यते, अपश्यन्नशाश्वत इति  
प्रतिपद्यते, पश्यंश्च अपश्यंश्च शाश्वतश्चाशाश्वतश्चेति प्रतिपद्यते, नैव  
पश्यन्नैवापश्यन् नैव शाश्वतो नाशाश्वतश्चेति प्रतिपद्यते पूर्वान्त-  
माश्रित्य । ताश्चैता दृष्टयः कथं युज्यन्ते ? यदि कस्यचित्पदार्थस्य  
कश्चित् स्वभावो भवेत्, तस्य भावाभावकल्पनात् स्युरेता दृष्टयः ।  
यदा तु संसारनिर्वाणयोरविशेषः प्रतिपादितः, तदा—

शून्येषु सर्वधर्मेषु किमनन्तं किमन्तवत् ।

किमन्तमन्तवच्च नानन्तं नान्तवच्च किम् ॥ २२ ॥

किं तदेव किमनन्त्यन्तिकं शाश्वतं किमशाश्वतम् ।

अशाश्वतं शाश्वतं च किं वा नोभयमप्यतः ॥ २३ ॥

चतुर्दशाप्येतानि अव्याकृतवस्तूनि असति भावस्वरूपे नैव  
युज्यन्ते । यस्तु भावस्वरूपमध्यारोप्य तद्विगमाविगमतः एता दृष्टी-  
रुत्पाद्य अभिनिविशते, तस्यायमभिनिवेशो निर्वाणपुरगामिनं पन्थानं  
निरुणद्धि, सांसारिकेषु च दुःखेषु नियोजयतीति विज्ञेयम् ॥ २३ ॥

अत्राह—यदि एवं भवता निर्वाणमपि प्रतिषिद्धम्, ननु च य एष  
भगवता अनन्त-चरितसत्त्वरारण्यनुवर्तकेन विदिताविपरीतसकलजग-  
दाशयस्वभावेन महाकरुणापरतन्त्रेण प्रियैकपुत्रकप्रेमानुगताशेषत्रि-  
भुवनजनेन चरित-प्रतिपक्षानुरूपो धर्मो देशितो लोकस्य निर्वाणाधिग-  
मार्थम्, स एवं सति व्यर्थ एव जायते । उच्यते—यदि कश्चिद्धर्मो  
नाम स्वभावरूपतः स्यात्, केचिच्च सत्त्वास्तस्य धर्मस्य श्रोतारः स्युः,  
कश्चिद्वा देशिता बुद्धो भगवान्नाम भावरवभावः स्यात्, स्यादेतदेवम् ।  
यदा तु—

४

सर्वोपलम्भोपशमः प्रपञ्चोपशमः शिवः ।

न क्वचित्कस्यचित्कश्चिद्धर्मो बुद्धेन देशितः ॥ २४ ॥

तदा कुतोऽस्माकं यथोक्तदोषप्रसङ्गः ? इह हि सर्वेषां प्रपञ्चानां निमित्तानां य उपशमोऽप्रवृत्तिस्तन्निर्वाणम् । स एव चोपशमः प्रकृत्यै-  
वोपशान्तत्वाच्छिवः । वाचामप्रवृत्तेर्वा प्रपञ्चोपशमश्चित्तस्याप्रवृत्तेः  
शिवः । ज्ञेयानामप्रवृत्त्या वा जन्मनोऽप्रवृत्त्या शिवः शिवः । क्रेश-  
प्रहाणेन वा प्रपञ्चोपशमो निरवशेषवासनाप्रहाणे शिवः । ज्ञेयानुप-  
लब्ध्या वा प्रपञ्चोपशमो ज्ञानानुपलब्ध्या शिवः । यदा चैवं बुद्धा  
भगवन्तः सर्वप्रपञ्चोपशान्तरूपे निर्वाणे शिवेऽस्थानयोगेन  
नभसीव हंसराजाः स्थिताः स्वपुण्यज्ञानसंभारपक्षपातबाते वात-  
गगने वा गगनस्याकिञ्चनत्वात्, तदा सर्वनिमित्तानुपलम्भान्त  
क्वचिद्देषु वा मनुष्येषु वा न कस्यचिद्देवस्य वा मनुष्यस्य वा न  
कश्चिद्धर्मः सांक्रोशिको वा वैयवदानिको वा देशित इति विज्ञे-  
यम् । यथोक्तमार्यतथागतगुणसूत्रे—“यां च रात्रिं शान्तमते  
तथागतोऽनुत्तरां सम्यक्संबोधिमभिसंबुद्धः, यां च रात्रिमनुपादाय  
परिनिर्वास्यति, अत्रान्तरे तथागतेनैकमप्यक्षरं नोदाहृतं न व्याहृतं  
नापि प्रव्याहरति नापि प्रव्याहरिष्यति । अथ च यथाधिमुक्ताः  
सर्वसत्त्वा नानाधात्वाशयास्तां तां विविधां तथागतवाचं निश्चरन्तीं  
संजानन्ति । तेषामेवं पृथक् पृथग्भवति—अयं भगवानस्मभ्यमिमं  
धर्मं देशयति, वयं च तथागतस्य धर्मदेशनां शृणुमः । तत्र तथागतो न  
कल्पयति न विकल्पयति । सर्वकल्पविकल्पजालवासनाप्रपञ्चविगतो  
हि शान्तमते तथागतः” । इति विस्तरः ॥

तथा—

अवाचऽनक्षराः सर्वशून्याः शान्तादिनिर्मलाः ।

य एषं जानति धर्मान् कुमारो बुद्ध सोच्यते ॥

यदि तद्धोत्रं न क्वचित्कस्यचित्कश्चिद्धर्मो बुद्धेन देशितः, तत्कथमिमे  
एते विचित्राः प्रकथनव्यवहाराः प्रज्ञायन्ते ? उच्यते । अविद्यानिद्रा-  
नुगतानां देहिनां स्वप्नायमानानामिव स्वविकल्पाभ्युदय एषः—अयं  
भगवान् सकलत्रिभुवनसुरासरनरमाथः इमं धर्ममस्मभ्यं देशयतीति ।  
यथोक्तं भगवता—

तथागतो हि मतिस्त्रिभूतः

कुशलस्य धर्मस्य जगत्स्य ।

नैवात्र तथता न तथागतोऽस्ति

बिम्बं च संवृश्यति सर्वलोके ॥ इति ।

एतच्च तथागतवाग्गुह्यपरिवर्ते विस्तरेण व्याख्यातम् । ततश्च  
निर्वाणार्थं धर्मदेशनाया अभावात् कुतो धर्मदेशनायाः सद्भावेन निर्वा-  
णस्यास्तित्वं भविष्यति ? तस्मान्निर्वाणमपि नास्तीति सिद्धम् । उक्तं  
च भगवता—

अनिर्वाणं हि निर्वाणं लोकनाथेन देशितम् ।

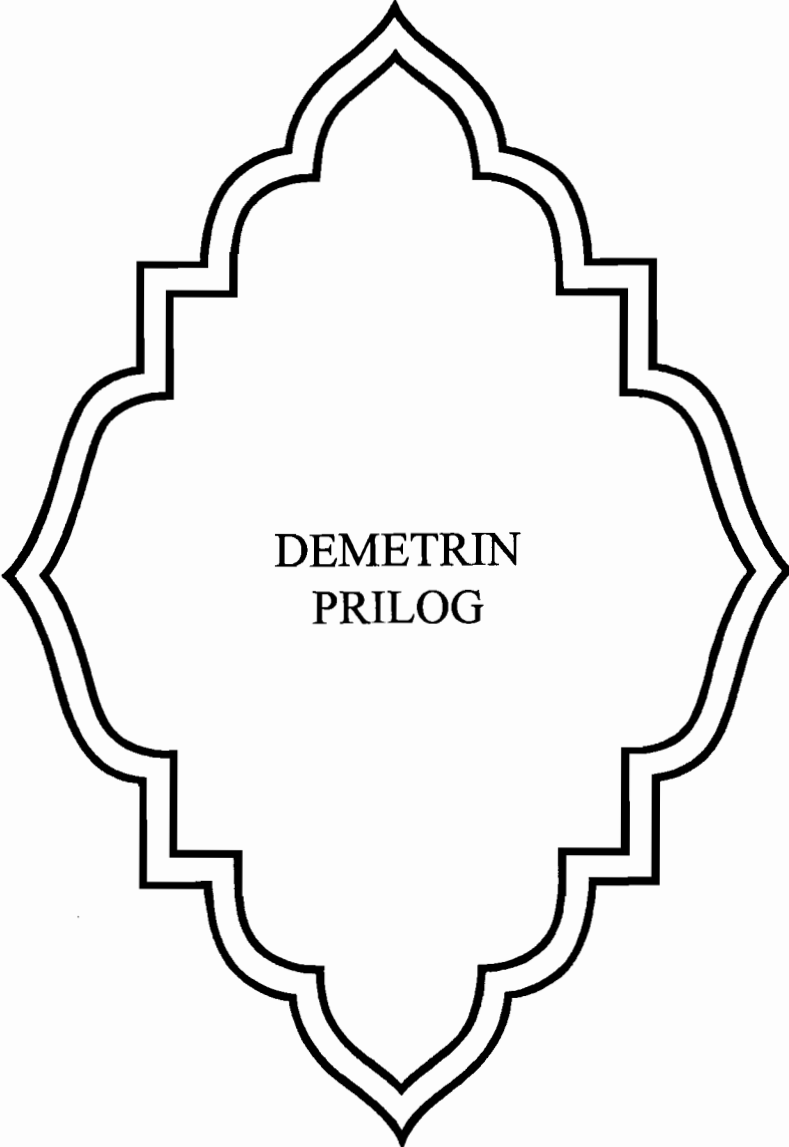
आकाशेन कृतो ग्रन्थिराकाशेनैव मोक्षितः ॥ इति ।

तथा—न तेषां भगवन् संसारसमतिक्रमो ये निर्वाणं भावतः  
पर्येषन्ते । तत्कस्य हेतोः ? निर्वाणमिति भगवन् यः प्रज्ञमः सर्वनिमि-  
त्तानामुपरतिः सर्वेक्षितसमिञ्चितानाम् । तदिमे भगवन् मोहपुरुषा ये  
स्वाख्याते धर्मविनये प्रव्रज्य तीर्थिकदृष्टौ निपतिता निर्वाणं भावतः  
पर्येषन्ते तद्यथा तिलेभ्यस्तैलं क्षीरात्सर्पिः । अत्यन्तपरिनिर्वृतेषु भगवन्  
सर्वधर्मेषु ये निर्वाणं मार्गन्ति तानहमाभिमानिकान् तीर्थिकानिति  
वदामि । न भगवन् योगाचारः सम्यक् प्रतिपन्नः कस्यचिद्धर्मस्योत्पादं  
वा निरोधं वा करोति, नापि कस्यचिद्धर्मस्य प्राप्तिमिच्छति नाभिस-  
मयमिति विस्तरः ॥

इत्याचार्यचन्द्रकीर्तिपादोपरचितायां प्रसन्नपदायां मध्यमकवृत्तौ

निर्वाणपरीक्षा नाम पञ्चविंशतितमं प्रकरणम् ॥





DEMETRIN  
PRILOG



ZNANSTVENA DJELATNOST FJODORA ŠČERBATSKOG<sup>1</sup>  
– JEDNA EPOHA SVJETSKE BUDDHOLOGIJE

Slavnu je tradiciju Minajevljeve škole indologije i buddhističkih studija na briljantan način nastavio njegov učenik, akademik Fjodor Ipolitovič Ščerbatski (1866–1942), čiji je znanstveni rad utemeljio cijelo jedno razdoblje buddhologije. Premda je prošlo već više od pedeset godina od njegove smrti, njegovi radovi i dalje zadržavaju svoju važnost, neprestano se iznova objavljuju u mnogim zemljama, a njegovo ime indolozi i stručnjaci za buddhizam i dalje spominju s najdubljim poštovanjem. Njegova su djela isto tako silnu utjecajna u Indiji. Jawaharlal Nehru u svojoj *Autobiografiji* silno visoko ocjenjuje njegovo djelo, nazivajući ga «autoritetom na tom području». Kada su visoki indijski državnici Rajendra Prasad i Sarvepalli Radhakrishnan posjetili Sovjetski Savez, s velikim su poštovanjem govorili o njegovoj predanoj službi znanosti. Ščerbatski je održavao prijateljsku korespondenciju s Rabindranathom Tagoreom. Poznati indijski učenjak Rahula Sankrityayana, koji je svoje izdanje djela *Pramāna-varttika* posvetio upravo sjećanju na Ščerbatskog, nazvao ga je «najvećim orijentalistom svoga vremena».

Indijski filozof Dharmendranath Shastri je zapisao: «Moramo priznati naš najdublji dug zahvalnosti tom velikom učenjaku i sovjetskoj zemlji iz koje je ponikao zbog njegovog neprocjenjivog doprinosa indijskoj filozofijskoj misli.» U opsežnom predgovoru engleskog prijevoda nekih djela Ščerbatskog, eminentni indijski filozof Debiprasad Chattopadhyaya ističe veliki doprinos sovjetskog učenjaka razvoju svjetske indologije i buddhističkih studija: «Ali vjerojatno najveća pohvala Ščerbatskom nalazi se u činjenici da je nakon njega postalo gotovo nemoguće primjereno raspravljati o indijskoj filozofiji a u isto vrijeme ostati slijep na njegove doprinose našem razumijevanju iste... U jednom važnom smislu Ščerbatski je nama Indijcima pomogao da otkri-

---

<sup>1</sup> U nekim se ruskim izvorima navodi njegovo puno ime kao Fjodor Ipolitovič Ščerbatski. Ime Theodor se međutim pojavljuje u svim njegovim radovima pisanim na engleskom jeziku, op.p. Tekst je preuzet s internetske stranice <http://www.orientalia.org/article425.html>.

jemo svoju vlastitu prošlost i da iznova uspostavimo ispravnu perspektivu gledanja na naše vlastito filozofijsko nasljeđe.» Sudeći prema arhivskom materijalu, Ščerbatski je uspostavio plodonosnu suradnju s takvim dobro poznatim indijskim učenjacima kao što su Devadatta Ramakrishna Bhandarkar, S. N. Dasgupta, D. D. Kosambi, Bimala Churn Law, Ganganatha Jha, Raghu Vira, Nalinaksha Dutt i Suniti Kumar Chatterji i mnogi drugi.

1884. godine Ščerbatski je završio svoje studije na Lyceumu u mjestu Tsarkoye (pokraj St. Petersburga), jednom od najpoznatijih obrazovnih središta u Rusiji (mnogi istaknuti predstavnici ruske kulture i znanosti tamo su studirali, uključujući i velikog pjesnika Aleksandra Puškina), te je potom započeo studij na Fakultetu za povijest i filologiju na Sveučilištu u St. Petersburgu. Od samog je početka svojih studija na Sveučilištu Ščerbatski bio privučen indijskom kulturom kao i komparativnom lingvistikom. Njegovi su učitelji obuhvaćali takve vrsne indologe kao što su Minajev i Oldenburg, koji mu nisu samo prenijeli svoje znanje sanskrta i drevne indijske kulture, nego su mu i usadili duboko poštovanje prema indijskim ljudima i predanost uzvišenim idealima službovanja znanosti. Na Sveučilištu se posve objelodanio njegov iznimni filologijski talent i kada je napisao doktorsku tezu pod nazivom «O dva niza guturalnih glasova u indo-europskim jezicima», odmah je privukao pažnju vodećih učenjaka, te je ostao na Sveučilištu kako bi se pripremio za profesorsku djelatnost. 1889. godine poslan je na studijski boravak u Beč gdje je u to vrijeme djelovao austrijski indolog Georg Bühler, veliki stručnjak za staru indijsku književnost, poetiku, epigrafiju i paleografiju. U Beču je Ščerbatski s velikom ustrajnošću i oduševljenjem studirao staru indijsku poetiku, natpise, gramatičke rasprave (naročito Pāninijevu gramatiku) i šāstre, te je započeo s analizama filozofijskih tekstova. Te su studije u velikoj mjeri odredile interes mladog sanskrtologa, učvršćujući u njemu uvjerenje o potrebi istraživanja filozofijskih tekstova na temelju precizne i obuhvatne tekstovne analize sanskrtskih izvornika. Njegov je mentor u Beču, profesor Bühler, mnogo godina živio u Indiji i po povratku je unio mnogo novina u sustav podučavanja sanskrta na europskim sveučilištima, posebnu pažnju posvećujući tradicionalnim indijskim metodama podučavanja toga jezika. Izvrsno znanje toga drevnog indijskog jezika omogućilo je Ščerbatskom

da se upusti u istraživanje najtežih tekstova iz područja teorije poetike i kasnije buddhističke logike i filozofije.

Studiranje pod mentorstvom profesora Bühlera utjecalo je na smjer njegovog istraživanja: 1900. godine objavio je povijesnu poemu *Haihayendracarita* s komentarom i njemačkim prijevodom, a 1902. godine objavio je jedan podulji članak pod nazivom «Teorija poezije u Indiji». Njegova strast za epigrafijom odvela ga je na područje istraživanja natpisa Śīlāditya, indijskog vladara iz sedmoga stoljeća.

Njegov rad o povijesti poezije u Indiji bio je naročito važan. On je bio jedan od prvih europskih indologa koji je dao detaljan opis učenja o *dhvani* ili pjesničkoj sugestiji (taj je članak, prvi put objavljen u «Žurnalu Ministerstva Narodnogo Prosvešćeniya – časopis Ministarstva javnog obrazovanja, nanovo je bio tiskan 1962. godine u okviru izabranih djela ruskih indologa-filologa u Rusiji, te još jednom 1969. godine u engleskom prijevodu Harish C. Gupte u Calcutti u okviru izdanja «Članci Th. Ščerbatskog» – «Papers of Th. Stcherbatsky» koje je uredio Debiprasad Chattopadhyaya). Značajno je da je to istraživanje Ščerbatskog objavljeno prije pojave posebnih radova o staroj indijskoj poetici jednog od utemeljitelja njemačke indologije, Hermanna Jacobija. Ščerbatski je opravdano isticao visoku razinu poetike u Indiji. Pisao je: «Poetika zajedno s filozofijom, gramatikom, astronomijom i pravom zauzima istaknuto mjesto među znanostima koje su bile razvijene u drevnoj Indiji.» Također je pokušao rekonstruirati osnovne stadije u povijesti poetske teorije, uzimajući u obzir činjenice iz povijesnog, kulturnog i političkog razvitka drevne Indije. Bio je to u velikoj mjeri inovativan pristup, no on je reflektirao opća načela ruske indologije koja je procjenjivanje različitih fenomena u duhovnom životu drevne Indije izvodila iz povijesne perspektive. Ščerbatski je detaljno analizirao različite aspekte poetičke teorije o *rasama*, stilu, itd., no već se u tom radu posvećenom poetici dade nazrijeti njegov naročiti interes za filozofiju koja će uskoro zauzeti središnje mjesto u njegovim istraživanjima. Tako je ispitujući problem *rase* primijetio: «Općenito govoreći, svaki autor to teško pitanje nastoji riješiti u suglasju s jednom od filozofijskih doktrina koje su postojale u Indiji.» Njegov je članak reflektirao još jedno obilježje karakteristično za njegovu metodu istraživanja – on nije istraživao razvoj stare indijske poetike i kulture općenito jedino u kon-



tekstu Indije, nego i u kontekstu razvoja svjetske civilizacije općenito, a napose razvoja antičkoga svijeta. U zaključku svoga članka zapisao je: «Tako nam studij historijskoga razvoja poezije u Indiji istovremeno iznosi na vidjelo i njezinu srodnost s razvojem poezije u Grčkoj i Rimu.» Njegova ideja je jasna: poetika u Indiji, usprkos njezinoj izvornosti i specifičnom obilježju, tipološki se treba uspoređivati s grčko-rimskim poetikama, ne samo kako bi se pokazala njihova sličnost, nego kako bi se privukla posebna pažnja za staru indijsku kulturu koju su zapadni učenjaci proučavali nedostavno, a ponekad i posve tendenciozno.

Pokazujući veliki interes za filozofiju, otišao je u Bonn 1889. godine da zajedno s profesorom Jacobijem radi na filozofijskim tekstovima. Posebnu je pažnju posvećivao raspravama s područja logike. Ta je tema kasnije postala pretežita u njegovoj skali interesa. Po povratku u St. Petersburg počeo je predavati sanskrt, ali je intenzivno nastavio svoj studij na izvornim logičkim i filozofijskim tekstovima, te je uskoro dovršio svoje prvo glavno djelo o tim temama. 1902. godine objavljena mu je studija «Logika u staroj Indiji», mala po obujmu, ali izuzetno važna. (Taj je članak na engleski preveo Harish C. Gupta, te ga objavio u Indiji, Calcutta 1971. godine u nizu «Soviet Indology Series», pod uredničkom palicom Debiprasada Chattopadhyaya). Razvijajući ideje Vasiljeva, on razlikuje tri razdoblja u razvoju buddhizma, a posebnu pažnju posvećuje logici. Obrat buddhista prema logici Ščerbatski objašnjava ne samo unutarnjim razvojem buddhističkog mišljenja, nego i promjenom općih socio-političkih okolnosti u Indiji i promjenom u razvoju duhovnoga života uopće. Po njegovom mišljenju, u razdoblju dinastije Gupta, kada se je zbivala revitalizacija brahmanizma, a Gupte bile pokrovitelji toga procesa, buddhisti su se u svojim raspravama s brahmanima okrenuli logici. Logika i dijalektika, smatrao je Ščerbatski, bili su oružje buddhističkih filozofa usmjereno protiv njihovih ideologijskih protivnika. U svom se radu on suprotstavio mnogim zapadnoeuropskim učenjacima prema kojima je indijska logika zapravo bila pod neposrednim utjecajem grčke logike od koje je naslijedila mnoga tipična obilježja. Pisao je: «Indijska je logika po svemu izvorni proizvod i ona se je prirodno razvijala na indijskom tlu.»

Na njegovu je daljnju znanstvenu karijeru snažno utjecao skup pod nazivom Međunarodni kongres orijentalista koji se je održao u Rimu,

gdje je prihvaćena jedna rezolucija o međunarodnoj suradnji na području izučavanja sjevernog buddhizma i srednjo-azijske kulture. Ohrabren tim planovima Ščerbatski se s velikim entuzijazmom upustio u studij tibetskog jezika i književnosti kako bi se neposredno mogao služiti tibetskim tekstovima u analizi buddhizma i buddhističke filozofije. Tada pronađeni novi sanskrtski buddhistički tekstovi u Istočnom Turkestanu uvjerali su ga u potrebu studiranja djela sjevernog buddhizma uz pomoć tibetskih prijevoda. Aktivno je podržavao poziciju svoga učitelja Vasiljeva koji je u svojoj prepirci s dobro poznatim francuskim stručnjakom za buddhizam Burnoufom dokazao da je potreban kritički pristup kako bi se procijenili tekstovi predstavnika pālijskog buddhizma, te da je potrebno imati u vidu tibetske, kineske i mongolske izvore jednako kao i indijske.

Dvosveščana knjiga pod nazivom *Teorija znanja i logika prema kasnijim buddhistima* Ščerbatskom je donijela svjetsku slavu. Prvi svezak (1903) uključivao je prijevod sa sanskrta logičke rasprave slavnog buddhističkog filozofa Dharmakīrtija (7 stoljeće n. e.) pod nazivom *Nyāyabindu-prakāraṇa* («Kratka rasprava o logici») i Dharmottarinog komentara (*Nyāyabindu-tīkā*); drugi svezak (*Studija o zamjedbi i zaključku*, 1909) bio je od naročitog istraživačkog značaja. Prijevodi na njemački i francuski koji su potom uslijedili, svjedoče o visokoj vrijednosti tih njegovih radova.

Silan je bio značaj toga djela posebno ako se uzme u obzir da je bilo napisano u vrijeme kada je studij indijske logike bio u svome začetku i kada su zapadnoeuropski učenjaci nerijetko jednostrano i posve tendenciozno procijenjivali duhovno naslijeđe stare Indije. Mnogi su učenjaci toga vremena dijelili Hegelovo mišljenje da «orijentalnu filozofiju treba isključiti iz povijesti filozofije», zato jer na Istoku «ne može postojati filozofijsko spoznavanje». Po samom svom obilježju djelo Ščerbatskog je u tom smislu bilo direktno usmjereno protiv europocentričkog pristupa studiju indijske filozofijske misli, iako je pokušavao iznijeti određene usporedbe između indijske i europske filozofije (uključujući tu i Kantovu filozofiju koja je tada bila silno utjecajna u Europi). No njegov je osvrt na Kanta bio motiviran potrebom da se pokaže kako su mnoge ideje koje su obrađivali filozofi drevne Indije, uključujući i slavne buddhističke logičare Dignāgu i Dharmakīrtija, mnogo kasnije

i pod drugačijim povijesnim i kulturnim okolnostima izrazili moderni zapadni filozofi. Štoviše, bio je potaknut prilikom da objasni principijelnu razliku između filozofijskih ideja indijskih mislitelja i zapadnoeuropskih filozofa. Nastojao je pokazati u svojem istraživanju da je «suprotnost osjetilne zamjedbe naspram mišljenja imala drugačije obilježje kod buddhista od onoga koje je imalo u cijeloj filozofiji prije Kanta». S obzirom na Kantovo filozofijsko učenje, također je isticao da čitatelj mora «na svaki mogući način izbjegavati sve što bi moglo voditi primisli da mi želimo unaprijed odrediti pitanje Kantove sličnosti s Dharmakīrtijem (Ščerbatski je pružio na uvid detaljnu usporedbu između indijske i europske filozofijske tradicije u svojoj dvosveščanoj studiji *Buddhistička logika* koja je napisana znatno kasnije). U svojem se djelu isto tako suprotstavio stajalištu istaknutog njemačkog filozofa Schopenhauera kojemu se, da upotrijebimo riječi Ščerbatskog, «činilo da su indijski mudraci jasno vidjeli isto ono što i on sam».

Značajan je bio uvid Ščerbatskoga u činjenicu da je Dharmakīrti logiku razložio u uskoj povezanosti s teorijom spoznaje. To mu je omogućilo da dođe do važnog zaključka o utjecaju logike na sve sustave indijske filozofije. «Do pune mjere razotkriti značaj Dharmakīrtija za povijest indijske filozofije», pisao je, «znači napisati povijest indijske filozofije.» Iznimno je važno da je čak i u tom ranom radu njegov povijesni i socijalni pristup istraživanju procesa duhovnoga života objelodanjen u punoj mjeri. U temelju borbe različitih struja u indijskoj filozofiji on nije vidio samo suprotstavljanje različitih koncepcija, nego i borbu predstavnika tih ideja – sukob društvenih grupa. «Iza pozornice filozofijske borbe», pisao je, «bez sumnje se odvijala živahna borba među ljudima; borba između nositelja tih ideja.» Druga jedna ideja koja je prožimala djela Ščerbatskoga bila je teza da su argumenti, polemike i borbe raznih škola u indijskoj filozofiji odražavali sukob između dvije osnovne struje – realizma i idealizma. «Povjesničar», naglašavao je, «slijedi nit tih uzavrelih sukoba na polju ideja s izrazitim interesom zato jer u njima vidi borbu vječnih ideja, borbu realizma s idealizmom.» Značajno je da je Ščerbatski od samog početka svoje učenjačke djelatnosti poklanjao posebnu pažnju studiju materijalističkih strujanja u indijskoj filozofiji i da je tom problemu posvećivao ozbiljna istraživanja. Također je silno cijenio buddhističku teoriju spoznaje zbog razrade elemenata dija-

lektike koju su poduzeli buddhistički logičari. To je doista bilo značajno postignuće buddhističkih filozofa i nije slučajno što je Engels isticao «spontano dijalektičko mišljenje» buddhista.

Kao stručnjak za indijsku kulturu, Ščerbatski je u svojem istraživanju Dharmakīrtijeve *Rasprave* bio u mogućnosti otkriti i neka druga obilježja razvoja duhovnoga života drevne Indije. Posebno se tu treba osvrnuti na vrijedan zaključak do kojega je došao u pogledu inkompatibilnosti izvornih filozofijskih koncepcija i religioznih doktrina, premda je bio posve svjestan da su u posebnim uvjetima drevne Indije mnoge ideje, kako filozofa tako i religijskih propovjednika, često bile organski međusobno povezane i da su dobivale slične oblike. «Znanstvena filozofija», pisao je, «posebno kada se temelji na znanstvenoj teoriji spoznaje, inkompatibilna je s religijskim vjerovanjima.» Nastavljajući se na to iznimno važno načelo, Ščerbatski nije samo razotkrio posebnosti općeg smjera razvoja drevne indijske filozofije i religije, nego je i istaknuo različito obilježje međupovezanosti tih fenomena u duhovnom životu Indije i Europe. Primijetio je da u «indijskim religijama, čak i u onim koje prethode buddhizmu, gledište o povezanosti religijskih vjerovanja i filozofijskih spekulacija nije uvijek bilo istovjetno onome u Europi». Zaključak do kojega je Ščerbatski bio došao na temelju pažljive studije drevnih indijskih filozofijskih tekstova bio je značajan ne samo za indologiju nego i za širi opseg problema povezanih s razumijevanjem općeg toka razvoja svjetske filozofijske misli. Mnogi su zapadnoeuropski učenjaci nekritički prenosili svoje vlastite obrasce utemeljene na studiju klasične (grčke i rimske) filozofije na Indiju ili su čak drevnim indijskim filozofima nijekali bilo kakvu izvornost u njihovim idejama i koncepcijama. Posve je suprotnu krajnost predstavljao stav onih stručnjaka na polju drevne indijske kulture, uključujući tu i neke indijske učenjake, koji su podržavali tezu o posvemašnjoj stopljenosti i identitetu filozofije i religije u Indiji, kao i o sveobuhvatnom misticizmu i spiritualizmu njezinih filozofijskih sustava. Pristup ruskog učenjaka je očito bio u temelju različit i odražavao je stvarnu sliku duhovnoga razvoja drevne Indije. Sovjetski su indolozi u svojim radovima ispravno naglašavali važnost zaključka Ščerbatskoga o specifičnom karakteru koegzistencije filozofije i religije u Indiji. Tako je profesor A. Litman u svom članku «Doprinos F. Ščerbatskog studiju indijske filozofije» na-

pisao: «Ta teza ima izuzetno važno značenje za metode studiranja indijske filozofije, jer se taj specifični karakter pojavljuje i u učenjima današnjega doba.»

Uglavnom zahvaljujući tom djelu Ščerbatskoga koje se pojavilo na samome početku dvadesetog stoljeća, indolozi i stručnjaci za buddhističke studije, kao i širi krug znanstvenika općenito, po prvi su se put tako duboko i cjelovito upoznali s dostignućima drevnih indijskih logičara, napose sa stvaralačkim mišljenjem iznimnih indijskih mislitelja Dignāge i Dharmakīrtija.

Treba imati na umu činjenicu da je istaknuti indijski učenjak Satichandra Vidyabhushana vodio glavnu riječ u istraživanju indijske logike. Neovisno o ruskom istraživaču buddhizma on je započeo istraživati povijest indijske logike. Međutim, kako je to primijetio Debiprasad Chattopadhyaya, «postojale su neke osnovne razlike u pristupu kao i u rezultatu u istraživanju ta dva učenjaka. Dok je pristup Vidyabhushana bio pristup suhog povjesničara, Ščerbatski je htio racionalizirati 'buddhističku logiku' upotrebljavajući modernu terminologiju, nudeći joj snažnu filozofijsku obranu.» Uviđajući značaj uvođenja novih djela drevne indijske filozofijske misli u znanstvene krugove, Ščerbatski je zagovarao stvaralačko jedinstvo napora filozofa i filologa. Znao je da bi prije vodi sa sanskrta i tibetskog djela drevnih indijskih filozofa mogli postati važnim čimbenikom za iznošenje na vidjelo ogromnog doprinosa drevne Indije razvoju svjetske kulture i za borbu protiv pogrešne tvrdnje da je jedino grčko-rimsko mišljenje opisalo svo bogatstvo filozofijskih ideja, potraga i postignuća drevne filozofije. «Naše je duboko uvjerenje», pisao je Ščerbatski, «da će jedino udruženim radom filozofa i filologa biti moguće prije ili kasnije raditi na bezgraničnom bogatstvu filozofijske misli, skrivene do sada u drevnoj buddhističkoj književnosti, i da će se ona moći uvesti u sustav suvremenog obrazovanja gdje će nam imena Dignāge i Dharmakīrtija biti jednako poznata i prisna kao i imena Platona i Aristotela.» Intenzivan rad na sanskrtskim buddhističkim tekstovima i njihovim tibetskim prijevodima uvjerio je Ščerbatskog u potrebu putovanja u Mongoliju i transbajkalsku regiju gdje bi se upoznao s tibetskom književnošću i usmenom tibetskom tradicijom i kako bi istražio problem kulturnoga utjecaja Indije na Srednju i Istočnu Aziju. Ta su područja bila sjajan laboratorij za studij «živoga buddhiz-

ma» i buddhističkih tekstova, ponajprije na tibetskom jeziku. 1905. godine, u ime Ruskog odbora za istraživanje Srednje i Istočne Azije, otišao je u Mongoliju gdje je posjetio samostanske knjižnice, istraživao rijetke rukopise i stekao izvrsnu praksu u govornom tibetskom jeziku. Tamo je imao priliku susresti se sa stručnjacima za indijsku filozofiju, te se počeo uvježbavati u prevođenju s tibetskog na sanskrtski jezik. «Mongolija je», pisao je, «živa Indija.» Planirao je organizirati znanstvenu ekspediciju na Tibet, no njegovi su se planovi izjalovili jer je carska vlada zabranila taj znanstveni pohod.

Kako bi nastavio s istraživanjem tibetske književnosti i jezika zaputio se u transbajkalsku regiju gdje se susreo s nekim lamama (buddhističkim redovnicima), posjećivao samostane, i iznio na vidjelo neke činjenice o drevnoj indijskoj kulturnoj tradiciji. U jednom pismu S. Oldenburgu (1907) naglasio je važnost studiranja kulture te regije za indologiju. «Sve što se događa ovdje u Agi je po svojoj prilici savršena kopija onoga što se događalo u Nālandi<sup>2</sup> u sedmom stoljeću. Utjecaj Indije već je prešao u folklor...zajedno s književnošću koju ovdje imamo...I morat ćemo studirati na toj osnovi pored filozofije i logike i takve sustave kao što su *kālācakra* i *yoga*.»

Ščerbatski je bio silno zabrinut za budućnost indologije i buddhističkih studija u Rusiji i naglašavao je prijeku potrebu za razvojem tih struka u okviru orijentalnih studija u Rusiji. Pišući Oldenburgu koji je tada bio stalni tajnik Akademije znanosti rekao je: «Ne znam je li to glas uskog specijaliste koji govori iz mene, ali čini mi se poželjnim da imamo odsjek za sanskrtsku književnost u Irkutsku radi studija buddhizma.» U istom se pismu još jednom osvrnuo na temu koja ga je trajno opsjedala – na potrebu sveobuhvatne studije indijskog kulturnog nasljeđa kako bi se pokazao ogroman doprinos njezinih ljudi svjetskoj civilizaciji i kako bi se nadvladalo tradicionalno gledište, prošireno među zapadnim učenjacima toga vremena, o grčko-rimskoj kulturi kao kolijevci drevne kulture čovječanstva. «Pošto istražimo cjelinu buddhističke književnosti uspostaviti ćemo takvu filologiju koja će, kao mlađa, nad-

<sup>2</sup> Slavno središte za buddhističke studije (posebno školu madhyamaka), "buddhističko sveučilište" koje je osnovano početkom nove ere na sjeveru Indije. Među mnogim slavim učiteljima, tamo je djelovao i Dignāga. Učilište su razorili muslimanski osvajači u 12–13. stoljeću, op.p.

visiti klasičnu (grčko-rimsku) filologiju, a Indiju uzdignuti iznad Grčke i Rima, na što ona ima puno pravo.»

Njegov put u Mongoliju i transbajkalsku regiju odigrao je značajnu ulogu u razvoju njegove znanstvene karijere, no njegov je put u Indiju 1910. godine bio još značajniji. Premda je tamo proveo manje od godinu dana, došao je u posjed izuzetno važnog materijala za svoj rad na povijesti buddhističke filozofije i logike, osobno se upoznao s drevnim spomenicima domovine buddhizma, te na novi način pristupio mnogim znanstvenim problemima kojima je bio okupiran. U svom je izvještaju o boravku u Indiji, govoreći o zadatku toga putovanja, napisao: «Svrha moga putovanja u Indiju, pored općeg upoznavanja sa zemljom, u prvom je redu bila potraga za spomenicima buddhističke filozofijske literature, kako radova samih buddhista, tako i radova brahmana i jinista, ukoliko ova potonja posredno ili neposredno reflektiraju razdoblje (5–10 stoljeće n. e.) kada je buddhizam bio u svome punom sjaju u povijesti indijske civilizacije. U isto se vrijeme želim upoznati s današnjim stanjem studija sanskrtskog jezika i književnosti u Indiji, a naročito onih disciplina koje europski učenjaci do sada nisu proučavali i koje su im se više ili manje pričinjale kao nekakva enigma.» Njegov izvještaj o putu u Indiju na engleski je preveo Harish Chandra Gupta, te ga objavio u Calcutti, 1971. godine u okviru izdanja «Further Papers of Stcherbatsky». Kao već priznati svjetski autoritet za indologiju i buddhističke studije, Ščerbatski se sada izgleda iznova privikavao na tradicionalni sustav studiranja filozofijskih tekstova. Njegovo izvanredno znanje sanskrtskog jezika omogućilo mu je da s panditima (tradicionalnim indijskim učenjacima, op.p.) raspravlja o najsloženijim problemima filozofijskih učenja različitih škola i pravaca. Prema vlastitim riječima, «svaki dan, od jutra do navečer, provodimo vrijeme u filozofijskim raspravama». Istraživao je djela škola *nyāya* (*nyāya-vaiśeṣika*) i *mīmāṃsā*, posjetio je najslavnija središta tradicionalne učenosti – Bombay, Benares, Poonu i Calcuttu. Njegovo pismo Oldenburgu (travanj 1910) jasno očitava ustrajnost i oduševljenje s kojima je studirao sanskrtske filozofijske *sāstre*: «U Europi se smatram prilično dobrim stručnjakom za *nyāyu*, ali nakon dolaska ovamo uviđam da je moram iznova proučiti od početka, te da je bez poznavanja *mīmāṃsā* nemoguće valjano razumjeti *nyāyu*. Odmah sam naišao na dvojicu pandita iz Mithile od kojih je jedan *sanyāsin* (odvračenik od svijeta op.p.). Uz njihovu pomoć na isti

način prolazim kroz *nyāyu* kao i oni sami. Oni su izvorni indijski učitelji stare metode, naravno, bez riječi engleskog. Smatrao sam da je moj glavni cilj ovdje studij *sāstra*, dok je putovanje i upoznavanje s Indijom u drugom planu, pa sam stoga odlučio poduzeti sve što je moguće kako bi stekao punu korist od mojih pandita. Uskoro će proći četiri mjeseca od kada sam studiju *nyāye* počeo posvećivati šesnaest sati dnevno i još ne mogu reći da sam s njom na 'ti'...Već sam stekao prilično pristojnu biblioteku knjiga i rukopisa škole *nyāya*.»

Slijedeći savjet svoga učitelja Minajeva, Ščerbatski je posebnu pažnju posvećivao «nalaženju sanskrtskih izvornika djela koja su bila prevedena na tibetski, kineski i mongolski», kao i detaljnom studiju jinističkih djela kako bi mogao steći kompletniju sliku o općem toku razvoja religijskih i filozofijskih strujanja u Indiji. Pisao je da se je susreo s R. G. Bhandarkarom s kojim je raspravljao o problemima vezanim uz jinističku religiju i filozofiju. Kao i Minajev, Ščerbatski se zaputio u Darjeeling gdje se je upoznao s tibetskim rukopisima kao i s nekim stručnjacima za tibetsku kulturu; upoznao se s Dalai-Lamom koji ga je pozvao na Tibet da istražuje sanskrtske i tibetske tekstove, no na koncu nije uspio poduzeti to putovanje.

U cjelini, taj je boravak u Indiji bio izuzetno plodonosan, obogatio je njegovo poznavanje povijesti indijske filozofije, te je iznutra imao prigodu vidjeti i steći predodžbu o indijskoj stvarnosti i proširiti ili pak nanovo razmotriti neke od svojih prijašnjih gledišta. Uspostavio je bliske odnose s vodećim indijskim sanskrtskim učenjacima, filozofima i stručnjacima za buddhističke studije, te je u godinama koje su slijedile održavao dobre odnose s njima, mahom u vidu uobičajene znanstvene korespondencije. Njegovo briljantno znanje sanskrta i njegova široka i obuhvatna učenost izazivali su duboko poštovanje u najrazličitijim indijskim znanstvenim krugovima. U Calcutti panditi su mu dodijelili počasni naziv «Tarkabhushana», kao istaknutom autoritetu za indijsku logiku.

Nakon povratka u zemlju, Ščerbatski se obogaćen novim spoznajama posve predao znanstvenom radu uz paralelno držanje predavanja iz raznih indologijskih disciplina na Sveučilištu.

Buddhizam je kao i prije bio u središtu interesa. U ovom je razdoblju veliku pažnju bio posvećivao djelu velikog buddhističkog filozo-

fa Vasubandhua koji je prema tradiciji bio «drugi Buddha». Uviđaju-ći veliku važnost njegovoga djela *Abhidharmakoša* za studij buddhizma, Ščerbatski je uložio trud da postavi jedan međunarodni projekt istraživanja različitih verzija toga djela. Nakon otkrića ujgurske verzije *Abhidharmakoše* u Istočnom Turkestanu za koje je bio zaslužan francuski indolog i buddholog Aurel Stein, S. Levi je započeo s radom na tekstu. Ščerbatski ga je susreo u Parizu 1912. godine i s njim raspravljao o planovima međunarodnog projekta za istraživanje Vasubandhuova djela. Za rad na tome projektu bili su pozvani takvi vrsni učenjaci kao što su M. de la Vellée Poussin (Belgija), Denison Ross (V. Britanija), kojega je Ščerbatski susreo u Indiji, te U. Wogihara (Japan). Osnovni je zadatak projekta bio objavljivanje kritičkog izdanja svih poznatih verzija *Abhidharmakoše*. «Tako je taj rad započeo inicijativom ruskog učenjaka», pisao je Oldenburg, «i to na međunarodnoj razini stvarajući tako čvrste temelje za sustavno izučavanje buddhističke filozofije i samoga buddhizma.» Naročito je važno napomenuti da su ti planovi Ščerbatskoga danas uspješno ostvareni od strane sovjetskih učenjaka: prije nekoliko godina jedan od njegovih učenika Boris Semičov je u suradnji s Mihailom Bryanskim objavio tibetski tekst *Abhidharmakoše* s ruskim prijevodom, dok je mladi lenjingradski znanstvenik Valerij Rudoy obranio magistarski rad na temu terminologijske analize *Abhidharmakoše* na temelju sanskrtskog teksta i njegovih tibetskih i kineskih prijevoda.

Novo kvalitativno razdoblje rada Ščerbatskoga započelo je u razdoblju Sovjetskog Saveza. 1918. godine izabran je za člana Akademije znanosti. Zajedno sa S. Oldenburgom aktivno je sudjelovao u organiziranju sovjetskih orijentalnih studija. 1928. godine imenovan je za direktora Instituta za buddhističke studije, a kasnije je postao pročelnikom Indo-tibetskog odsjeka pri Institutu za orijentalne studije. Početkom dvadesetih godina počele su se pojavljivati njegove sinteze o buddhizmu, te je postao najveći autoritet u buddhologiji svoga vremena. Valja spomenuti da je postao počasni član društava Royal Asiatic Society u Londonu, Societe Asiatique u Parizu, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft u Berlinu, itd.

Formirana obrazovanjem i odgojem u znanstvenoj tradiciji druge polovice devetnaestog stoljeća, djela Ščerbatskoga odražavala su i znan-

stvena otkrića koje su donijele dvadesete godine dvadesetog stoljeća. Pored briljantnog znanja filozofije pokazivao je i živi interes za nove pravce u psihologiji, logici i egzaktnim znanostima. To mu je omogućilo da izbjegne sudbini brojnih europskih i indijskih znanstvenika koji su bili zarobljeni tradicionalnim pristupom, i da na razvoj indijske filozofije i logike gleda sa stajališta svjetske filozofije, s očima čovjeka dvadesetog stoljeća, i da složeni sustav buddhističkog mišljenja prevedu na jezik europske znanosti. U tom je smislu to bio novi pristup koji ni u kojem slučaju nije bio vođen željom suprotstavljanja indijske kulture i filozofije sa zapadnom niti, s druge strane, umjetnog međusobnog približavanja.

Ščerbatski je bio jedan od prvih u svjetskoj buddhologiji koji je uveo novi pristup studiju buddhističke logike i filozofije. Ogromnu je važnost pridavao studiju buddhizma kao općem povijesnom i kulturnom fenomenu, jedinstveno izvornom, mnogostranom i kompleksnom koji je silno utjecao na razvitak mnogih azijskih naroda. Buddhizam je prema njegovim riječima sa sobom ponio sva postignuća desetstoljetne indijske učenosti, uključujući tri stoljeća tako zvanog zlatnog razdoblja indijske učenosti kada su indijska znanost, književnost i tehnologija postigli stupanj razvoja nedosegnut u povijesti Istoka.

Za Ščerbatskoga buddhizam nije bilo naprosto učenje na etičkoj, religijskoj ili filozofijskoj razini, statičko i identično u različitim zemljama i u različitim razdobljima njegove povijesti: on je naglašavao neprekidni razvitak buddhističkog učenja, njegovih kategorija i ideja, posebno učenja zasebnih škola i sljedbi. Zajedno s tim je u buddhizmu uočio i razinu određenih ideja koje su zajedničke svim njegovim oblicima i preoblikama. Ne uviđajući te zajedničke temelje pisao je «neki su površni promatrači zaključili da je u sjevernim zemljama buddhizam 'degenerirao', te da je ondje on posve drugačija religija». On je stoga uporno naglašavao da buddhizam u užem smislu valja razlikovati od različitih teorija koje su mu po duhu strane, mistične ili čak fantastične, a koje su mu vremenom bile pripajane i konačno ga nadvisile.

Istaknuto je stajalište Ščerbatskoga bilo da se na buddhizam ne gleda izvana ili, još gore, s kršćanskog stajališta koje je tako karakteriziralo mnoge zapadne izučavatelje buddhizma, nego iznutra, nastavljajući se na sustave koji su se oblikovali unutar same buddhističke tradicije. Nije



bilo bez razloga što su mnogi učenjaci i na istoku i na zapadu Ščerbatskoga smatrali vodećom figurom u svjetskoj buddhologiji.

Početkom dvadesetog stoljeća još uvijek je u zapadnoeuropskoj znanosti postojalo gledište o buddhizmu kao o jednom manje važnom fenomenu u usporedbi s brahmanizmom, no sovjetski je učenjak donio radikalnu promjenu u tom tradicionalnom i pogrešnom gledištu. «S osjećajem dubokoga zadovoljstva možemo reći», pisali su poznati sovjetski orijentalisti i akademici Oldenburg, Kokovtsev, Marr i Barthold, «da se utjecaj Ščerbatskovljeva rada na buddhističkoj filozofiji može osjetiti čak i na njegovim učiteljima, profesorima Bühleru i Jacobiju, koji su bez sumnje pod utjecajem novoga znanstvenog materijala koje je Ščerbatski otkrio i istražio radikalno promijenili svoj stari brahmanistički stav prema buddhizmu kao nekom manje značajnom fenomenu u indijskoj kulturi. Oni i drugi indolozi morali su sada doći do zaključka da je buddhizam zauzimao istaknuto mjesto u samome središtu indijske kulture i indijske filozofije i da je nakon buddhizma, koji je na nju silno vršio utjecaj, brahmanistička filozofija postala drugačija.»

Za Ščerbatskoga je studij buddhizma bio podređen njegovom glavnom cilju a taj je bio duboko razumijevanje indijske kulture. Tu se nije radilo o pukom akademskom interesu kabinetskog profesora, nego je bila riječ o javno motiviranom entuzijazmu, želji da se indologija u SSSR-u podigne na jednu novu razinu i da se ojača međusobna suradnja i prijateljstvo između ljudi dviju zemalja. Naglašavao je izuzetan doprinos Indije svjetskoj civilizaciji. «Njezina postignuća na području astronomije, matematike i medicine su velika, značajna na području prava, zavidljiva na području poezije, nenadmašna na području poetskog stvaralaštva, no srž njezinih najvećih postignuća leži u područjima filozofije i religije.»

Njegova knjiga *Središnja koncepcija buddhizma i značenje riječi 'dharma'*, mala po opsegu ali izuzetno važna, posvećena razjašnjenju koncepta *dharme*, predstavljala je značajan događaj kako u njegovoj znanstvenoj karijeri, tako i u razvoju buddhističkih studija općenito. «Koncepcija *dharme*», pisao je, «predstavlja središnju točku buddhističkog učenja u okviru kojega ona kao što je opće poznato zauzima ključno mjesto.»

Zapadnoeuropski stručnjaci za buddhističke studije nisu bili u stanju dati valjani odgovor na pitanje o sadržaju te koncepcije, oslanjajući se

isključivo na južnu buddhističku tradiciju i pozivajući se na tekstove ranog pālijskog kanona, smatrajući Buddhu naprosto jednim moralnim propovjednikom. Filozofijski aspekt *dharme*, značaj *dharmi* kao elemenata, kao jedinih konačnih stvarnosti, ostali su nezamjećeni u njihovom vidokrugu razmatranja. Takav jednostrani pristup vodio je izopačenom razumijevanju buddhizma u cjelini, reducirajući taj složeni raznoliki sustav na puko religijsko, etičko i sektaško učenje čiji je filozofijski sadržaj bio tek od puko historijskog značaja. Ščerbatski je poduzeo detaljnu analizu Vasubandhuova djela *Abhidharmakośa* koje je pripadalo školi *sarvāstivāda*. Nije bilo slučajno što se je posvetio tekstovima upravo te buddhističke škole tim prije što je smatrao da je «ta škola jedna od najstarijih, ako ne i najstarija». Izlaganje njezinih gledišta», pisao je, «pružit će najbolju priliku za istraživanje punog i cjelovitog značenja toga termina.» Došao je do zaključka da se pod *dharmama* valjaju razumjeti elementi stvarnosti (konačne stvarnosti), koje su za buddhiste bile jedina stvarnost.

U svom je istraživanju Ščerbatski pokazao da je takvo razumijevanje *dharme* bilo karakteristično za buddhizam općenito, iako je u izvornom učenju *dharma* često čuvala značenje moralne dogme ili moralne dužnosti. Sve škole *hīnayāne* i *mahāyāne*, naročito u kasnijem razdoblju, razrađivale su tu teoriju.

Nakon šest desetljeća od pojave toga djela Ščerbatskoga, povijest i učenja različitih škola sjevernog i južnog buddhizma bez sumnje su postali mnogo bolje poznati i razumljeni, no njegov osnovni zaključak ostao je važan i na težini sve do danas. Nova su istraživanja samo potvrdila dubinu njegovih studija na području buddhističke filozofije, ispravnost njegovih gledišta u pogledu središnjih kategorija, povijesti i sudbini te doktrine.

Sljedeći važan korak u njegovom istraživanju buddhizma bio je rad na problemu *nirvāne*, rad koji, prema poštenom mišljenju eminentnog indologa iz Njemačke demokratske republike, Waltera Rubena, nije mogao obaviti ni jedan drugi europski ili indijski znanstvenik». Činjenica je da usprkos silnom vremenu potrošenom na studiju buddhizma, znanstvenici nisu uobličili nikakav jasan zaključak o sadržaju te najvažnije kategorije buddhizma. Čak je postojalo prilično rasprostranjeno mišljenje u okviru buddhologije da je zapravo nemoguće odrediti bit *nirvāne*. «Koncepciju buddhističke *nirvāne*», pisao je slavni indolog Louis de la



Vallée Poussin, «leži izvan naših kategorija.» Indijski učenjak N. Dutt zauzeo je još radikalnije stajalište smatrajući da je pokušaj određivanja značenja toga termina posve beskoristan i besmislen. «Premda je prošlo stotinu godina od početka znanstvenog proučavanja buddhizma u Europi», pisao je Ščerbatski, «ipak još uvijek tapkamo u mraku kada su u pitanju temeljna učenja ove religije i filozofije.»

1927. godine Ščerbatski je objavio knjigu *Koncepcija buddhističke nirvāne* na engleskom jeziku. On je bio prvi koji je dao filozofijsku interpretaciju *nirvāne* i razlučio bitne promjene u oblikovanju te koncepcije u različitim razdobljima povijesti buddhizma i u različitim školama *hīnayāne* i *mahāyāne*. Temeljeći svoj rad na Nāgārjuninom djelu *Mādhyamaka-śāstra* («O relativnosti») i na komentaru toga djela Candrakīrtija, Ščerbatski je konzistentno i precizno razotkrio mahāyānsko razumijevanje *nirvāne* i njezinu razliku spram *hīnayānske* interpretacije. U razlici spram mnogih svojih prethodnika koje je zanimala jedino etička strana učenja o *nirvāni*, a koja reflektira rano razdoblje u razvoju buddhizma, Ščerbatski se okrenuo filozofijskom aspektu te kategorije što mu je omogućilo da pristupi procjeni posebnosti sustava kao cjeline na različiti način.

Pokazao je da se razrada teorije o *nirvāni* odnosi na mnogo kasnije razdoblje od vremena nastanka buddhizma, i da je povezana s mahāyānskom školom Nāgārjune i njegovih učenika. Stoga je *nirvāna* u okviru ranog buddhizma značajno drugačija od *nirvāne* kasnijeg buddhizma. Ta je knjiga demonstrirala pristup buddhizmu kao neprestano mijenjajućem učenju koje unutar okvira istoga sustava često sadržava oprečne kategorije i ideje.

Tu je on nastupio protiv onih učenjaka (ponajprije protiv L. de la Vallée Poussina i slavnog britanskog indologa A. B. Keitha) koji su u *nirvāni* vidjeli jednu vjeru koja je proizašla iz vršenja neke opskurne magije ili stanje blaženstva postignuto praksom *yoge*. Također se čvrsto suprotstavljao mišljenju koje je tada bilo prilično rasprostranjeno, naime da je misticizam bio glavno obilježje buddhističke filozofije i indijske filozofije općenito. Jednako kao što ni europski duh nije uvijek bio posve lišen misticizma, pisao je, tako mu ni indijski um nije uvijek podložan. Tu je, kao i u drugim radovima, oštro kritizirao stajališta zapadnoeuropskih znanstvenika koji su indijsku filozofiju suprotstavljali općem toku razvoja filozofijskog mišljenja, pišući o određenom po-

sebnom načinu mišljenja Indijaca. U svom su očaju neki učenjaci, primijetio je Ščerbatski, došli do zaključka da religija ili filozofijski sustavi u Indiji nisu bili isto što i u Europi, i da nisu odgovarali zahtjevima jasno određenih logičkih tvorbi, nego su uvijek nekako bili neodređeni iznoseći sanjive misli o čijem značenju ni sami autori nisu bili na čisto što zapravo znače. Ščerbatski je bio jedan od prvih istraživača buddhizma koji je iznio bit učenja *mahāyāne* i koji je uočio najvažniju promjenu koja se je dogodila u buddhizmu u vrijeme nastanka škola *mahāyāne*. «Nikada se u potpunosti nije shvatilo kakva je to radikalna revolucija preoblikovala buddhističku crkvu kada se je novi duh, koji se dugo vremena skrivao u njoj, pojavio u bljesku slave u prvim stoljećima nove ere.» Zahvaljujući Nāgārjuninom nauku o relativnosti, Ščerbatski je tvrdio da se «cijela građevina ranoga buddhizma urušila. *Nirvāna* hīnayānista, njihov Buddha, njihova ontologija i moralna filozofija, njihova koncepcija stvarnosti i kauzaliteta odbačeni su zajedno s idejom o konačnoj stvarnosti osjeta i osjetilnih podataka, uma i svih njihovih elemenata materije, duha i sila.»

Znakovito je da Ščerbatski razvoj buddhističke doktrine nije promatrao kao neki izdvojeni proces. Uspio je u interpretiranju osnovnoga značenja prijelaza iz pluralizma *hīnayāne* prema monizmu *mahāyāne*. «U *hīnayāni* jednom riječju imamo radikalni pluralizam koji se u *mahāyāni* preoblikovao u radikalni monizam.» Objašnjavajući bit Nāgārjuninog principa relativnosti, pokazao je da «hīnayānski apsolut postaje jednako relativan poput svih ostalih krajnjih stvarnosti toga sustava».

U knjizi je pružio na uvid i prijevod prvog i dvadeset i petog poglavlja Nāgārjuninog djela *Mādhyamaka-śāstra* zajedno s Candrakīrtijevim komentarom (pod nazivom *Prasanna-pada*) na ta poglavlja. Ščerbatski je ta djela smatrao istinskim filozofijskim temeljem mahāyānskog buddhizma.

Rasprava o *nirvāni* koja je bila izuzetno živa i oštra u to vrijeme nije se prestala voditi sve do danas, dapače, možda je postala još i žustrija. Međutim, razvoj buddhističkih studija je u cjelini potvrdio osnovne zaključke Ščerbatskoga koje je iznio u toj knjizi o problemu *nirvāne*. Znakovito je da je to njegovo djelo o *nirvāni* 1957. godine prevedeno na japanski jezik.



## PREDMETNI RJEČNIK<sup>1</sup>

ABHISAMAYA, u HĪNAYĀNI *prajñā-amalā*, neposredna intuicija monističkog univerzuma (= *prajñā-pāramitā*). Nāgārjuna je u svome djelu *Prajñā-mūla* naučavao MONIZAM neposredno, a mahāyānsku *mārgu* posredno. Maitreya-Asanga u svome djelu *Abhisamaya-alamkāra* ovu je *mārgu* naučavao neposredno; ona je zato sinonim za *prajñā-pāramitopadeśu* ili *mārgu*.

ADHIKARANA-SĀDHANA, imenica koja označava mjesto gdje se odvija neka radnja, na primjer, DHYĀNA iz korijena «dhyai» (meditirati, duhovno motriti) u smislu svijeta čiji stanovnici posjeduju sabranost misli kao svoje normalno stanje.

ADHIPATI-PRATYAYA, vladajući ili određujući uzrok, na primjer, organ vida s obzirom na vidni osjet; usp. *samanantara-ālabhana* i HETU-PRATYAYA.

ADHVAN, period, vrijeme; prošlost, sadašnjost i budućnost.

ĀDHYĀTMIKA-ĀYATANA, šest unutarnjih osnova spoznaje, svijest (čista) i pet osjetilnih sposobnosti; prijevod «mentalni fenomeni» može se primijeniti na mnogim mjestima, premda to nije posve točan prijevod, budući da su SAMJÑĀ, *vedanā*, SAMSKĀRA klasificirane kao *bāhya-āyatana* s obzirom na čistu svijest (*manas*).

ADHYAVASITA-VIŠAYA, v. PRĀPYA-VIŠAYA.

ĀDI-ŚĀNTA-DHARMA, vječno utihnula egzistencija; teorija koja niječe stvarni prijelaz iz fenomenalne u apsolutnu egzistenciju i koja smatra da je sam fenomenalni svijet APSOLUT ako se motri *sub specie aeternitatis*.

AGENT, pobijanje svjesnih agenata u neosobnom svjetskom toku (259).

AGNOSTICIZAM BUDDHE (127).

ĀLAMBANAKA, djelatnost koja proizvodi usmjerenost spoznaje prema predmetu.

---

<sup>1</sup> Brojevi u zagradi označavaju broj stranice u knjizi, op.p.

- ĀLAMBANA-PRATYAYA, predmet spoznaje, motren kao uzrok ili uvjet svakog znanja.
- ĀLAYA-VIJĀNA, spremnik svijesti koji sadrži «sjemena» svih budućih ideja i ostatak svih prošlih mišljenja i djela.
- ANAIKĀNTIKA (-HETU), inkonkluzivan, neodređen argument, sinonimno sa savyabhicāra.
- ANAPEKŠA, *sva-bhāva*, «svoja vlastita» neovisna egzistencija, ne-odnosna, apsolutno biće; koncepcija koja odgovara do određene mjere Spinozinoj SUPSTANCIJI.
- ANĀSRAVA, «nezahvaćen» KLEŚAMA; usp. ĀSRAVA.
- ANĀTMAN (-VĀDA), teorija prema kojoj Cjelina, bilo da je riječ o duši, duhu ili SUPSTANCIJI, ne postoji zasebno povrh njihovih pojedinačnih ELEMENATA (DHARMA) međusobno povezanih kauzalnim zakonom. To je temeljno načelo HĪNAYĀNE. Sinonimi: PUDGALA, *nairātmya*, PRATĪTYA-SAMUTPĀDA (hīnayānska), *dharmatā*, *dharmasanketa*, SKANDHA-ĀYATANA-DHĀTAVA, itd. Suprotna teorija, naime da Cjelina doista postoji, ali ne i dijelovi, središnja je koncepcija MAHĀYĀNE.
- ANUBHAVA, neposredno iskustvo, u razlici spram filozofijske interpretacije.
- ANUPĀDĀYA-SAT, egzistencija koja je neovisna od bilo kakvog *substratuma*, neuzrokovana, ne-odnosna, apsolutna egzistencija.
- ANUPĀKHYA, neizraziv u govoru, onkraj riječi i diskurzivnih koncepcija – *anirvacanīya*, NIŚPRAPAŃCA.
- ANUPALABDHI, negacija hipotetički pretpostavljene prisutnosti nečega, na primjer, na ovome mjestu nema vrča, jer da jest bio bi zamijećen; teorija negativnih sudova veoma slična onoj koju je u okviru europske logike uveo Sigwart; usp. njegovu Logiku, str. 155 – «die Verneinung setzt eine zumuthung (*āropa*) voraus»; usp. *Nyāya-bindu*, II 26ff.
- ANVAYA-JĀNA, trenutačna mistička intuicija «Četiriju istina» u MISTIČKIM SVJETOVIMA, na primjer, ELEMENATA od kojih su ovi svjetovi načinjeni u skladu s posebnim kauzalnim zakonima.
- ANYA-VYĀVRTI (egzistencija predmeta uspostavljena putem različitosti sa svojom negacijom, na primjer, «plava boja je uspostavljena i po-

- stoji jedino ukoliko postoje ne-plave boje»; sinonimi – *apoha*, PARAS-PARA-APEKŠA, *svabhāva-śūnya*, itd.
- APAROKŠA (=ARTHA), prisutnost predmeta u nečijem vidokrugu, bit osjetilne zamjedbe prema *vedānti* i MADHYAMAKI.
- APRATIŠTHA (NIRVĀNA), «altruistička» NIRVĀNA; M. de la V. Poussin (Museon, 1914, str. 34) tu *nirvānu* objašnjava kao *nirvānu* u koju je BUDDHA mogao ući da nije odlučio ostati u *samsāri* i ondje raditi na spasenju svih živih bića. Slično objašnjenje je prisutno i u Japanu, O. Rosenberg, *Die Welt anschaung des modernen Buddhismus*, str. 30; J. Rahder, *Dasābhūmikasūtra*, str. XXIV smatra da mahāyānski BUDDHA ne obitava u *apratīstha-nirvāni*, «il niest pas separe du samsara, ni ne se rejouit du nirvana». Ali BUDDHA koji ne boravi u NIRVĀNI nije cjeloviti BUDDHA u svojoj DHARMAKĀYI. *Apratīstha-nirvāna* je međutim uvijek predstavljena kao najviši oblik DHARMAKĀYE, najsavršenija mahāyānska NIRVĀNA. Ona je suprotstavljena hīnayānskoj NIRVĀNI. Ovu potonju postiže tragatelj za samoga sebe i za svoje vlastito spasenje. Ona je «egoistična». Mahāyānski BUDDHA ne obitava u takvoj vrsti hīnayānske NIRVĀNE, njegova je NIRVĀNA altruistička i predstavlja sveobuhvaćajuću ljubav i mudrost kao najviših očitovanja DHARMAKĀYE, kao što je njezino očitovanje svako biće i svaki predmet. Tibetski Grubmthah je savršeno svjestan da mahāyānski BUDDHA predstavlja nepokretni Kozmos i da ne može biti neki djelatni princip, nego su empirijski postojeće vrline shvaćene kao posebna očitovanja toga vječnog principa; *apratīstha-nirvāna* je tako određena negativno, to nije *nirvāna* koja se postiže isključivo radi vlastitog spasenja, ona je altruistička (*ran kho-nai don-du-zh-ba-la mignas=svārthamātrena upāsame na pratištītah*). Očitovanje ljubavi i mudrosti u svijetu shvaća se kao posebno očitovanje vječnoga BUDDHE i to se naziva altruističkim aspektom NIRVĀNE. Sljedbenici HĪNAYĀNE, to jest *Śrāvake* i *Pratyake*, smatraju se osobama koje su unižene zbog svoje sklonosti prema osobnom egoističkom stišavanju (*zhi-mthar-lhun-bai gan-zag=apasamante patitau pudgalau*). Suzukijeve riječi (*Mahāyāna*, str. 345) da BUDDHA ne prijanja uz NIRVĀNU, itd., očito smjeraju na isto objašnjenje kao što je predloženo i ovdje.

APSOLUT, pod nazivom NIRVĀNA u BUDDHIZMU (2); neosoban; ili vječni život ili vječna smrt, vjerojatna povijest buddhističke koncepcije (3); spoznaja logičkim metodama.

ĀRAMBHA-VĀDA, «stvaralačka» teorija KAUZALITETA koju je zastupala škola NYĀYA-VAIŠEŠIKA; suprotnost teoriji SĀMKHYE o identitetu (*tādātmya*) između uzroka i učinka i o pukoj promjeni očitovanja (*parināma-vāda*).

ARTHA-KRIYĀ-KĀRITVA, svršnost bića; egzistencija karakterizirana kao svršnost u školama SAUTRĀNTIKA i YOGĀCĀRA.

ARTHA-VĀKYA, aforizam koji uključuje različite konotacije.

ARŪPA-DHĀTU, nematerijalna razina egzistencije, MISTIČKI SVJETOVI čistih duhova; formula individualne egzistencije u tim svjetovima uključuje tri vrste (DHĀTU) ELEMENATA (DHARMA) i (*mano-vijñāna*); usp. *Central Conception of Buddhism*.

ARŪPINO-DHARMĀS, nematerijalni mentalni ELEMENTI.

ĀRYA, buddhistički plemeniti redovnik; *ārya-satya* (*-āryasya catvāri satyāni*), četiri aspekta svijeta (njegovih ELEMENATA) kako se pokazuju plemenitom u MISTIČKOJ INTUICIJI; u MAHĀYĀNI zamijenjena s dva aspekta (fenomenalan i apsolutan).

ĀRYA, v. OPLEMENJENI (113, 122).

ASAMSKRTA, koji nije proizveden putem međusobno djelujućih uzroka, vječni APSOLUT (tri takva ELEMENTA u sustavu SARVĀSTIVĀDA).

ĀSRAVA, izvorno fizički «ulijev» suptilne zagađujuće materije kroz pore kože koja ispunjava dušu; u BUDDHIZMU, duhovni «utjecaj» putem KLEŠA, od korijena «sru»; Buddhaghoša pālijski termin *āsava* izvodi iz korijena «su» te ga etimologijski interpretira kao «opojan», «otrovan».

ĀŚRAYA-ASIDDHA, lišen stvarnog *substratuma*, na primjer, kvaliteta dužine (nepostojećeg) roga magarca.

ATI-PRASANGA, uopćeni *reductio ad absurdum*, na primjer, «ako su uzrok i učinak identični, onda će sve biti u vječnom nastajanju, a ako su različiti, ako je svaka stvar različita od druge, sve će onda nastati iz bilo čega».

ĀTMA-BHĀVA, individualna egzistencija; ĀTMAN ovdje znači tijelo, i tako se u tom kontekstu obično i prevodi; tib. *as laus*; usp. Buddhaghoša *Asl*, 240, 287.

ĀTMA-LĀBHA, koji poprima oblik, konkretna egzistencija=*ātma-bhāva-pratilābha*; koji ima tijelo u jednom od tri područja egzistencije, grubo, eteričko ili nematerijalno (*mano-maya*) tijelo; usp. Rhys Davids, *Dialogues I*, str. 259.

ĀTMAN, (I) sopstvo; ekvivalent terminu PUDGALA prema većini škola; prema školi VĀTSĪPUTRIYA ta su dva termina različita; (2) SUPSTANCIJA (=SVABHĀVA).

ĀVASTHIKA, (ili *prakarśika*), PRATĪTYA-SAMUTPĀDA.

AVIDYĀ, naivni realizam, u razlici spram *prajñā-amalā*, «filozofijski uvid».

AVYĀKRTA-VASTŪNI, četiri nerješive antinomije koje je postavio BUDDHA (ima ih četrnaest prema indijskom načinu brojenja).

BHĀVA, egzistencija, «postajanje» (=bhavana), odnos, stvoreno.

BHAVĀBHĀVA, afirmacija i negacija.

BHĀVANĀ, (I) duboka meditacija (*samādhi*); VĀSANĀ, KARMAN

BHĀVANĀ-HEYA, ELEMENT egzistencije kojeg treba poništiti ili iskorijeniti dubokom meditacijom; usp. *drṣṭi-heyā*.

BHĀVA-SADBHĀVA-KALPANĀ, REALIZAM.

BHĀVAVIVEKINA kritika Buddhapālite (196ff).

BHŪTA-MAHĀBHŪTA, MATERIJALNA.

BIĆA, koja sadrže osamnaest vrsta elemenata, koja sadrže četrnaest vrsta elemenata (eterička tijela), koja sadrže tri vrste elemenata (čisti duhovi).

BOG, kao vrhovno biće, pobijen.

BOGOVI, njihov položaj u BUDDHIZMU, zamišljeni kao stanovnici mističkih svjetova, vječno uronjeni u meditaciju, predstavljaju skupinu od četrnaest ili tri kategorije ELEMENATA.

BUDDHA, u bitnome ljudski za vrijeme života i posve ugašen nakon smrti prema većini ranih škola. Takav se Buddha niječe u MAHĀYĀNI; u MAHĀYĀNI poistovjećen sa svijetom; pitanje je li on postojao za vrijeme života ili nakon smrti nema nikakvog značenja u strogo monističkom sustavu sljedbenika MADHYAMAKE; prema školi YOGĀCĀRA Buddha koji boravi u APRATIŠTHITA NIRVĀNI pokazuje se kao bog, a spoznaje mističkom intuicijom (121).

- BUDDHIZAM je uvijek pretežito bio filozofijsko i moralno učenje temeljeno na jednom sustavu ontologije.
- CAITTA, mentalni fenomeni (*citta-samprayukta-samskāra*); usp. *Central Conception of Buddhism*.
- CETANĀ, volja, svjesna voljnost, svrhovita djelatnost (KARMA).
- CITTA, čista svijest ili čisti osjet, *manas* i VIJĀNA (*sa-vijñāna-skandha*), njezini sinonimi u HĪNAYĀNI; usp. VIJĀNA.
- CITTA-MAHĀ-BHŪMIKA (DHARMA), mentalni ELEMENTI koji su uvijek predstavljeni u svakom svjesnom trenutku; usp. *Central Conception of Buddhism*, str. 100.
- DEŚANĀNUGATA, koji nema egzistenciju, trenutačnost.
- DHARMA, doktrina, kvalitet, ELEMENT egzistencije.
- DHARMA-ANU-DHARMA, doktrina o ELEMENTIMA; prema toj doktrini njegova konotacija (*dharmasanketa*) uključuje strogu jednoobraznost prirode (*asmin-sati idambhavati*); stoga prijevod «norma», «normalizam» nije posve valjan budući da je norma NIYAMA, *dharmānāmaniyama-pratyaya-niyama-praītya-samutpāda*; sinonim za *samskrta-dharmu* i SAMSKĀRU; NYĀYA-VAIŚEŚIKA, zaslužan čin (=KARMA); u jinizmu, posebna sveprisutna SUPSTANCIJA, posrednik kretanja.
- DHARMA-KĀYA, kozmičko tijelo BUDDHE, to jest kozmos shvaćen kao utjelovljenje vječnog BUDDHE, podijeljen na *svabhāva-kāyu* koja je *nitya* i *jñāna-kāyu* koja je *anitya*; poistovjećena s BUDDHINOM konačnom NIRVĀNOM, kada se spominje u okviru hīnayānske predaje (na primjer D. N., III. 84 sa sinonimima *brahma-kāya* i *dharmabhūta*), vjerojatno ne nosi jasne mahāyānske (monističke) konotacije; usp. TATHATĀ.
- DHARMA-KĀYA, kozmos ili kozmičko tijelo BUDDHE (npr. 30, 32, 35f, 47ff, 72ff, 132ff, 148ff).
- DHĀTU, ima mnogo različitih značenja koja su sabrana u djelu *Bahudhātuka-sūtra*; osnovna su (I) kada se navode tri, onda se radi o triju područjima ili sferama egzistencije grubih tijela (*kāma-*) eteričkih tijela, *passim*; kada ih se navodi šest, onda je riječ o sastavnim principima egzistencije u materijalnim svjetovima – četiri opća ELEMENTA materije (MAHĀ-BHŪTA), *ākāśa* i VIJĀNA; ova *ākāśa* nije *asamskrta-ākāśa* iz slijedeće klasifikacije, a VIJĀNA ovdje obuhvaća sve

- mentalne ELEMENTE; također je različita od *vijñāna-dhātu* iz slijedeće klasifikacije; usp. *Ab. Kośa*, I, 283; kada ih se računa osamnaest, onda je riječ o posebnoj podjeli svih ELEMENTATA egzistencije na deset materijalnih i osam duhovnih; usp. *Central Conception of Buddhism*, str. 9; *dhātu-gotra*.
- DHYĀNA, (I) sabrana kontemplacija (*samādhi-yoga*); (II) mistički svijet čiji stanovnici kao normalno stanje posjeduju sabranost misli.
- DIFERENCIJALNI RAČUN, njezini principi poznati indijskim astronomima (252n).
- DIJAMANTNI ARGUMENT Buddhapālite protiv KAUZALITETA.
- DRŠTI (I) intuicija, (II) krivi nazori (= *mithyā-dršti*), (III) antinomije.
- DRŠTI-MĀRGA, PUT UVIDA, trenutačna MISTIČKA INTUICIJA stvarnog stanja svijeta (*yoga-pratyakṣa*).
- DUHKHA (I) *vedanā-duhkha*, patnja (II) *parināma-duhkha*, fenomenalna egzistencija (=UPĀDĀNA-SKANDHA).
- DUŠA, vječna, individualna (106); nijekanje njezine egzistencije kao zasebne SUPSTANCIJE u ranom BUDDHIZMU; kao beživotna, sveprisutna «kamenolika» SUPSTANCIJA u NYĀYA-VAIŚEŚIKI (167–168).
- DVAIDHI-KARANA, mišljenje koje razdvaja, djelatnost mišljenja, suprotstavljanje A s ne-A.
- EKĀGRATĀ, sabiranje mišljenja na jednu točku (*samādhi*).
- ÉLAN VITAL, KARMA – VIPĀKA-HETU ili moralno uzrokovanje (118–119).
- ELEMENTI, njihov broj u OSOBI (8–9); povezani s kauzalnim zakonima (9), njihova snaga kada su združeni, dva najdragocjenija u OSOBI. Neki se ELEMENTI mogu poništiti uvidom, drugi meditativnom sabranošću (YOGA); podijeljeni na temeljne i njihove preoblake.
- ENERGIJE/SILE, pobijena njihova zasebna egzistencija (280).
- ENTROPIJA, (30n)
- ETERNALISTI, (106)
- FENOMENALNA STVARNOST, zamišljena kao površina (*samvrti*) koja prekriva APSOLUT; ali u takvoj fenomenalnoj stvarnosti ne postoji ni «najmanji trag» apsolutne STVARNOSTI, to jest, «STVARI-PO-SEBI» (276n); fenomenalna stvarnost zanijekana nasuprot ne-buddhistima, budući

- da ovi ne posjeduju ispravnu koncepciju kriterija razlike između fenomenalne i apsolutne STVARNOSTI (260ff)
- GATI, (I) kretnja, (II) individualna egzistencija u jednom od šest vrsti tijela.
- GOVOR, buddhistička teorija govora (*apoha*) (267 i n).
- GRAHANAKA-VĀKYA, kratka izjava koju valja razviti (*vivarana*) u nastavku.
- GRĀHYA-VIŠAYA, *prima facie* predmet, prvi trenutak u spoznaji predmeta; usp. PRĀPYA-VIŠAYA.
- HETU-PRATYAYA, uzroci i uvjeti, termini koji se upotrebljavaju sinonimno.
- HEYA-DHARMA, ELEMENTI fenomenalne egzistencije koje valja pogasiti.
- HĪNĀDHIMUKTA, sljedbenik HĪNAYĀNE.
- HĪNAYĀNA, suprotstavljena MAHĀYĀNI (146). Njezina je središnja koncepcija mnoštvo ELEMENATA (DHARMA) i nestvarnost SUPSTANCIJE ili duše (PUDGALA-NAIRĀTMYA); njezin je moralni ideal osobne UTIHNULOSTI koja vodi konačnom poništenju života; podijeljena u škole VAIBHĀSIKA i SAUTRĀNTIKA (133–137).
- IDAMPATYAYATĀ, uzrokovanje u njegovoj buddhističkoj interpretaciji.
- IDAMTĀ, TATHATĀ.
- INDRIYA, pet osjetilnih sposobnosti i *manas* (čisti osjet), 22 posrednika koji određuju oblik ili formule života na različitim područjima obične ili mističke egzistencije.
- INDRIYA-KŠANA, trenutak djelujuće osjetilne sposobnosti koja zajedno s trenutkom predmeta i trenutkom svijesti (VIJÑĀNA) stvara konkretan osjet (SPARŚA); prije takvog konkretnog osjeta svijest u embriju je latentna, *sammūrchita*.
- INTROSPEKCIJA, (255ff)
- ISTINE (četiri) OPLEMENJENOG; njihovo značenje u HĪNAYĀNI i MAHĀYĀNI; u NYĀYA-VAIŠEŠIKI; shema za filozofijsku tvorbu prihvaćena od strane svih sustava; ništa specifično buddhističko u njima budući da ih prihvaćaju svi sustavi.
- IZVORI ZNANJA, jedino dva (intelekt i osjetila); četiri izvora znanja realističke logike koje prihvaćaju sljedbenici MADHYAMAKE.

- JANI-KRIYĀ, energija, djelatnost (*vyāpāra*).
- JÑĀNA, (I) znanje općenito u smislu mentalnih fenomena, (II) određena spoznaja u suprotnosti prema čistom neodređenom osjetu (VIJÑĀNA), (III) transcendentalno, metafizičko znanje; sveznanje (tib. *yeśes*).
- KĀLĀNANUGATA, koji ne traje u vremenu, trenutačnost; usp. DEŚANĀNUGATA.
- KALPANĀ, mentalni čin spajanja neodređenog nečega (*Hoc Aliquid*) bilo s imenom bilo općenito ili kvalitet djelovanja (= *nāma-jāti-ādi-yojanā*); sud oblika «to je to» (*sa evāyam*). Prema Sigwartu (usp. *Logika* 3 I, str. 67), sudovi toga oblika su također fundamentalni oblici svih sudova. Zato je poistovjećen s VIKALPOM.
- KALPANĀ-PODHA, čisti osjet bez ikakvog sudjelovanja sintetičkog mišljenja.
- KANONSKI TEKSTOVI, njihovo konvencionalno i stvarno značenje (235).
- KĀRANA-HETU, pojam sveopće veze između svih ELEMENATA egzistencije, prošle, sadašnje i buduće, također se naziva i *sahakāri-hetu* u razlici spram ADHIPATI-HETU; taj je pojam preteča MONIZMA.
- KARANA-SĀDHANA, imenica koja označava instrument za izvođenje neke djelatnosti.
- KARMAN, (I) voljna i svrhovita djelatnost – koja slijedi voljni moment (*cetanam cetayitvam ca karanam*, Ab. k. IV), (II) volja svijeta, opća sila koja održava život i uobličava njegove oblike u različitim svjetovima, *élan vital*; svaki sustav filozofije u Indiji posjeduje svoju vlastitu tvorbu u pogledu nastanka, biti, djelovanja i neposrednog i udaljenog učinka *karmana*. U skladu s tim, ta koncepcija ima svoje mjesto u ontologiji svakog sustava. Materijalisti niječu njegovu egzistenciju, to jest, oni niječu stvarnost utjecaja prošlih djela, bilo dobrih ili loših, na sudbinu čovjeka. Jinisti *karman* klasificiraju među ELEMENTE materije. Gosāla prihvaća da je volja tek napola *karman* budući da je stvarni *karman* fizičke prirode, usp. D. N. I. 454. Škola *mīmāṃsā karman* analizira u skladu sa svojim koncepcijama termina *vidhi*, *bhāvanā*, *apūrva*, *niyoga*, itd. Sustav NYĀYA-VAIŠEŠIKA nalazi njegovo mjesto među *gunama* gdje se njegovi različiti aspekti mogu prepoznati prema mentalnim kvalitetima – DHARMA, *adharma*, *adr̥ṣṭa* i SAMSKĀRA. Buddhisti *karman* smještaju među *samskāra-*



*skandhe* gdje je on izvorno držao mjesto preovladavajuće upravljačke sile života (usp. moju knjigu *Central Conception of Buddhism*, str. 20). U sustavu SARVĀSTIVĀDA, to jest u njegovoj listi konačnih stvarnosti, *karman* je klasificiran kao *citta-mahā-bhūmika-samprayukta-samskāra* pod imenom CETANĀ (volja); usp. *Central Conception of Buddhism*, str. 19.

KARMA-SĀDHANA, imenica koja označava predmet neke djelatnosti.

KAUZALITET (I) u HĪNAYĀNI: Svijet kao beskonačno mnoštvo trenutačnih entiteta (DHARMA) i sila (SAMSKĀRA) pojavljuje se i nestaje u strogoj usklađenosti prema zakonu kauzaliteta. Ne postoji proizvođenje entiteta putem drugih entiteta nego jedino njihovo usklađeno pojavljivanje, jednoobraznost ili pravilnost u prirodi. I mistički su svjetovi zamišljeni kao da se podčinjavaju posebnim kauzalnim zakonima. Sličnost te buddhističke koncepcije kauzaliteta s modernom koncepcijom uzrokovanja kao značenje formule PRATĪTYA-SAMUTPĀDE koju treba razlikovati od dvanaesteročlane posebne formule. Opća kauzalna međuzavisnost (*kāranahetu*) između svih elemenata, prošlih, budućih i sadašnjih, cijeloga svijeta. Ta koncepcija prethodi MONIZMU; uzroci i uvjeti (HETU-PRATYAYA), oba se termina upotrebljavaju sinonimno. Klasifikacija uvjeta, ne uvijek nužno sustavna. Klasifikacija uvjeta u školi SARVĀSTIVĀDA. Prethodeći uvjet *causa materialis* (SAMANANTARA-PRATYAYA) Poseban uvjet (ĀLAMBANA-PRATYAYA), Opći ili združeni uvjet (HETU-PRATYAYA ili *sahakāripratyaya*). Istorodno (SABHĀGA) istovremeno (*sahabhū-samprayukta*) i moralno (VIPĀKA-HETUKARMA) uzrokovanje. Odbačena antropomorfička (PURUŠA-KĀRA-PHALA) koncepcija uzrokovanja.

KAUZALITET (II) u MAHĀYĀNI: Koncepcija međuzavisnih trenutačnih elemenata zamijenjena je idejom njihove RELATIVNOSTI (198ff). Nastanak, egzistencija i odnos shvaćeni su kao sinonimi. RELATIVNOST zasebnih elemenata kao njihova konačna nestvarnost, pa se prema tome pobija i KAUZALITET (200). DIJAMANTNI ARGUMENT protiv uzrokovanja; učinak ne može biti ni istovjetan s uzrokom, niti različit. Gledišta o KAUZALITETU uključuju proturječje. Novo očitovanje ne treba razlikovati od novog proizvođenja. Besmislenost novog proizvođenja neke već postojeće stvari. Značenje takvih argumenata. Kritika suprotnog gledišta (škole VAIŚEŠIKE) o prekidu između učin-

ka i njegovog materijalnog uzroka; nemogućnost svršnog uzroka. Uzrokovanje ne treba uspostavljati na temelju neposrednog iskustva. Pobijanje KAUZALITETA kao usklađivanja. Pobijanje identiteta između uzroka i učinka ne podrazumijeva prihvaćanje razlike među njima. Nemogućnost dvostrukog uzrokovanja kada se pretpostavlja da je učinak djelomično identičan a djelomično različit od njegovog uzroka (230). Nemogućnost svijeta mnoštva bez uzrokovanja (230ff); nemogućnost uzrokovanja putem boga (231). Pobijanje uzrokovanja putem vremena, atoma, prvotne materije ili prirode. Jednako tako pobijanje KAUZALITETA u fenomenalnom svijetu, ali jedino na temelju toga što njegovim zagovarateljima nedostaje ispravna koncepcija razlike između apsolutnog i fenomenalnog, inače se prihvaća kao kontigentan, fenomenalan, relativan KAUZALITET.

KHARATVA, otpor.

KHYĀTI=JĀNA=*upalabdhī*.

KLEŠA, moralno nečisti ELEMENTI (mentalne prirode u BUDDHIZMU, fizičke u jinizmu); obmana i žudnja (*avidyā-tršne*) jesu temeljni elementi; kada su preostaci (SAMSKĀRA) prijašnjih djela (KARMA) «ovlašeni» (*abhisyandita*) njima, oni poput «sjemena» stvaraju novu egzistenciju (*janma*).

KRETNJA, nemoguća u monističkom univerzumu.

KRIYĀ (=vyāpāra), energija koja podržava vezu između uzroka i učinka; na primjer, toplina (*pacikriyā*).

KŠANA, trenutak, trenutačnost, poistovjećen sa «stvari-po-sebi», diferencijal kretanja; njegov princip koji je bio poznat indijskim astronomima i filozofima.

KŠĀNTI, zadovoljenje (=ruci).

LAKŠANA-NIH-SVABHĀVATĀ, nestvarnost logičke tvorbe (*prakalpita*), prema školi YOGĀCĀRA.

LAKŠYA-LAKŠANA-PRĀVṚTTI, zamišljeni entiteti koji predstavljaju nešto trajno, karakterizirani promjenjivim obilježjima.

LOGIKA, pitanje njezine valjanosti u MONIZMU (245ff); prihvaćanje realističke logike od strane sljedbenika MADHYAMAKE (260).

MADHYAMAKA, SREDNJI PUT=RELATIVNOST=nedvojstvo=MONIZAM (142–143), ne nihilizam; povijest sustava; objašnjenje njezine metode;

- polemika sa SĀMKHYOM; krivo shvaćanje u Europi (144); krivo shvaćanje u Indiji.
- MADHYAMĀ-PRATIPAD, SREDNJI PUT, (I) u HĪNAYĀNI, srednji put između MATERIJALIZMA (UCCHEDA-VĀDA) i doktrine o vječnoj duši (*ātma-vāda*, ŚĀŚVATA-VĀDA), (II), u MAHĀYĀNI, RELATIVNOST, ŚŪNYATĀ, teorija koja smatra da je RELATIVNOST svih predmeta empirijskog svijeta po višina (*samvrti*) njegove monističke biti.
- MAHĀ-BHŪTA, četiri temeljna ELEMENTA ili atomskih sila MATERIJE – otpornost/odbojnost, kohezivnost, toplina, nestalnost (ili pokretnost).
- MAHĀ-KARUNĀ, velika sućut/samilost (hīnayānska interpretacija se razlikuje od mahāyānske).
- MAHĀYĀNA, njezina je središnja koncepcija MONIZAM (*advaita*) ili RELATIVNOST (ŚŪNYATĀ) svake fenomenalne stvari ili nestvarnost svijeta mnoštva (*dharma-nairātmya*); razlika spram središnje koncepcije HĪNAYĀNE; vrlo vjerojatan upanišadski utjecaj; taj MONIZAM škola YOGĀCĀRA interpretira u idealističkom pravcu (138); Mahāyānski moralni ideal sveopćeg spasenja svake žive stvari zamišljen u skladu s monističkom ontologijom.
- MATERIJA, koja se sastoji od iščezavajućih elemenata; ne postoji materija izvan OSJETILNIH PODATAKA.
- MATERIJALIZAM, nijekanje budućeg života (108), nijekanje sustava moralne odmazde (108).
- MISTIČKA INTUICIJA (*yoga-pratyakṣa*), OPLEMENJENOG (121); sposobnost neposrednog uviđanja stvarnog stanja svijeta koji je filozofijska analiza izgradila putem pojmova, različita u HĪNAYĀNI i MAHĀYĀNI; naziva se PUT UVIDA (DRŠTI-MĀRGA); ostvaruje ga buddhistički plemeniti praktikant (ĀRYA=yogin); iznenada se postiže u 24 uzastopna trenutka (123–124).
- MISTIČKI SVIJET, viša područja egzistencije koja odgovaraju stupnjevima uronjenosti u meditaciju, gdje su sposobnost sabiranja i posebne moći koje se time stječu pretežiti i koji upravljaju karakterom života i brojem ELEMENTA koji ulaze u sastav za oblikovanje individualne egzistencije (119); ti su svjetovi projicirani uobraziljom na temelju promatranja stanja ekstatičke meditacije, prenošenjem konkretnog iskustva na zasebna viša područja egzistencije; mišljenje Śrīlābhe,

- ibid.; Dok u svjetovima grubih tijela formula individualnog bića sadrži ELEMENTE od 27 različitih vrsta (pet osjetilnih sposobnosti, pet odgovarajućih OSJETILNIH PODATAKA, pet odgovarajućih osjeta, razum, ideje i mentalni osjeti), u svijetu meditativne uronjenosti (četiri DHYĀNE) sposobnosti njuha i okusa kao i odgovarajući osjeti jesu odsutni; formula je reducirana na četrnaest različitih elemenata; eksperimentalno utemeljenje toga obilježja; život se oblikuje pod tim promjenjenim uvjetom, naime da ni hrana, ni odjeća ni mjesto stanovanja više nisu potrebni; posljedična moralna usavršenost tih bića; njihova prozračna tijela; opis uvjeta njihovih života, (ibid.); na najvišim područjima meditativne uronjenosti pojava svih fizičkih elemenata je potisnuta YOGOM; formula osobne egzistencije obuhvaća jedino mentalne ELEMENTE (njih tri); stanovnici su čisti duhovi, uronjeni u gotovo vječnu katalepsiju.
- MONIZAM, usporedni razvoji u BUDDHIZMU i brahmanizmu (159); europske usporednice (ibid.); usklađen s osjećajem velike SUĆUTI; jedinstvena SUPSTANCIJA svijeta posjeduje beskonačan broj atributa; neprimjerenost logike u sustavu monizma; svaki je razlog ili nestvaran ili proturječan; u monističkom svijetu i sama se stvarnost buddhističke doktrine mora zanijekati u smislu da je i ona uronjena u STVARNOST Cjeline; svi filozofijski sustavi konačno teže prema monizmu.
- MORALNI napredak, kako ga zamisliti? Kako utemeljiti moralni zakon pod idejom fenomenalizma? (237).
- NĀSTIKA, kada termin upotrebljavaju buddhisti u smislu pogrde, onda se on odnosi na materijaliste koji niječu zakon KARMANA, to jest, moralni zakon i zakon preživljavanja nakon smrti.
- NEOSOBNI univerzum, (107)
- NEZNAJNE, AVIDYĀ ili naivni REALIZAM, shvaćeno kao zasebni mentalni ELEMENT, suprotnost intuitivnom uvidu (*prajñā*) (113).
- NIHILIZAM, (109).
- NIH-SVABHĀVA, koji ne posjeduje egzistenciju po sebi samom, relativan, u najvišem smislu nestvaran; usp. ŚŪNYA.
- NIRMĀNA-KĀYA, prividno BUDDHINO tijelo.
- NIRODHA-SATYA, (I) u HĪNAYĀNI stvarnost poništenja svih energija (SAMSKĀRA), usporedivo s idejom ENTROPIJE u modernoj znanosti; (II) u

MAHĀYĀNI, obustava svake diferencijacije u monističkom univerzumu (*sarva-kalpanā-kṣaya*).

NIRVĀNA, (I) u HĪNAYĀNI: oznaka za APSOLUT kao apsolutni kraj, kraj svake fenomenalne egzistencije (108), vjerojatno prebuddhistička koncepcija; za razliku od života na nebu, poništenje svih djelatnih elemenata (SAMSKĀRA), čak i najmanjih tragova života koji još uvijek postoje u kateptičkim stanjima, poništeni u *nirvāni*; YOGA kao sredstvo putem kojega se postiže postupno poništenje svih ELEMENATA; protest protiv poništenja kao konačnoga cilja života; značenje *nirvāne* kao besmrtnosti; ona je mjesto gdje ne postoji ni život, ni (ponovljena) smrt, mjesto vječne smrti; koliko je ta koncepcija srodna materijalističkoj koncepciji, koncepciji NYĀYA-VAIŠEŠIKE o «skamenjenom» stanju duše kao apsolutnom kraju?; koliko je ta koncepcija usporediva s koncepcijom moderne znanosti o apsolutnom kraju (ENTROPIJA)?; poteškoće u davanju jasne odredbe APSOLUTA kako je shvaćen u HĪNAYĀNI; antinomije, njihovo razriješenje slično Kantovu; odbijanje BUDDHE da se upušta u detalje kada ga na to sile znatiželjni pitatelji; *nirvāna*, konačna i ne-konačna, njihova odredba; sljedbenici VAIBHĀŠIKE, jedine škola kasnijeg BUDDHIZMA koja je vjerno pristajala uz koncepciju beživotne *nirvāne*; njihova ideja o takvoj *nirvāni* kao STVARNOSTI (*vastu*) u smislu materijalističke, beživotne STVARNOSTI; njihova linija argumentacije; pobijanje takve *nirvāne* od strane sljedbenika SAUTRĀNTIKE; odredba potonje pretpostavlja prihvaćanje mahāyānske ideje DHARMA-KĀYE; moralna strana problema *nirvāne*; BUDDHIN snažni protest protiv MATERIJALIZMA u indijskoj koncepciji termina u smislu zagovaranja nijekanja moralnih dužnosti i moralne odmazde; takav je MATERIJALIZAM neposredan put ne u *nirvānu*, nego u pakao; *nirvāna*, premda predstavlja poništenje života, ipak predstavlja «poželjan» cilj, u suprotnosti s fenomenalnim životom kao ciljem kojega se valja odreći; svjetski tok kao proces postupnog moralnog pročišćavanja i oduhovljenja života, koji ipak vodi prema poništenju života; stranost takvog jednog rješenja našoj navici mišljenja u pogledu «poželjnosti»; no BUDDHA koncepciju jedne vječne duše smatra jednako tako čudnom; o ideji UTIHNUOSTI kao sveprisutnoj odrednici indijskog uma; negodovanje nekolicine ranih buddhističkih škola protiv koncepcije beživotne *nirvāne*; ideja o svijesti ko-

ja preživljava kod sljedbenika VĀTSIPUTRIYA, MAHĀSANGHIKA i drugih škola (146ff); njihova linija argumentacije; škola SAUTRĀNTIKA kao nastavljatelj tih tendencija koje vode u mahāyānizam

NIRVĀNA, (II) u MAHĀYĀNI, određenje APSOLUTA usklađeno sa sustavom filozofijskog MONIZMA (142ff); njezin identitet s *vedāntom*; vjerojatan utjecaj UPANIŠADA; razlika spram PLURALIZMA HĪNAYĀNE; ona nije ni biće ni nebiće (308), ni oboje, ni nijedno (314); posljednje rješenje u kojoj je mjeri zastupljeno u MAHĀYĀNI; *nirvāna* znači nemnoštvo, ne-dvojestvo (*advaita*), poništenje mnoštva, nikakvo nastajanje, nikakvo kretanje, nikakvo stvarno poništenje, nego poništenje svih tvorbi ljudskoga (pluralnoga) mišljenja; *nirvāna* je neizraziva; ona je ovaj svijet motren *sub specie aeternitatis* (310); tako ne postoji supstancijalni identitet između *nirvāne*=APSOLUT i *samsāre*=FENOMENALNA STVARNOST (300–311); stoga ne postoji nikakva crta razdvajanja među njima; *nirvāna* nije zasebna STVARNOST – tako valja razumjeti značenje «nijekanja» *nirvāne*; ni realisti, ni materijalisti, ni polu-realistička SAUTRĀNTIKA, ni idealistička YOGĀCĀRA *nirvānu* ne razumijevaju ispravno u strogo monističkom smislu; tri i četiri *nirvāne* škole YOGĀCĀRA; altruistička (APRATIŠTHA) *nirvāna*; njezino naizgledno proturječenje sa strogim MONIZMOM, (ibid.); teističke tendencije škole YOGĀCĀRA i njihove umjetne tvorbe; dvadeset rješenja navedenih u *Lankāvatāra-sūtri*, književnoj kompoziciji lišenoj bilo kakve znanstvene preciznosti; povijest buddhističke koncepcije *nirvāne*.

NIRVIKALPAKA, čisti osjet lišen bilo kakve sinteze ili misaone tvorbe.

NIŠPRAPAŃCA, neizraziv govorom i neshvatljiv pojmovima; APSOLUT.

NIŠYANDA-PHALA, prirodni učinak, mehanički izljev iz prethodećih istodrodnih uvjeta (SABHĀGA-HETU).

NIYAMA, stroga jednoobraznost u prirodi, norma, KAUZALITET između ELEMENATA egzistencije; usp. DHARMA.

NYĀYA-VAIŠEŠIKA, koncepcija NIRVĀNE kako se poučavala u ranom razdoblju škole slična je koncepciji poništenja u HĪNAYĀNI (163ff).

OBJEKT, kao uvjet mentalnih fenomena (286).

OBMANA i STVARNOST, suprotstavljeni (232).

OPLEMENJENI (ĀRYA), termin ĀRYA, koji u cijeloj brahmanističkoj književnosti i njihovom zakoniku ima značenje «plemenit po rasnom podrijetlu», u BUDDHIZMU posve mijenja to značenje, te se upotrebljava kao tehnički termin kod opisivanja buddhističkog plemenitog redovnika (113) (usp. sličnu promjenu koju je BUDDHA želio uvesti u značenje termina *brahman*, Rhys Davids, *Dialogues*); *ārya-pudgala* predstavlja skup moralno čistih elemenata (198n); to je čovjek koji je putem nakupljenih vrllina (*punya-sambhāra*) i nakupljenog znanja (*jñāna-sambhāra*) stupio na PUT UVIDA (DRŠTI-MĀRGA) koji se sastoji od neposredne intuicije stvarnog stanja svijeta; kao PLURALIZAM u HĪNAYĀNI ili MONIZAM u MAHĀYĀNI; naziva se yoginom; YOGĀCĀRA; njegova intuicija naziva se mistička intuicija (*yoga-pratyakṣa*) (121ff); sve su navike mišljenja kod njega promijenjene, (ibid.); ta se intuicija, koja se osjeća jedino unutarnjim putem (*pratyātma-vedya*), ne može iskazati riječima; u pogledu APSOLUTA stav oplemenjenog u raspravi treba biti šutnja; ipak se može prilagoditi uobičajenom načinu mišljenja te tako poučavati čovječanstvo argumentima koji su mu razumljivi; svi će argumenti biti negativni i isticat će beznadne proturječnosti koje se javljaju kod uobičajenog načina mišljenja.

OSJETILNA ZAMJEDBA, njezina odredba kao čisti osjet; odredba MADHYAMAKE.

OSJETILNI PODACI, jedina STVARNOST u MATERIJU prema HĪNAYĀNI.

OSLOBOĐENJE, konačno (109).

OSOBA (PUDGALA), nakupina ELEMENATA (112, 149), tok mišljenja (112).

OSOBNI IDENTITET, zanižkan (118).

PADĀRTHA, stvar, entitet.

PAKŠA, načelo, teza, manji termin u silogizmu.

PAKŠA-DHARMA, manja premisa (= *upanaya*).

PAKŠA-DOŠA, nemoguća postavka (= *bādhita-viśaya*).

PARAMĀRTHA-SAT, koji egzistira u apsolutnom, ne-relativnom smislu.

PARAMĀRTHA-SATYA, apsolutna stvarnost u suprotnosti prema SAMVRTI-SATYA.

PARASPARA-APEKŠA, međusobno relativan, relativan, sinonimi ŚŪNYA, *pratītya-samutpanna*.

PARATANTRA, relativan s konotacijom koja mu je pridodana u školi YOGĀCĀRA koja dopušta stvarnost relativne stvari koja se podvrgava kauzalnim zakonima.

PARATA-UTPATTI, prekid između uzroka i učinka, proizvođenje iz nečega različitog; stajalište NYĀYA-VAIŠEŠIKE o KAUZALITETU; ekstremni realizam koji uključuje *ārambhavādu* i učenje o *samavāyi* kao polu-supstancijalnom općem *substratumu*; sveprisutna stvar zamišljena kako bi se premostio ponor između učinka i njegovog materijalnog uzroka.

PARIKALPITA-LAKŠANA, v. LAKŠANA-NIHSVABHĀVATĀ.

PARINĀMA-DUHKHATĀ, netrajan, fenomenalan svijet, svijet promjene, sinonimi *duhkha-satya* ili DUHKHA; usp. *duhkha-vedanā* – patnja.

PARINIŠPANNA, apsolutna stvarnost u monističkom smislu s konotacijom koja mu je pridodana u školi YOGĀCĀRA.

PESIMIZAM, (109), termin DUHKHA ne znači bol ili patnju u svakodnevnom značenju, nego fenomenalni život (*janman*=UPĀDĀNA-SKANDHA) u suprotnosti s vječnom UTIHNULOŠĆU APSOLUTA koji predstavlja jedino blaženstvo.

PLURALIZAM, (107).

PODRUČJE PROČIŠĆENE MATERIJE eteričkih tijela, čistih duhova (111f); usp. MISTIČKI SVIJET.

POJEDINAČAN, pojam apsolutno pojedinačnog=trenutačnost=«STVAR-PO-SEBI» (253ff).

POLEMIKA, filozofijska, valja se voditi na principima koje prihvaća jedna strana (124), obje strane.

PONIŠTENJE svih elemenata (*skandha*) života, STVARNOST u HĪNAYĀNI (107), konačni kraj života (108–9). Stranost ideje za našu naviku mišljenja da bi takav kraj trebao biti «poželjan» (107); indijsko negodovanje protiv takve ideje (108); BUDDHIZAM nije jedini indijski sustav koji postavlja jedan takav ideal; moguće objašnjenje (107–8); anti-nomije (321), slično Kantovim antinomijama (323); sličnost u rješenju, ibid.

PRĀKARŠIKA, v. ĀVASTHIKA, PRATĪTYA-SAMUTPĀDA.

PRAMĀNA-VINIŚCAYA-VĀDA, obrana logike, antiskeptičko stajalište Dig-nāge i Dharmakīrtija u suprotnosti prema školi MADHYAMAKA.

- PRAPAŃCA, govor (-*vāk*), izraz za pojmovno diferenciranu stvarnost u riječima.
- PRĀPYA-VIŠAYA, predmet kako je spoznat u određenom predstavljanju konačnog predmeta, sinonim: *adhyavaseya*; usp. GRĀHYA-VIŠAYA.
- PRASAJYA-PRATIŠEDHA, jednostavna negacija koja ne zahtijeva nikakvu afirmaciju suprotnog.
- PRASANGA-VĀKYA, *deductio ad absurdum*.
- PRATI-SAMKHYĀ-NIRODHA, praznina koja nastaje poništenjem ELEMEN-  
TA (DHARMA) putem YOGA.
- PRATĪTYA, različite interpretacije termina.
- PRATĪTYA-SAMUTPĀDA, (I) u HĪNAYĀNI, međupovezanost, u skladu s kauzalnim zakonima, svih ELEMENATA koji surađuju u oblikovanju života, suprotnost terminu *adhītya-samutpāda* (nastajanje slučajem); sinonim: *pratyaya-niyama-samskratva-dharma-sanketa*; (II) u MAHĀYĀNI, RELATIVNOST, sinonim: *paraspara-apekṣatā=svabhāva-śūnyatā-samvrti*; (III), njezina opća formulacija u *Śālistambasūtri*, u hīnayānskoj i mahāyānskoj interpretaciji; (IV) *āvasthika* ili *prākarṣika-pratītya-samutpāda* – 12 *nidāna*, poseban slučaj općeg zakona, njegova primjena na evoluciju individualnog života pod utjecajem obmane (AVIDYĀ) i strasti sve dok ovi nisu dokinuti filozofijskim uvidom (*prajñā*) i sabranom meditacijom te mističkom silom (YOGA) koja se iz prethodne nadaje. Prenatalne sile (SAMSKĀRA) potom stvaraju novi život (VIJÑĀNA) – *kārike* (*nidāna*) 4–7 razvijaju se u život u svojoj punini, *kārike* 8–10 donose opadanje i smrt koja dovodi do novog života (*kārike* 11–12) u novoj osobi i tako bez kraja sve dok se ne postigne NIRVĀNA koja prema strogom učenju HĪNAYĀNE predstavlja posvemašnje poništenje svakog života (ENTROPIJA). Ta se dvanaesteročlana formula odnosi na fenomenalni svijet.
- PRATI-VIJÑĀPTI, trenutačna svjesnost prisustva nekog predmeta u nečijem vidokrugu.
- PRATYAKṢĀ, osjetilna zamjedba uočenog predmeta.
- PRATYAVEKṢANA-JÑĀNA, posebna vrsta sveznanja koje BUDDHA, prema školi YOGĀCĀRA, posjeduje kada predstavlja APRATIŠTHITA-NIRVĀNU.
- PRATYAYA-NIYAMA, v. NIYAMA.

- PRAYOGA (-*vākya*), formulacija, silogizam (-*prayogānta*).
- PRAYOGA-MĀRGA, put vježbe, druga podjela puta spasenja.
- PROSTOR, STVARNOST u HĪNAYĀNI.
- PRTHIVI, ono što pruža otpor u materiji, zamišljena kao atomska sila otpora.
- PSIHOLOGIJA, bez duše (109).
- PUDGALA, «brzo nestajuća veza ELEMENATA koja stvara, ali samo trenutačno, nestabilnu individualnost» (Rhys Davids, *Dialogues*, I, str. 260), sinonimi ĀTMA-BHĀVA, SANTĀNA. Škola VĀTSĪPUTRIYA i drugi pretpostavljaju neku vrst preživljavajuće PUDGALE; ta tendencija predstavlja preteču MAHĀYĀNE.
- PUDGALA-NAIRĀTMYA, v. ANĀTMAN.
- PURUŠA-KĀRA-PHALA (= *puruṣena iva kṛta*); antropomorfijski učinak, antropomorfijska koncepcija uzrokovanja.
- PUT UVIDA, (124).
- REALIZAM, u HĪNAYĀNI, SAUTRĀNTIKA; zanižekan u MAHĀYĀNI.
- RELATIVNOST, kauzalna međuzavisnost svih stvari, shvaćena kao njihova relativna egzistencija; termin PRATĪTYA-SAMUTPĀDA u MAHĀYĀNI ima značenje relativnosti (149ff); ona je sinonim s terminom ŚUNYATĀ (150 i n); egzistencija apsolutna i relativna; ništa osim Cjeline, to jest Cjeline cjelina ne predstavlja apsolutnu neovisnu egzistenciju (150–151); sličnost ove ideje s koncepcijom nezavisne SUPSTANCIJE kod Spinoze (162); ostale europske i indijske usporednice (160ff); svaka je zasebna stvar relativna zato što nije neovisna; značenje termina ŚUNYA kao *svabhāva-śūnya*, to jest stvar «lišena» neovisne STVARNOSTI ili «relativna» (150); relativan znači konačno nestvaran ili fenomenalno stvaran (ibid.); obrana FENOMENALNE STVARNOSTI (PARATANTRA) od strane škole YOGĀCĀRA (138); od strane sljedbenika MADHYAMAKE (142); fenomenalno je drugo ime za relativno; uzrok i učinak su korelativni pojmovi; spoznaja i njezin predmet su korelativni pojmovi; OSJETILNI PODACI, korelativni; «STVAR-PO-SEBI», korelativna; ne-relativna (=ne-usklađena=ne uzrokovana), jedino je NIRVĀNA. Relativnost kao površina (*samvrti*) i STVARNOST kao bit «pod površinom» (SAMVRTA); njihov konačni identitet; sinonimi koji izražavaju ideju relativnosti u buddhističkoj interpretaciji; jedan od



sinonima je SREDNJI PUT; *Madhyamaka-śāstru* stoga valja prevesti kao «Učenje o relativnosti»; je li i sama relativnost relativna? (157); neke sličnosti između te koncepcije relativnosti i Hegelove dijalektičke metode i njegove škole (161-162).

RELIGIJA, obredna, obećanje raja (108).

RŪPA, (I) *svarūpa*, bit, stvarna bit, (II) *rūpāyatana*, boja i oblik, vanjska osnova (*bāhya-āyatana*) vidne spoznaje, (III) *rūpa-skandha*, nakupina svih fizičkih ELEMENATA koji su uključeni u stvaranju individualnog života, ELEMENTI njegova tijela i njegova vanjskog svijeta, (IV) *rūpa-dhātu*, MISTIČKI SVJETOVI eteričkih (*accha*) tijela.

SABHĀGA, (I) *hetu*, istovrsnost između uzroka i učinka, (II) *indriya*, djelatan, svršan = *sva-karma-krt*; usp. *tat-sabhāga*.

SĀDHYA-SAMA, *petitio principii*.

SĀLAMBANA, usmjerenost na predmet kao obilježje uma i mentalnih fenomena.

SĀMAGRI = *hetu-kāraṇa-sāmagrī*, sveukupnost uzroka i uvjeta koji se odnose prema danom entitetu, cjelokupna pozadina u okviru koje predmet postoji (J. S. Mill).

SAMANANTARA-PRATYAYA, neposredno prethodeći trenutak svakog učinka, njegov substratum (*upādāna-kṣana*).

SAMĀPATTI-DHYĀNA, koji je prenesen u meditaciji u jedan od MISTIČKIH SVJETOVA.

SAMBHĀRA-MĀRGA, prikupljanje vrlina i znanja, pripremni put za spasenje.

SAMJĀ, ideja, koncept koji nastaje postupkom apstrahiranja (*nimitta-udgrahana*).

SĀMKHYA, gledišta (107).

SAMSKĀRA, (I) sile, četiri sile (*samskrta-lakṣana*) koje prate pojavu svake trenutačne egzistencije (*jāti-sthiti-jarā-anityatā*), (II) VIPRAYUKTA-SAMSKĀRA, (III) *citta-samprayukta-samskāra*, svi mentalni fenomeni, (IV) sinonim za *samskrta-dharmu* općenito, (V) = KARMAN; usp. *Central Conception of Buddhism*.

SAMVĀDAKA, koji je u skladu s iskustvom, podržan uspješnim svrhovitim činom=*avisamvādaka*, koji nije u proturječju s iskustvom.

SAMVRTA, «ispod površine»; RELATIVNOST (*pratītya-samutpāda-śūnyatā*) je «površina» (*samvrti*) apsolutne stvarnosti; ta ista apsolutna stvarnost motrena kao stvar koja leži «ispod površine» također se metaforički naziva PRATĪTYA-SAMUTPĀDA ili ŚŪNYATĀ koja u tom smislu postaje oznaka za APSOLUT i upravo se u tom smislu kaže da je NIRVĀNA, APSOLUT, istoznačan sa *samsārom*, onim fenomenalnim.

SAMVRTI-SATYA, površinska stvarnost, empirijska stvarnost, poistovjećena s RELATIVNOŠĆU, s dijalektikom bića.

SANIDASSANA, vidljivo=*rūpāyatana*.

SĀNKLEŚIKA, povezan s KLEŠOM, koji zagađuje, uznemiruje, koji odvraća od NIRVĀNE.

SANTĀNA, kontinuitet ili sinteza trenutaka egzistencije ili ELEMENTA ili nakupine ELEMENATA, osoba (*pudgala=ātman*).

SARVA, tehnički termin koji označava totalitet svih ELEMENATA svijeta uključujući i APSOLUT.

SARVAJĀNĀTĀ, sveznanje u smislu intuicije APSOLUTA.

SARVĀSTIVĀDA, njihova ideja svijeta kao skupa skladno djelujućih ELEMENATA (312)

SĀSRAVA, v. ĀSRAVA.

SA-SVABHĀVA-VĀDA, REALIZAM.

ŚĀŚVATA, vječan, bespočetan (usp. *pūrvantam samāśritya-drṣṭi*).

SATYA, istina, stvarnost, četiri stupnja stvarnosti u HĪNAYĀNI i u svim drugim realističkim sustavima, u MAHĀYĀNI zamijenjena s dva stupnja.

SAUTRĀNTIKA, kao posrednička škola između HĪNAYĀNE i MAHĀYĀNE (136); njihova uloga usporediva je s Occamovom britvom; njihova koncepcija STVARNOSTI; shvaćeni kao sljedbenici MAHĀYĀNE.

SKANDHA-ĀYATANA-DHĀTAVAS, klasifikacija ELEMENATA (DHARMA) egzistencije prema različitim gledištima; ĀNĀTMAN; usp. *Central Conception of Buddhism*.

SKOLASTIKA, u ranom BUDDHIZMU (129ff).

SOFIZAM Bhāvavivekin; usp. Zenona elejskog (161).



SPARŠA, osjet kao mentalni ELEMENT (*citta-samprayukta-samskāra*), šesti član dvanaesteročlane formule razvoja života; to je osjet u kojem sudjeluju osjetilna sposobnost i njezin predmet; valja ga razlikovati od VIJŃANE, trećeg člana koji predstavlja posve neodređeni i čak latentni princip života.

SREDNJI PUT, kao sinonim za RELATIVNOST, MADHYAMĀ-PRATIPAD.

STVARNOST, njezina koncepcija u HĪNAYĀNI; njezina odredba sljedbenika MADHYAMAKE ista kao i odredba SUPSTANCIJE ili stvarnosti kod Spinoze.

STVAR-PO-SEBI, koncepcija pojedinačnog i zasebnog, apsolutno zasebno; stvar koja je obilježena jedino samom sobom (SVALAKŠANA); preostatak koji ostaje kada se obustavi svaka tvorba mišljenja i svaki odnos; Dignāga ju kao vrst APSOLUTA suprotstavlja sveopćoj RELATIVNOSTI i nestvarnosti Nāgārjune; Candrakīrti ju isto tako smatra relativnom; njezina dvostruka RELATIVNOST s odgovarajućom spoznajom; s općim kao stvari-ne-po-sebi; njezina sličnost ideji *Hoc Aliquid* kod Aristotela, «stvari-po-sebi» Kanta i ideji «tostva» kod Hegela.

SUĆUT, velika (MAHĀ-KARUNĀ), različita u HĪNAYĀNI i MAHĀYĀNI (31ff).

SUPSTANCIJA, zanjekana; jedinstvena supstancija svijeta (319n).

SVABHĀVA-ABHĀVA, *nihsvabhāvatā*, ŚŪNYATĀ.

SVALAKŠANA, «STVAR-PO-SEBI».

ŚŪNYA, lišen nezavisne stvarnosti (= *svabhāva-śūnya*), ovisan, relativan, nestvaran; u MAHĀYĀNI sinonim za *pratītya-samutpannu*.

ŚŪNYATĀ znači *svabhāva-śūnyatā*, PARASPORA-APEKŠATĀ ili RELATIVNOST.

ŚŪNYATĀ, RELATIVNOST, teorija prema kojoj ništa osim cjeline nije stvarno, dok su dijelovi uvijek ovisni o nečemu, te stoga u najvišem smislu nestvarni; njezin je sinonim PRATĪTYA-SAMUTPĀDA, MADHYAMĀ-PRATIPAD, itd.; kao *samvrta-śūnyatā* predstavlja APSOLUT.

TATHATĀ, «tostvo», apsolutna realnost.

TĀTKĀLIKI-GATI, diferencijal kretnje planeta.

TAT-SABHĀGA, nedjelatna osjetilna sposobnost (*a-sva-karma-kṛta*); usp. SABHĀGA.

TATTVA, apsolutna stvarnost (= *tattvam eva*).

UCCHEDA-VĀDA, teorija koja niječe budući život, MATERIJALIZAM u smislu odbacivanja moralne odmazde i moralnog zakona; prema toj teoriji, svaka smrt predstavlja NIRVĀNU; BUDDHIZAM drži da ta teorija ne vodi NIRVĀNI, nego paklu.

UČINAK, kao prirodni odljev uvjeta (NIŠYANDA); antropomorfni (PURUŠA-KĀRA), (289n).

UM/DUH (= *rūpa-citta-viprayukta-samskāra*); usp. *Central Conception of Buddhism*.

UM/DUH, sastoji se od iščezavajućih ELEMENATA; trinaest mentalnih ELEMENATA (zasebnih) supostoje u istom trenutku.

UPĀDĀNA, *substratum*.

UPĀDĀNA-SKANDHA, usp. KLEŠA; ELEMENTI osobe koji su pod utjecajem AVIDYE i *trṣṇā-sāsrave*, *dharmāh-duhkha-satya-duhkha*.

UPĀDĀYA, koji ima *substratum*, usklađen, uzrokovan, odnosan.

UPĀDĀYA-PRAJŃAPTI, sinonim za mahāyānistički termin MADHYAMĀ-PRATIPAD.

UPANIŠADE, njihova gledišta (107).

UPAPĀDUKA, poput prikaze, koji je rođen na čudesan način ili prema posebnim zakonima.

UPAPATTI, (I) što je logički nedopustivo, (II), koji je rođen u jednom od svjetova.

UPAPATTI-DHYĀNA, koji je rođen u četiri niža MISTIČKA SVIJETA čiji stanovnici posjeduju eterička tijela; usp. SAMĀPATTI-DHYĀNA.

UTIHNULOST, stvarno blaženstvo (108).

UTKARŠA, ili porast (*avayava-upacaya*) ili povećanje intenziteta.

UTPĀDA, proizvođenje ili uzrokovanje; u MAHĀYĀNI sinonim za egzistenciju (*bhava*), postajanje (*bhavana*) i odnos (BHĀVA).

VAIBHĀSIKA, nastavljači škole SARVĀSTIVĀDE; u najširem smislu ime se može primijeniti na svih osamnaest škola HĪNAYĀNE, izuzev na SAUTRĀNTIKU.

VAIYAVADĀNIKA-DHARMA, oni ELEMENTI individualnog života (SANTĀNA, PUDGALA) koji posjeduju pročišćavajuću, ublažujuću silu koja doводи do NIRVĀNE, na primjer, *prajñā* i *samādhi*.

VĀSANĀ=BHĀVANĀ, stvarati život, stvoriti empirijsku egzistenciju.

VĀSANĀ, ideja KARMANA škole YOGĀCĀRA; objašnjena kao *pūrvam-jñānam* i izvedena ili iz korijena «vās» («mirisati»), ili iz kauzalnog oblika korijena «vas» («živjeti»).

VĀTSĪPUTRIYA, njihova ideja o nekoj vrsti osobe koja preživljava smrt (312).

VIJÑĀNA, (I) u HĪNAYĀNI, sinonim za CITTU, *manas*, *vijñāna-skandha*=*mano-āyatana*=*mano-dhātu*, čisti neodređeni osjet, čista svijest, princip svakog svjesnog života, treći član dvanaesteročlane formule PRA-TĪTYA-SAMUTPĀDE; ona je latentno (*sammūrcchita*) prisutna čak i u jajetu, sve dok nije izgubilo svoju životnost, tu *vijñānu* sljedbenici YOGĀCĀRE shvaćaju kao ĀLAYA-VIJÑĀNU, a sljedbenici MAHĀYĀNE I MADHYAMAKE kao *mano-vijñāna-dhātu*; u trenutku začeca muška i ženska spolna stanica se združuju s *vijñānom* pod utjecajem SAM-SKĀRA (=KARMAN); fizički dio novoga bića dolazi od roditelja, ali je element *vijñāne* kauzalno povezan s nekom prijašnjom egzistencijom, ne nužno s prijašnjim egzistencijama roditelja; ta je teorija, vjerojatno utemeljena na nekim promatranjima, dovela do učenja o reinkarnaciji; *vijñānu* ovdje treba prevesti kao «život», «životni princip» i mora se jasno razlikovati od osjeta, SPARŚA, koji predstavlja daljnji korak formule empirijskog znanja kada se ova suprotstavlja s apsolutnim znanjem (*jñāna*=SARVAJÑĀTĀ=tib. *ye-ses*) u okviru idealističkog sustava YOGĀCĀRA (*vijñāna-vāda*), sve postaje *vijñāna*; ona tada označava ideju općenito, *vijñāna-skandha*.

VIKALPA, dilema, mišljenje koje stvara dihotomije, diferencijacija predmeta u A i ne-A, nadalje, stvaralačka uobrazilja, misao općenito, sinonimno s KALPANĀ.

VIPĀKA-HETU, moralno uzrokovanje=KARMAN.

VIPRAYUKTA-SAMSKĀRA, sile koje se ne mogu ubrojiti ni u MATERIJU ni u

VRJEME, njezina nestvarnost.

YATHĀDHIMUKTA, biti u skladu s vlastitim religijskim žarom (bilo da je riječ o HĪNAYĀNI ili MAHĀYĀNI).

YOGA (I): duboka meditacija, sredstvo za postizanje UTIHNULOSTI (108); nije magija; mišljenja Keitha, Becka, Lehmana, Soderbloma, Heiera, de la V. Poussina, Senarta, Woodsa, Anesakija, Takakusua (110n-)

111n); sposobnost sabiranja pažnje na jednu točku sve do isključivanja svih drugih predmeta; (*samādhi*), shvaćena kao posebna sposobnost ljudskoga duha kao što su osjećaji, volja, žudnja, ideje, pažnja, itd.; kada se oplemenjuje izaziva hipnotička stanja koja završavaju u katelepsiji (*asamjñi-samāpatti*); smatra se jednom od najdragocjenijih ljudskih sposobnosti; može označavati sposobnost, rezultirajuće mentalno stanje i različita mjesta (svjetove) gdje se više ili manje intenzivno upražnjava; njezini sinonimi su DHYĀNA, SAMĀPATTI, EKĀGRATĀ.

YOGA (II): mistička moć koja nastaje intenzivno sabranom kontemplacijom jedne točke ili ideje; ta je moć sposobna proizvesti radikalnu promjenu u sastavu individualne egzistencije potiskivanjem djelatnosti ELEMENATA koji sačinjavaju normalnu egzistenciju individue s visoko razvijenom sposobnošću sabiranja; njezino upražnjavanje dovodi do pročišćenja; ta je moć sposobna prenijeti ljudska bića iz ovoga svijeta grubih tijela u više MISTIČKE SVJETOVE gdje onda postaje pretežita sposobnost koja upravlja karakterom života i sastavom individualne egzistencije (postupno reducirani broj ELEMENATA koji zajednički sudjeluju u stvaranju individualnog života); konačni cilj toga procesa je potiskivanja u NIRVĀNI; buddhistička *yoga* nema ništa zajedničko s magijom i vradžbinama; yogističke vježbe u zen-manastirima u Japanu; podrijetlo i povijest buddhističkog učenja o meditaciji; sljedbenici *mīmāṃse* niječu njezinu mističku moć; njezina važnost u sustavu NYĀYA-VAIŚEŚIKA.

YOGA, v. str. 106ff (u ovoj knjizi, op.p.).

YOGĀCĀRA, škola (138ff); njihova ideja da su svi ELEMENTI života vječno utišani; njihova koncepcija STVARNOSTI; sinonim za sljedbenika MAHĀYĀNE.

ZVUK, teorije o njegovoj biti (169).



## KAZALO POJMOVA

ABHĀVA 29f, 50ff, 98ff, 145n, 158, 290n, 313n	ALOKA-SAMVRTI 54ff
ABHIDHARMA 2, 62, 117, 123, 139f, 142, 233n, 277n	AMRTA 25f
ABHIJÑĀ 124n	ANABHILĀPYA 267n
ABHIMUKHĪ 33	ANANTA 25
ABHINIVIŠTA 305n	ANAPEKŠA 265n, 276n
ABHISAMAYA 198n, 328n	ANĀNĀRTHA 37, 39
ABHIVYAKTI 19	ANĀROPITA 257n
ABHŪTA 25	ANĀRYA 268n
ACALĀ 33, 294n	ANĀTMAN 62, 70, 112, 244n, 260n, 263n, 312n, 319n
ACYUTA 25	ANIRVACANĪYA 71, 155ff, 276n
ADHIPATI 285n	ANIRVĀCYA 316n
ADHIPATI-PRATYAYA 93, 96f, 278n, 284n, 285n, 289n, 290n	ANIŚCAYA 346n
ADHYAVASĀYA 251n	ANITYA 299n, 312n
ADHYĀTMIKA-ĀYATANA 204n, 214n, 216n, 221n, 222n	ANITYATĀ 295n
ADHYĀTMIKA-BHĀVA 223n	ANUBHAVA 249n
ADOŠA 287n	ANULOMA 232n
ADVAITA 77, 173, 150n, 276n, 320n	ANUMĀNA 204n
ADVAYA 35, 50	ANUMĀNA-BĀDHA 207n
AHETUTA-UTPATTI 19, 21	ANUMĀNA-NIRĀKRTA 216n
AJÑĀNA 53f	ANUPALABDHI 310n
AKIMCANA 325n	ANUPALAMBHA 40
AKRTAKA 70	ANUPAPANNA 265n
AKUŚALA 62, 114	ANUPĀDĀYA 309n, 310n, 313n
	ANUPĀDĀYA-SAT 314n, 315n
	ANUPĀKHYA 267n
	ANUTPĀDA 318n

ANUTPĀDAKOTI 58f  
 ANUTPANNA 50  
 ANUTPATTIKA-DHARMA-KŠĀNTI  
 33, 46f  
 ANUTTARA 25  
 ANUTTARA-PŪJA 46  
 ANVAYA-JÑĀNA 123  
 ANYONYA-ABHĀVA 310n  
 APALOKINA 25  
 APARAPRATYAYA 37  
 APAROKŠA 275n  
 APAROKŠA-BRAHMAN 271n  
 APAVAGGA 25  
 APAVARGA 162, 169  
 APEKŠA 247n  
 APOHA 267n, 268n  
 APRAPAÑCITA 37, 39  
 APRATIŠTHITA-NIRVĀNA 299n, 320n  
 APRATĪTYA 312n  
 APRATYAYA-SVABHĀVA 291n  
 APRAVRTTI 311n, 324n  
 ARCIŠMATĪ 33  
 ARHANT 5, 8f, 31f, 33, 164n  
 ARTHA 322n  
 ARTHA-KĀMA-DHARMA 63, 117  
 ARTHA-KRĪYA-KĀRA 265n  
 ARTHA-KRIYĀ-KĀRITVA 223n  
 ARTHĀPATTI 212n  
 ARTHA-VĀKYA 213n  
 ARŪPA-DHĀTU 62, 111, 114ff  
 ASAMSKRTA 2, 29, 35f, 70, 121i n,  
 148ff, 298n, 315n, 317n  
 ASAMSKRTA-DHARMA 30, 68, 141,  
 299n  
 ASAT 42  
 ASAT-KĀRYA 293n  
 ASATKĀRYA-VĀDA 20f, 222n  
 ASAT-PHALA 293n  
 ASĀDHĀRANA-KĀRANA 278n, 285n,  
 289n  
 ASIDDHA-SVATA 225n  
 ASTIVĀDIN 304n  
 ASVABHĀVA 292n  
 ASVABHĀVA-SIDDHA 292n  
 ASVAYAMMAYA 292n  
 ATIPATITA-LOKA-MARYĀDA 251n  
 ATĪNDRIYĀRTHA 275n  
 AŠUBHA-BHĀVANĀ 248n  
 AŠŪNYA 300n, 301n  
 AŠŪNYATĀ-VĀDIN 220n  
 AVAIVARTA 46  
 AVĀCYA 312n  
 AVIDYAMĀNA-SVARŪPA 318n  
 AVIDYĀ 53, 62, 113, 243n, 297n  
 AVIDYĀ-TRŠNĀ 300n, 301n  
 AVYĀKRTA 14, 16  
 ĀCĀRYA 1  
 ĀDHIPATEYA 278n  
 ĀJAVAMJAVIBHĀVA 312n  
 ĀLAMBANA 93, 284n  
 ĀLAMBANAKA 287n  
 ĀLAMBANA-PRATYAYA 95, 286n  
 ĀLAYA-VIJÑĀNA 67ff, 76, 78, 137ff,  
 176  
 ĀNANDA 199n  
 ĀRAMBHA 293n  
 ĀRAMBHAKA 311n  
 ĀRYA 107, 113, 117n, 122, 164n, 198n,  
 199n, 220n, 237n, 240n, 247n, 268n,  
 299n

ĀRYA-PUDGALA 164n, 198n  
 ĀRYA-SATYA 165n  
 ĀSAVA 5, 26  
 ĀSRAVA 166  
 ĀŚRAYA 47  
 ĀTMA-BHĀVA 266n, 273n  
 ĀTMA-LĀBHA 314n  
 ĀTMAN 19, 62, 70, 112, 137n, 149, 260n,  
 263n, 312n, 317n, 319n  
 ĀTMA-PRAJÑĀPTI 298n  
 ĀTMA-SNEHA 298n  
 ĀTMA-VĀDA 128  
 ĀVARANA 33ff  
 ĀVASTHIKA-PRATĪTYA-SAMUT-  
 PĀDA 232n  
 ĀYATANA 19, 32, 147f, 163n, 165n,  
 217n, 244n, 263n  
 BHAUTIKA 225n  
 BHAVA 243n, 313n  
 BHĀVA 29f, 50ff, 98ff, 134f, 145n, 154  
 BHĀVANĀ 62, 305n  
 BHĀVANĀ-HEYA 114  
 BHĀVANA-KĀRYANA 279n  
 BHĀVA-SAMTATI 152  
 BHĀVA-YĀTHĀTMYA 224n  
 BHŪMI 198n  
 BHŪTAKOTI 25, 46, 58f, 154  
 BHŪTATĀ 51  
 BHŪTA-TATHATĀ 51, 59, 71, 156  
 BODHI 30, 46, 320n  
 BODHICITTA 14, 32f, 46  
 BODHICITTA-UTPĀDA 198n  
 BODHISATTVA 31ff, 46f, 59f, 122, 128,  
 143, 198n, 256ff, 299n, 325n, 326  
 BODHISATTVA-YĀNA 31, 33f  
 BRAHMAN 48f, 61n, 73, 76, 128, 146n,  
 153n, 160, 170, 312  
 BRAHMANIRVĀNA 61n, 62, 108  
 BUDDHATVA 33f  
 BUDDHI 75f, 168n  
 CAITANYA 226n  
 CAITTA 95, 154, 286n  
 CAKŠU-ĀYATANA 216n  
 CAKŠURĀDI 217n  
 CATUŠKOTI 15ff  
 CATVĀRI-ĀRYASATYĀNI 63  
 CETANĀ 233n, 312n  
 CETAS 299n  
 CIT 66  
 CITTA 46f, 95, 138, 154, 217n, 259n,  
 286n  
 CITTA-DHĀRA 256n  
 CITTA-DHARMATĀ 140  
 CITTA-SVALAKŠANA 256n  
 CITTA-VIJÑĀNA 259n  
 CODANĀ 210n  
 DARŚANA 277n  
 DAŚA-BHŪMI 32f  
 DĀNA 45  
 DEŚĀNANUGATA 252n  
 DHARMA 2, 7ff, 10ff, 22, 23ff, 28, 30f,  
 34ff, 38ff, 41ff, 46ff, 53, 56ff, 63ff,  
 66ff, 70ff, 76, 106, 112 i n, 121, 122n,  
 124, 130, 132, 134, 136, 137n, 138ff,  
 146, 148, 149n, 150 i n, 152, 154, 156,  
 158ff, 164n, 165n, 189, 197, 221n,  
 233n, 234n, 237n, 243n, 246n, 251n,  
 286n, 294n, 297n, 298n, 299n, 302n,  
 305n, 312n, 322n, 324n, 325n, 327n,  
 328n

DHARMADHĀTU 46, 48f, 50, 55, 58f, 71, 140, 156  
 DHARMAIŠANĀ 21ff, 24f, 40  
 DHARMA-JÑĀNA 63, 123  
 DHARMAKĀYA 30, 32, 35f, 47ff, 66, 68, 70f, 72ff, 76, 132ff, 136ff, 140, 144n, 148ff, 152n, 156i n, 160, 170, 189n, 192n, 199n, 271n, 276n, 288n, 294n, 295n, 299n, 320n, 324n, 325n, 326n  
 DHARMA-LAKŠANA 67, 134, 299n, 314n  
 DHARMA-MEGHĀ 33  
 DHARMA-NAIRĀTMYA 8, 34f, 70, 149, 234n, 235n  
 DHARMĀNUDHARMA 324n  
 DHARMA-SAMKETA 244n  
 DHARMA-SVĀBHAVA 67, 134ff i n, 148, 299n, 314n  
 DHARMA-ŚŪNYATĀ 34  
 DHARMATĀ 48, 50, 55, 58f, 68, 70ff, 140, 148, 153, 276n, 294n  
 DHARMATĀ-ANĀTMAN 198n  
 DHĀTU 32, 115, 119, 124n, 163n, 165 i n  
 DHYĀNA 45ff, 111i n, 115f, 124n  
 DITTHI-VĀDA 15  
 DOŠA 284n  
 DRŠTI 42  
 DRŠTI-HEYA 114  
 DRŠTI-MĀRGA 63f, 122i n, 124n, 198n, 247n  
 DUHKHA 63, 74f, 122f i n, 164ff, 164n, 166n, 230n, 243n, 244n, 302n, 304n  
 DUHKHA-NIRODHA 25  
 DUHKHA-SAMUDAYA 74, 164  
 DUHKHA-VEDANĀ 165n  
 DŪRANGAMĀ 33

DVAIDHĪKĀRANA 247n, 258n, 326n  
 DVĀBHYĀM UTPATTI 19ff

EKĀGRATĀ 110

GATI 295n  
 GOTRA 325n  
 GRAHANAKA 208n  
 GUHYA-UPADEŚA 1

HETU 93, 277n, 285n, 293n, 311n  
 HETU-PRATYAYA 95, 112, 284n  
 HETU-PRATYAYA-SĀMAGRĪ 311n, 314n  
 HETU-PRATYAYA-SĀMAGRĪ-SAMBHŪTA 315n  
 HEYA 165  
 HĪNAYĀNA 1ff, 7f, 10, 20f, 22ff, 28ff, 33ff, 46ff, 49, 63f, 65ff, 68ff, 77, 79f, 85, 87f, 89f, 93ff, 120, 122ff, 124n, 129ff, 130n, 133f, 137ff, 141, 143n, 146f, 148ff i n, 149n, 150n, 152f, 155f, 158ff, 161, 169, 173, 189n, 193, 198n, 203n, 224, 232f, 243n, 244n, 251n, 257n, 260, 267n, 277ff i n, 283ff, 286ff, 290ff, 293n, 301i n, 311n, 317n, 324n, 326n

ICCHĀ 268n  
 IDAMTĀ 156  
 INDRIYA 165n  
 INDRIYA-KŠANA 274n

ĪŚVARA 48f, 215n, 320n

JANI-KRIYĀ 280n  
 JANMA 303n, 324n

JARĀ 295n  
 JÑĀNA 199n, 253n, 259n, 275n, 317n  
 JÑĀNA-KĀYA 299n  
 JÑĀNA-SAMBHĀRA 325n  
 JÑEYĀVARANA 34f

KALPANĀ 245n, 246n, 247n, 258n, 273n, 301n, 311n, 316n, 322n, 326n  
 KALPANĀ-PODHA 13, 63, 93, 123, 252n, 268n, 272n  
 KARMA-KĀRAKA 280n  
 KARMAN 68, 75, 116, 119ff, 120n, 139, 148n, 165, 233n, 237n, 243n, 285n, 289n, 302n, 312n  
 KARUNĀ 30, 32ff, 46ff, 56ff  
 KĀLACAKRAYĀNA 3  
 KĀLĀNANUGATA 252n  
 KĀMA-DHĀTU 62, 111, 115f, 117, 190n  
 KĀRAKA 259n, 267n  
 KĀRANA 289n, 293n  
 KĀRANA-HETU 149n, 233n, 278n, 285n, 311n  
 KĀRYA-KĀRANA-BHĀVA 279n  
 KĀRYA-KĀRIN 305n  
 KHARATVA 225n  
 KIMAPEKŠA 279n  
 KLEŚA 30ff, 34f, 46, 62f, 97ff, 114, 248n, 300n, 301n, 302n  
 KLEŚA-GANA 297n  
 KLEŚA-KALPANĀ 301n  
 KLEŚA-KARMA-JANMA 305n  
 KLEŚA-TASKARA 298n  
 KLEŚĀVARANA 34f  
 KRIYĀ 280n  
 KRTAKA 315n  
 KŠANA 142, 149, 219n, 251n, 252n, 257n

KŠANA-SANTĀNA 112  
 KŠAYA-MĀTRA 306n  
 KŠĀNTI 45  
 KŠĀNTI-RUCI 63, 123  
 KUŚALA 62, 114

LAKŠANA 225n, 261n, 263n  
 LAKŠANA-NIHSVABHĀVATĀ 140, 225n  
 LAKŠYA 261n, 263n, 275n  
 LAKŠYA-LAKŠANA-PRAVRTTI 309n  
 LAUKIKA 266n, 276n  
 LAUKIKA-DARŚANA 277n  
 LAUKIKA-VYAVASTHA 276n  
 LOKA 276n  
 LOKĀCĀRA 267n  
 LOKA-MARYĀDA 251n  
 LOKA-SAMVRTI 54ff  
 LOKOTTARA 48

MADHYAMAKA 1f, 3ff, 8, 11ff, 19, 22ff, 30f, 35ff, 38, 40ff, 55, 58ff, 66ff, 71f, 73, 82f, 86f, 89ff, 99ff, 123, 133, 137ff, 138n, 142ff, 143ff, 145n, 146n, 148, 150n, 151, 154f, 161, 189n, 204ff, 205n, 214f i n, 216, 226ff, 245n, 247f i n, 249ff i n, 250n, 251n, 253ff, 257n, 258ff, 267n, 268ff, 271n, 272ff, 276n, 292n, 316n  
 MADHYAMAKA-SAUTRĀNTIKA 136  
 MADHYAMĀ-PRATIPAD 4, 15, 39ff, 49ff, 189n  
 MAHĀBHŪTA 270n  
 MAHĀKARUNĀ 191n  
 MAHĀSAMGHIKA 2f, 7ff, 9, 11, 14f, 48, 76, 135, 137 i n, 170, 299n  
 MAHĀYĀNA 1ff, 7f, 9, 11, 22, 25, 28f, 31f, 33ff, 46ff, 59f, 63ff, 70ff, 75ff,

80f, 87ff, 93, 96ff, 120, 122ff, 123n, 130ff i n, 137n, 141f, 143, 144n, 145ff, 148ff i n, 149n, 150n, 155, 159f, 161f, 169ff, 176f, 189n, 198n, 224n, 232, 234n, 291, 299, 326n, 327n

MANAS 138, 217n, 259n

MANTRAYĀNA 3

MATI-NAYANA 234n

MĀDHYAMAKA-PRĀSANGIKA 78f, 141n, 175

MĀDHYAMAKA-SVĀTANTRIKA 78f, 141n, 175

MĀDHYAMIKA 4f, 244

MĀNASA 272n

MĀRGA 122, 125

MĀYĀ 48

MĪMĀMSĀ 64, 125f, 208n, 218, 219n

MOKŠA 74ff, 163, 168

NAIHSVĀBHĀVYA 21, 39

NAIRĀTMYA 164n

NĀMA-JĀTI-YOJANĀ 246n

NĀMA-RŪPA 69, 243n

NĀSTIKA 43, 304n

NĀSTIVĀDIN 304n

NEYĀRTHA 55, 88f

NIHSVABHĀVA 18, 22, 42, 152, 153, 289n, 320n

NIHSVABHĀVATĀ 225n, 276n

NIHSVABHĀVATVA 23

NIMITTA 318n, 324n

NIMITTA-ĀLAMBANA 318n

NIMITTA-GRĀHIN 318n

NIMITTA-KĀRANA 289n

NIMITTA-UDGRAHANA 318n

NIRANTARA-UTPĀDA 244n

NIRĀKARANA 266n

NIRMĀNA-KĀYA 35, 47ff, 166n

NIRODHA 63, 65, 74, 97, 122, 131ff, 164f, 297n, 299n, 305n, 306n, 319n, 320n

NIRODHA-MĀRGA 63, 74

NIRODHA-SATYA 65

NIRUDDHA 141

NIRUPAPATIKA 203n

NIRUPĀDĀNA 317n

NIRUPĀDHIŠEŠA-NIRVĀNA 97f

NIRVĀNA 3, 10f, 19f, 22, 25ff, 33ff, 36ff, 43, 50ff, 54f, 56, 58f, 61ff, 64ff, 68ff, 71ff, 74ff, 87ff, 97ff, 105f, 107ff, 116, 121f, 122n, 123, 125ff, 126n, 131ff, 132n, 138n, 141ff, 143n, 148f, 150n, 151, 153f, 156ff, 159, 163ff i n, 168ff, 176ff, 183ff, 192, 192n, 199ff, 213i n, 221, 232f, 233n, 234, 237, 239ff i n, 242, 243n, 269, 276n, 295n, 297ff, 299n, 301n, 304ff, 305n, 311n, 313n, 314n, 316n, 317n, 320n, 321n, 323ff i n, 327ff i n

NIRVĀNA-DHĀTU 242n, 302n

NIRVARTAKA 222n, 278n, 285n

NIRVARTYA-NIRVARTAKATVA 222n

NIRVIKALPA 37, 50, 59

NIRVIKALPAKA 251n

NIRVIKALPAKA-JŅĀNA 259n

NIŚCAYA 246n, 247n, 251n

NIŚPRAPAŅCA 51, 71, 151ff, 267n, 276n, 301n, 319n

NIŚYANDA-PHALA 289n

NITYA 299n, 301n

NIVRTTI 299n, 302n

NIYAMA 293n

NĪTĀRTHA 55, 88f

NYĀYA 90, 132, 142, 164n, 168ff, 169n, 199n, 208n, 213n, 250f i n, 251n, 262n, 267n, 271n, 276n, 310n

NYĀYA-VAIŠEŠIKA 66, 74ff, 122n, 123n, 125n, 132, 163ff, 169, 219n, 225n, 287n, 289n

PADĀRTHA 322n

PAKŠA 266n

PAKŠA-DOŠA 216n

PAŅCA-SKANDHA 243n

PAŅCA-UPĀDĀNA-SKANDHA 304n

PARABHĀVA 38f, 279n

PARAMĀRTHA 40, 52, 54, 219n, 247n, 267n, 276n

PARAMĀRTHA-NIHSVABHĀVATĀ 140

PARAMĀRTHA-SAT 223n, 250n, 257n, 267n, 314n, 315n, 317n

PARAMĀRTHA-SATYA 52ff

PARAMĀRTHATĀ 221n, 222n, 224n

PARAMĀRTHIKA 95

PARASPARA 267n

PARASPARA-APEKŠA 265n, 276n

PARASPARA-APEKŠIKA 309n

PARASPARA-VIBHĀGA 258n

PARATANTRA 140, 225n, 247n, 276n, 304n

PARATA-UTPATTI 19ff, 229n, 230n

PARATRA-NIRAPEKŠA 70

PARATVA 279n

PARĀRTHĀNUMĀNA 208n

PARĀVRTTI 16

PĀRAMITĀ 45, 198n

PARICCHEDA 267n

PARIHĀRA 267n

PARIKALPA 246n

PARIKALPANĀ 255n

PARIKALPITA 139

PARIKALPITA-SVABHĀVA 304n

PARINĀMA 139

PARINIŠPANNA 304n

PRABHĀKARĪ 33

PRADHĀNA 139, 301n

PRAHĀNA 297n

PRAJŅAPTI 153, 262n, 311n

PRAJŅAPTI-SAT 70, 130, 148, 158, 262n

PRAJŅĀ 3, 8, 10f, 16, 18, 24, 26, 32ff, 36, 41, 43ff, 56ff, 59f, 62f, 113f, 114n, 166n, 324n

PRAJŅĀ-CAKŠUS 234n

PRAJŅĀMALĀ 113

PRAJŅĀ-PĀRAMITĀ 5, 9ff, 14, 45ff, 58ff, 154, 156n, 191n, 318n, 328n

PRAKRTI 67, 134, 215n

PRĀKARŠIKA 232n

PRAMĀNA 145i n, 146n, 247n, 250n, 262n, 273n

PRAMĀNAVINIŚCAYA-VĀDA 245n

PRAMEYA 165n

PRAMUDITA 32

PRAPAŅCA 41, 156, 247n, 267n, 276n, 324n

PRAPAŅCA-ŚŪNYA 38

PRAPAŅCOPAŚAMA 98

PRAŚAMA 327n

PRASANGA 12f, 17, 201, 212n

PRASANGA-VĀKYA 12, 22, 202n

PRĀSANGIKA 11ff, 78

PRATIGHA 116

PRATILOMA 232n



PRATIPAKŠA 247n  
 PRATĪTYA 310n, 311n, 315n  
 PRATĪTYA-SAMUTPĀDA 22ff, 38ff,  
 69ff, 71, 78ff, 88, 112, 140, 147, 150f,  
 155, 189n, 193f, 194n, 195f i n, 197f,  
 198n, 199n, 232n, 245n, 249n, 276n,  
 277n, 293n, 294n, 311n, 315n  
 PRATĪTYA-SAMUTPANNATVA 290n,  
 312n  
 PRATIVIJŅĀPTI 318n  
 PRATIYOGIN 310n, 315n  
 PRATYAKŠA 153n, 252n, 273n, 274n,  
 275n  
 PRATYAKŠA-APAROKŠA 271n  
 PRATYAKŠATVA 274n  
 PRATYAVEKŠANA-JŅĀNA 320n  
 PRATYAYA 93, 277n, 284n, 293n  
 PRATYAYA-NIYAMA 293n  
 PRATYAYA-VIKĀRA 291n  
 PRATYĀTMA-VEDYA 64, 123  
 PRATYEKABUDDHA 31  
 PRATYEKABUDDHA-YĀNA 31, 33  
 PRAYOGA-MĀRGA 63, 122, 124n  
 PRAYOGA-VĀKYA 214n  
 PRTHIVĪ 254n  
 PUDGALA 8f, 22, 62, 70, 99, 112, 137n,  
 149, 158, 164n, 262n, 264n, 297n,  
 312n, 313n  
 PUDGALA-DRŠTI 44  
 PUDGALA-NAIRĀTMYA 8, 10, 33ff,  
 70, 149, 234n, 244n  
 PUDGALA-VĀDA 137n  
 PUDGALA-VĀDIN 127  
 PUNAR-BHAVĀRTHA 243n  
 PUNYA-SAMBHĀRA 325n  
 PURUŠA-KĀRA-PHALA 289n

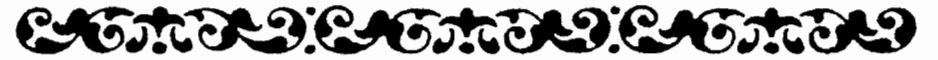
RDDHI 112, 124n  
 RŪPA 69, 147, 154, 162, 225n, 312n,  
 318n, 320n  
 RŪPA-ĀYATANA 165n, 225n, 245n,  
 270n  
 RŪPA-DHĀTU 114, 124n, 190n  
 RŪPA-KĀYA 35, 49  
 RŪPA-SKANDHA 165n, 225n, 298n  
 SABHĀGA-HETU 285n  
 SAHABHŪ 285n  
 SAHAJAYĀNA 3  
 SAHAKĀRI-PRATYAYA 284n  
 SAMĀDHI 110ff i n, 113f, 114n, 115,  
 124n, 166n, 324n  
 SAMANANTARA 93  
 SAMANANTARA-PRATYAYA 95, 284n  
 SAMĀPATTI 62f, 111f i n, 114ff  
 SAMĀPATTI-DHYĀNA 111n, 124n  
 SAMĀROPA 52f  
 SAMATĀ 32ff, 48  
 SAMAVĀYA 262n  
 SAMAVĀYI-KĀRANA 287n, 310n  
 SAMAVETA 249n  
 SAMBHĀRA 124n  
 SAMBHĀRA-MĀRGA 63, 122  
 SAMBHOGA-KĀYA 35, 47f  
 SAMBODHI 26  
 SAMJŅĀ 69, 147, 298n, 312n, 317n,  
 318n  
 SAMPRAYUKTA-HETU 285n  
 SAMSĀRA 10, 29ff, 58, 66f, 68ff, 72,  
 74, 99, 125, 133f, 141ff, 148, 157,  
 164, 186f, 237n, 276n, 302n, 303n,  
 304n, 320f i n

SAMSKĀRA 69, 111n, 112, 113n, 147,  
 148n, 193n, 232n, 233n, 234n, 243n,  
 269n, 299n, 312n, 313n, 314n  
 SAMSKĀRA-SAMŪHA 62, 70, 112,  
 149  
 SAMSKĀRA-SKANDHA 298n, 312n  
 SAMSKRTA 2, 35f, 70, 72, 148ff, 157,  
 315n  
 SAMSKRTA-DHARMA 30f, 68, 141,  
 193n, 232n, 234n  
 SAMSKRTA-LAKŠANA 269n  
 SAMSKRTATVA 312n  
 SAMUDAYA 63, 122  
 SAMVĀDAKA 251n  
 SAMVRTA 265n, 267n, 276n  
 SAMVRTA-ŠŪNYATĀ 276n, 318n  
 SAMVRTI 52ff, 89, 95, 198n, 220n,  
 244n, 250n, 263n, 265n, 266n, 267n,  
 276n, 292n  
 SAMVRTI-SATYA 52ff, 55, 266n, 276n  
 SAMYAG-JŅĀNA 275n  
 SANNIKARŠA 250n  
 SANTĀNA 62f, 112, 114, 305n  
 SAPRATIGHATVA 270n  
 SAPRATIYOGITĀKA 315n  
 SARVA 74, 163i n  
 SARVA-ĀKĀRA-JŅĀTA 198n  
 SARVA-BHAVOTTPATI 246n  
 SARVAJŅĀTA 198n, 318n  
 SARVA-KALPANĀ-KŠAYA 304n  
 SARVA-NIMITTA-ANUPALAMBHA  
 325n  
 SARVA-PRAPAŅCA 301n  
 SARVA-PRAPAŅCA-ATĪTA 317n, 318n  
 SARVĀSTIVĀDA 20, 67, 99, 130, 134,  
 142, 277n, 299n, 312n  
 SARVATRAGA-HETU 285n  
 SASVABHĀVA 22  
 SASVABHĀVATĀ 276n  
 SASVABHĀVA-VĀDIN 212n  
 SAT 42, 66  
 SATKĀRYA 203n, 205n, 222n  
 SATKĀRYADRŠTI 34, 128  
 SATKĀRYA-VĀDA 19ff  
 SATTVA 46  
 SATYA 51, 54, 276n, 299n  
 SATYA-SIDDHI 130n  
 SAUTRĀNTIKA 20, 65ff, 71ff, 75ff,  
 112, 130ff, 131n, 135ff, 154f, 156,  
 158ff, 169ff, 223f i n, 275n, 299n,  
 303n, 304ff, 308  
 SAVIKALPAKA-JŅĀNA 259n  
 SĀDHAKĀTMA-KĀRANA 289n  
 SĀDHUMATĪ 33  
 SĀDHYA-SAMA 226n, 249n  
 SĀLAMBANA 286n  
 SĀMKHYA 7, 13, 19f, 66ff, 82ff, 86,  
 107f, 110n, 121, 126n, 132, 134f, 139f,  
 164n, 168n, 203ff i n, 204n, 205n,  
 206n, 209ff, 214f, 215n, 217 i n, 219n,  
 226f i n, 248f, 301n  
 SĀMKLEŠIKA 324n  
 SĀMKLEŠIKA-DHARMA 325n  
 SĀPEKŠIKA 315n  
 SĀSRAVA-DHARMA 165n  
 SIDDHA 276n  
 SIDDHI 246n, 258n, 263n  
 SKANDHA 19, 22, 32, 67, 97f, 114n,  
 126n, 137, 164n, 193n, 234n, 263n,  
 298n, 299n, 300n, 319n  
 SKANDHA-MĀTRAKA 298n  
 SOPĀDHIŠEŠA-NIRVĀNA 97  
 SPARŠA 233n, 243n, 245n, 317n

SPRŠTAVYA-ĀYATANA 270n  
 STHAVIRA 2f, 7ff  
 STHITI 295n  
 SUGATA 295n  
 SUKHA 28  
 SUKHĀDI 253n  
 SVABHĀVA 3, 23ff, 37ff, 70ff, 96ff,  
 148, 152i n, 154f, 215n, 225n, 229n,  
 265n, 279n, 290n, 319n  
 SVABHĀVA-KĀYA 152n, 299n  
 SVABHĀVA-RŪPA 324n  
 SVABHĀVA-SIDDHA 292n  
 SVABHĀVA-ŚŪNYA 38f, 70, 70ff, 148,  
 150, 224n  
 SVABHĀVA-ŚŪNYATĀ 325n  
 SVABHĀVATĀ 237n, 291n, 294n, 299n,  
 301n  
 SVABHĀVA-VĀDA 21  
 SVABHĀVA-VĀDIN 300n  
 SVABHĀVIKĪ-SIDDHI 276n  
 SVADHARMA-ŚŪNYATĀ 10  
 SVALAKŠANA 13, 68, 71, 92ff, 142,  
 154, 219n, 245n, 246n, 247n, 251n,  
 252n, 257n, 260, 261n, 263n, 265n,  
 273n, 301n  
 SVARŪPA 318n, 320n  
 SVARŪPATA-TATTVATA 291n  
 SVATANTRA 12, 175  
 SVATANTRA-ANUMĀNA 227n  
 SVATA-UTPĀDA 205n  
 SVATA-UTPATTI 19ff, 203n, 215n  
 SVAVIKALPA-ABHYUDAYA 326n  
 SVĀBHĀVIKAKĀYA 49  
 SVĀNUMĀNA 210n  
 SVĀRTHĀNUMĀNA 208n, 228n  
 SVĀTANTRIKA 11ff, 78, 225n  
 ŚABDA-MĀTRA 262n  
 ŚAKTI-RŪPĀPANNA 210n  
 ŚAMA 25ff  
 ŚĀNTA 37, 141  
 ŚĀNTI 26  
 ŚĀŚVATA 301n, 322n, 323n  
 ŚĀŚVATA-VĀDA 15, 57, 72, 159  
 ŚĪLA 45  
 ŚRĀVAKA 31  
 ŚRĀVAKA-YĀNA 31, 33  
 ŚUDDHA 275n  
 ŚUDDHA-ARTHA 251n, 273n  
 ŚUDDHA-KALPANĀ 251n  
 ŚŪNYA 8, 10, 18, 24f, 35ff, 41ff, 46,  
 57, 70ff, 73, 97, 148f, 150ff, 239n,  
 250n, 289n, 297n, 300n, 315n, 319n,  
 322n, 326n  
 ŚŪNYATĀ 8ff, 21ff, 36ff, 39ff, 46,  
 50, 52, 56f, 59, 70ff, 78f, 150f, 159,  
 161ff, 164n, 173, 176, 191n, 192n,  
 197n, 198n, 199n, 225n, 236n, 247n,  
 249n, 251n, 256n, 276n, 290n, 325  
 ŚŪNYATĀ-ĀLAMBANA 318n  
 ŚŪNYATĀ-DHARMA-NAIRĀTMYA  
 198n  
 ŚŪNYATĀ-JŅĀNA 318n  
 ŚŪNYATĀ-NIHSVABHĀVATĀ 68, 139  
 ŚŪNYATĀ-VĀDIN 220n, 300n  
 ŚŪNYA-VĀDA 1f, 3, 35, 47, 66, 68f, 77,  
 121n, 133, 137ff, 138n, 141n, 142f,  
 156n, 175  
 ŚŪNYAVID 294n  
 ŚADĀYATANA 243n  
 TAD-VIPARYAYA 212n  
 TANHĀ 26

TANTRA 3  
 TATHĀGATA 15, 55ff, 319n  
 TATHĀGATA-GARBHA 51, 72, 156  
 TATHĀGATA-ŚĀSANA-PRATIPAN-  
 NA 297n  
 TATHATĀ 25, 46, 48, 50, 55ff, 68, 71,  
 73, 78, 138, 140, 156, 161, 176, 256n,  
 276n, 288n, 294n, 320n  
 TATTVA 37, 39, 51, 70, 89, 148, 244n  
 TATTVA-ADHIGAMA 266n  
 TATTVADARŚIN 243n  
 TATTVATĀ 294n, 303n  
 TATTVAVID 270n  
 TATTVAVID-APEKŠAYĀ 270n  
 TĀRKIKA 221n  
 TĪRTHIKA 261n  
 TRŠNĀ 243n  
 UCCHEDA 215n  
 UCCHEDA-VĀDA 15, 72, 135, 159  
 UPALAKŠANA 320n  
 UPANIŠADE 107, 159, 317n  
 UPAPATTI 266n  
 UPAPATTI-DHYĀNA 111n  
 UPĀSĀMA 25ff, 301n  
 UPĀDĀNA 287n, 288n, 310n  
 UPĀDĀNA-BHŪTA 311n  
 UPĀDĀTR 262n  
 UPĀDĀYA 30, 309n, 310n, 311n, 315n  
 UPĀYA 25, 32, 54f  
 UPEYA 54  
 UTPATTI 217n  
 UTPATTI-NIHSVABHĀVATĀ 140  
 UTPĀDA 279n, 293n, 295n  
 VAHARASI 295n  
 VAIBHĀSIKA 29, 65ff, 71ff, 75, 99,  
 129ff, 135n, 136n, 154f, 156, 169,  
 299n, 303n, 306, 314  
 VAIŠEŠIKA 7, 164n, 168f i n, 169n,  
 205n, 218f, 229n, 230n, 248 i n, 249n,  
 261n, 292n, 293n, 310n, 311n  
 VAIYAVADĀNIKA 324n  
 VAIYAVADĀNIKA-DHARMA 325n  
 VAJRAYĀNA 3  
 VASTU 65ff, 70ff, 126, 131ff, 135n, 148f,  
 150n, 154, 299n  
 VASTU-DHARMA 313n  
 VĀK 156, 247n, 267n  
 VĀSANĀ 77, 171, 324n, 326n  
 VĀTSĪPUTRĪYA 76, 99, 117n, 135,  
 137n, 170, 299n, 312 i n, 319n  
 VEDANĀ 69, 147, 243n, 253n, 254n,  
 298n, 312n  
 VEDANĀ-SKANDHA 165n  
 VEDĀNTA 48f, 66, 75ff, 132, 144ff i n,  
 146n, 153n, 160f, 168i n, 169n, 170ff,  
 205n, 271n, 274n, 303n  
 VIBHAVA 313n  
 VICĀRA 265n  
 VIDYAMĀNA-SVABHĀVA 305n  
 VIJŅĀNA 13, 69, 114, 119, 138, 147,  
 204n, 217n, 233n, 243n, 245n, 253n,  
 254n, 259n, 271n, 281n, 298n, 299n,  
 312n, 317n, 318n  
 VIJŅĀNA-JANA-KRIYĀ 280n  
 VIJŅĀNA-JANIKA 280n  
 VIJŅĀNA-SKANDHA 138n, 317n  
 VIJŅĀNA-SVALAKŠANA 254n  
 VIJŅĀNA-VĀDA 1, 3, 13ff, 66, 76ff,  
 131n, 133, 138, 171

VIKALPA 30, 41, 71, 151, 246n, 247n, 258n, 326n	VYAVACCHEDA 267n
VIKALPAKA 273n	VYAVAHĀRA 39, 54, 295n
VIMALĀ 33	VYĀPĀRA 280n
VIMOKŠA 299n, 306n	VYĀVAHĀRIKA-SATYA 53
VIMUKTI-JŇĀNA-DARŚANA 239n	YATHĀ-BHŪTA 51
VINIŚCAYA 245n	YATHĀ-DRŠTA 276n
VIPĀKA-HETU 285n	YOGA 3, 62f, 64, 66, 75, 106, 108ff, 115ff, 120ff, 120n, 124ff, 125f i n, 131ff, 141f, 164n, 165ff, 198n, 243n, 327
VIPARYĀSA 219n, 266n	YOGA-PRATYAKŠA 63, 121, 198n, 199n, 247n
VIPAŚYANA 256n	YOGA-SAMĀDHI 327n
VIRĀGA 305n	YOGĀCĀRA 1, 3, 35, 47, 66, 68f, 77, 121n, 133, 137ff, 138n, 141n, 142f, 156n, 175, 203n, 225n, 299n, 301n, 304, 320n, 327n
VIŚEŚANA-VIŚEŚYA-BHĀVA 260n	YOGĀCĀRA-SAUTRĀNTIKA 65, 130ff, 136
VIŚIŠTA-SĀDHYA 210n	YOJANĀ 258n, 316n, 326n
VIŚAYA 271n	YUKTI-VIRUDDHA 280n
VIVARANA 208n	
VIVIDHA-ĀŚAYA 325n	
VIVIDHA-DHĀTU 325n	
VĪPSĀ 274n	
VĪRYA 45	
VYAKTA-UPADEŚA 1	
VYASTAVICĀRA 211n	



## KAZALO (VAŽNIJIH) IMENA

ANESAKI, M 111n, 135n, 146	BURNOUF, E 256n
ARISTOTEL 150n, 276n, 326n	BÜHLER, G 105n
ASANGA 10, 68, 77ff, 140f, 175ff	CANDRAKĪRTI 3ff, 13ff, 18, 23ff, 28ff, 37ff, 40, 42ff, 50, 52ff, 57, 72, 78, 134, 142n, 148n, 150n, 151, 153n, 154, 158f, 174n, 175ff, 189 i n, 205n, 214n, 225n, 233n, 234n, 251n, 261n, 262n, 263n, 264n, 265n, 267n, 268n, 276n, 280n, 295n, 319n, 320n, 327
AŚVAGHOŠA 78, 138f i n	DAHLMAN, J 108n
ĀRYADEVA 3f, 6ff, 11f, 13, 77ff, 138n, 155, 174, 176, 204, 270	DASGUPTA, S N 120n
ĀRYASANGA 68f, 138ff, 139n, 276n	DEUSSEN, P 146n, 160, 199n
BERGSON, H 124n	DHARMAKĪRTI 77, 142, 171, 223n, 274n, 275n, 299n, 320n
BHĀSKARA 252n	DHARMOTTARA 274n, 326n
BHĀVAVIVEKA (BHĀVYA) 12ff, 78, 80ff, 174n, 175ff, 190n, 195ff, 196n, 202ff, 205n, 210, 212ff, 217n, 221ff, 225n, 226ff, 229, 231, 245n	DIGNĀGA 68f, 77, 93, 131n, 138ff, 142 i n, 153n, 171, 175ff, 216n, 217n, 219n, 223, 228, 245n, 250n, 251n, 252n, 257n, 264n, 265n, 267n, 268n, 272n, 273n, 274n, 275n, 276n
BRADLEY, F H 73f, 161ff	EBERHARD, J A 273n
BRUNO, G 162	FADDEGON, B 167n, 168n
BUDDHA 1ff, 4ff, 7ff, 14ff, 23, 26ff, 31ff, 35ff, 44f, 46ff, 52ff, 59ff, 64f, 66f, 68, 71ff, 74, 76f, 81f, 87ff, 93, 97, 99ff, 100ff, 106ff, 110n, 116, 124ff, 127ff, 128n, 131ff, 135ff, 140, 142ff, 143n, 144n, 151ff, 152n, 158ff, 162, 170f, 177, 184ff, 187ff, 189, 191ff, 194, 198n, 200f, 221f, 228, 232ff, 233n, 248, 268ff, 271n, 277, 280, 294ff i n, 298n, 302, 310, 313f, 318ff, 319n, 320n, 323ff, 324n, 326n	FRANKE, O 150n
BUDDHAGHOSA 174	GARBE, R 245n
BUDDHAPĀLITA 12ff, 81ff, 86ff, 174n, 175ff, 195ff, 202f, 204ff, 205n, 206n, 209ff, 229ff, 230n	GAUDAPĀDA 73, 159

- HEGEL, G W F 73f, 161ff  
 HEILER, F 120n, 124n  
 HERAKLIT 161  
 HODGSON, B H 4
- JACOBI, H 73, 106n, 110n, 126n, 161  
 JAYANTA 164n
- KAMALAŚĪLA 275n  
 KANIŠKA 5f  
 KANT, I 124n, 127n, 215n, 264n, 265n,  
 273n, 323n  
 KEITH, B 64, 73, 110n, 129n, 139n,  
 144n, 160, 166n, 243n, 245n  
 KERN, H 137
- KIMURU, R 2  
 KIRFEL, H 116n  
 KUMĀRAJĪVA 5ff, 11  
 KUMĀRALĀBHA 131  
 KUMĀRILA 69, 145  
 KUZANSKI, N 162
- MĀDHVACĀRYA 233n  
 MAHĀBHADANTA 131  
 MAITREYA-ASANGA 123n  
 MAITREYANĀTHA 10  
 MAJUMDAR, R C 5  
 MASSON-OURSEL, P 106n  
 MASUDA, J 320n
- NĀGĀRJUNA 3ff, 11ff, 28ff, 31ff,  
 37ff, 41ff, 49ff, 57ff, 72ff, 77ff, 81,  
 85, 88f, 90, 94ff, 98, 138, 142n, 144n,  
 145n, 148n, 152, 155ff, 173ff, 189ff,
- 197, 200, 204, 212ff, 213n, 214n, 216,  
 220ff, 234ff, 249n, 251, 255, 263,  
 276n, 277n, 280n, 281, 283ff, 287,  
 289ff, 297, 299n, 302, 304n, 306n,  
 311n
- OLDENBERG, H 126n, 128n
- PARMENID 73, 161f, 249n, 276n  
 PATAÑJALI 109, 110n, 121, 165, 192n  
 PĀNINI 192n, 252n, 253n
- RHYS-DAVID, C 122n  
 ROSENBERG, O 112n, 120n, 121n,  
 134n, 143 i n, 232n, 243n, 277n  
 RUSSELL, B 124n, 157n, 161n
- SANGHARAKŠITA 59  
 SCHOPENHAUER, A 160  
 SENART, E 108n, 110n  
 SOGANA, Y 146  
 SPINOZA, B 74, 148n, 162f, 199, 326n  
 STHIRAMATI 141n, 175ff  
 SUZUKI, D T 28, 30, 32, 46, 48, 128n,  
 146, 191n, 192n
- ŚAMKARA 69, 73, 128f, 145f, 146n,  
 159f, 199n, 320n  
 ŚĀNTIDEVA 13ff  
 ŚĀSTRI, Ś 4  
 ŚRĪHARŠA 146n, 169n, 267n  
 ŚRĪLABHA 79, 111n, 120, 131, 193,  
 194n, 195, 196n
- ŠČERBATSKI, F 4, 19, 88n
- TAKAKUSU, J 111n

- UDAYANA 271
- VAIDYA, P L 4
- VALÉE-POUSSIN, L 4f, 64ff, 105, 110n,  
 117n, 119n, 120n, 123n, 126n, 127,  
 129 i n, 131 i n, 134n, 135n, 150n, 163n,  
 176, 232n, 233n, 292n, 326n
- VASUBANDHU 68, 77ff, 113n, 127,  
 128n, 131 i n, 139n, 140, 175ff, 275n,  
 312n
- VASUMITRU 67, 131
- VĀCASPATI MIŚRA 69, 145f i n, 146n,  
 164n, 199n, 245n, 252n, 326n
- VĀTSYĀYANA 74, 163, 164n, 166
- VINĪTADEVA 320n
- WALLESER, M 73, 160
- WASSILIEFF, W P 176n
- WOODS, J H 111n
- ZENON elejski 73f, 161f, 249n