

RADA IVEKOVIĆ

PROBLEM SOPSTVA  
I APSOLUTA U RANOM  
BUDDHIZMU

## BIBLIOTEKA LOGOS

Uredništvo:

dr Aleksa Buha, dr Muhamed Filipović, dr Vladimir Premec, dr Kasim Prohić, dr Vojin Simeunović, dr Vanja Sutlić i dr Abdulah Šarčević

Odgovorni urednik:  
dr Kasim Prohić

Ovaj je rad pisan za potrebe Instituta za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu godine 1973, i ovdje se objavljuje uz njegovu suglasnost. Prvobitni naslov rada, čiji je raspored bio drugačiji, bio je *Problem sopstva i apsoluta u ranom budizmu*.

R. I.

## PREDGOVOR AUTORA

Ovaj je rad pisan pred nekoliko godina, kada sam bila na početku puta. Bilo bi nemoguće pokušati sada nešto popraviti u njemu, a ne napisati novu studiju. On je skroman i nema osobitih pretenzija.

Najveći dio inspiracije i ohrabrenja za ovakav poduhvat dugujem svom učitelju Č. Veljačiću, pod čijim je utjecajem pisan. To priznajem ne sa nelagodnošću, već sa zahvalnošću, a pretpostavljam da bi danas bilo drugačije. Mnogo mi se nejasnoća razbistrilo u dugim razgovorima s njim tokom 1971—72. godine. Tek sam tada stekla istinski interes za svoj predmet i spoznala važnost izgrađivanja vlastitih kriterija.

Rim, avgusta 1977.

*R. I.*

## UVODNA NAPOMENA

Ovdje donosimo prijevode *pālijskih* buddhističkih tekstova koji se čine najilustrativnijim za pojedine probleme koji su obrađeni u dodatnoj studiji. U bilješkama uz tekst uvijek je navedeno koji se prijevod donosi kao primjer.

Tekstovi su u ovom našem tematskom izboru filozofski jer je takva i priroda posla kojim se ovdje bavimo. Njihov je izbor diktiran potrebama ilustracije tematike koju obrađujemo, a ne mogućnostima koje *pālijska* literatura, osim toga, pruža. Buddhistička *pālijska* literatura je i obimna i raznovisna, te, pored filozofskih i ostalih stručnih tekstova, u njoj ima mnogo i takvih koje svrstavamo u 'lijepu književnost' bez drugih pretenzija.

Prijevod koji nudimo mahom su iz drevnog buddhističkog udžbenika *Milindapañho*, Pitanja kralja Milinde i iz *Suttapiṭake*, Košare poučnih izlaganja, koja čini srednju članicu, srednju 'košaru', buddhističkog *pālijskog* kanona *Tipiṭakam*, Tri košare. U prvome nas poučava mudrac Nāgasena, sugovornik kralja Milinde, a u drugome sâm Buddha ili netko od njegovih bližih učenika. U *pālijskom* je kanonu zabilježena najranija buddhistička filozofija (iako je on vremenski slojevit i ima dosta i kasnije građe), dok još razni pravci unutar nje nisu stigli da se razviju u potpuno raznorodne škole. *Milindapañho* je udžbenik takve rane buddhističke filozofije; i pored novijih primjesa, njegovo je jezgro veoma staro (sâm početak nove ere).

Poslužila su nam ova izdanja *pālijskih* tekstova:

Za Pitanja kralja Milinde — *The Milindapañho*, PTS, London 1962, kritičko izdanje V. Trencknera.

Za kanonske tekstove *Nālandā-devanāgarī-pāli-granthamālaya-suttapiṭaka* (*Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series*), ed. by Bhik-

khu J. Kashyap, Pāli Publication Board, Bihar Government (India), 1956—1961.

Za Put pročišćenja: *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, ed. by Henry Clarke Warren, Cambridge, Massachusetts, HUP, 1950 (Harvard Oriental Series 41).

*Rada Iveković*

IZBOR IZVORNIH TEKSTOVA

Upita kralj: — Stvaraju li se odrednice (*saṅkhārā*)?

— Da, veliki kralju, stvaraju se.

— A koje su one, gospodine?

— Gdje ima oka i oblika, veliki kralju, ima i vidne svijesti, gdje ima vidne svijesti — nastaje vidni kontakt; gdje je vidni kontakt — tu je osjet; gdje je osjet — tu je i žeđ; gdje ima žeđi — ima i privrženosti; kada ima privrženosti — ima i nastajanja; gdje je nastajanje — tu je i rođenje, a gdje je rođenje — tu nastaju starost i smrt, tuga, jadikovanje, bol, žalost i očaj — takvo je porijeklo sve ove patnje. Ali tamo, kralju, gdje nema oka ni oblika — nema ni vidne svijesti; a gdje nema vidne svijesti — ne nastaje vidni kontakt; gdje nije vidnoga kontakta — nema osjeta; gdje nema osjeta — nema ni žeđi; bez žeđi nema privrženosti, bez privrženosti nema nastajanja, a bez nastajanja nema rođenja, bez rođenja nema starosti ni smrti, nema tuge, jadikovanja, boli, žalosti ni očaja — takav je prestanak sve one patnje.

— Dobar si, gospodine Nāgasena!

(*Milindapañho*, str. 52)

Ovdje je neznanje nepoznavanje boli i ostalog; u požudnoj je egzistenciji neznanje uzrok odrednica-u-požudnoj-egzistenciji. U materijalnoj egzistenciji zbog neznanja nastaju odrednice-u-materijalnoj-egzistenciji. U bezobličnoj egzistenciji (u nematerijalnom stanju) neznanje je uzrok odrednica-u-bezobličnoj-egzistenciji.

U požudnoj su egzistenciji odrednice (*saṅkhārā*) uzroci svijesti-o-ponovnom-sklapanju<sup>1</sup> u njoj. Tako je i u drugim egzistencijama.

U požudnoj je egzistenciji svijest-o-ponovnom-sklapanju uzrok imena-i-lika<sup>2</sup> u njoj. Tako je i u materijalnoj egzistenciji. A u bezobličnoj je egzistenciji ona samo uzrok imena.<sup>3</sup>

U požudnoj su egzistenciji ime-i-lik uzrok šestostrukoj osjetilnoj osnovi u toj egzistenciji. U materijalnoj egzistenciji oni su uzrok trima osnovama<sup>4</sup> u njoj. U bezobličnoj egzistenciji zbog imena nastaje jedna osnova<sup>5</sup> u toj egzistenciji.

U požudnoj je egzistenciji šest dodira uzrok za šest osjeta u njoj. U materijalnoj su egzistenciji tri dodira isto tako uzrok triju osjeta, a u bezobličnoj je egzistenciji jedan, isto tako, uzrok jednom osjetu u njoj.

U požudnoj je egzistenciji šest osjetila uzrok za šest skupina žedi u toj egzistenciji. U materijalnoj su egzistenciji tri osjeta isto tako uzrok trima, a u bezobličnoj je egzistenciji jedan osjet uzrok jednoj skupini žedi u toj egzistenciji. U svakoj je pojedinoj egzistenciji takva i takva žed uzrok takvog i takvog prnianjanja. Prnianjanje i ostalo (jeste uzrok) nastajanja i ostalog.

Kako? Ovdje netko pomisli kako će u požudi uživati i loše se ponaša tijelom zbog privrženosti požudi, loše se vlada i riječju, a loše se ponaša i mišlju, i ponovno se rađa u neimaštini putem ispunjenja svog lošeg ponašanja. Ovdje je njegova *kamma* uzrok ponovnom nastajanju, *kamma*-egzistencija, a egzistencije ponovnog nastajanja, *khandhe*<sup>6</sup>, ponovno su nastale zbog *kamme*; nastajanje *khandhā* je rođenje; sazrijevanje je starenje; propadanje je smrt.

<sup>1</sup> *paṭisandhi*, (ponovno) utjelovljenje, ponovno sklapanje dijelova — tj. dijelova što sačinjavaju trenutni identitet ličnosti (*khandhā*).

<sup>2</sup> *nāma-rūpam*, ime i lik, izgled i tvar: pojava.

<sup>3</sup> U bezobličnoj, tj. nematerijalnoj egzistenciji nema lika (tvori). Ostaje samo ime ili nematerijalna pojava.

<sup>4</sup> Tj. trima, opet osjetilnim, osnovama, odnosno osjetilnim organima. Ovdje čulo vida, čulo sluha i čulo racionalnog zahvaćanja *mano*.

<sup>5</sup> Kako u nematerijalnoj egzistenciji osjetila čiji su predmeti materijalni, fizički efekti, nisu više potrebna, ostaje samo nematerijalno, mentalno osjetilo *mano* (*manas*).

<sup>6</sup> *Khandhā*, grupe psihofizičkih elemenata što svojim trenutačnim sklopom čine relativni identitet koji traje dok je njih pet *khandhā* na okupu: *rūpam*, materijalni elementi, *vedanā*, šest osjeta, *saññā*, zamjedbe, pojmovi, na šest osjetilnih područja, *saṅkhārā*, odrednice svijesti, volja, na tih šest

Drugi pomisli kako će iskusiti nebesku sreću i tako se ovdje dobro ponaša, te se ispunjenjem dobrog vladanja ponovo rađa u blaženstvu. Ovdje je njegova *kamma*, kao uzrok ponovnog nastajanja, *kamma*-egzistencija — na isti način.

Drugi, pak, vjeruje kako će uživati u zadovoljstvima svijeta Brahme i zbog prnianjanja za požudu razvija dobrohotnost, nezainteresirano suosjećanje, zadovoljnu umjerenost i ravnodušnost, te se ispunjenjem djelovanja<sup>7</sup> pojavljuje u Brahminu svijetu. Ovdje je njegova *kamma*, isto tako, uzrok pojavljivanja, *kamma*-egzistencija.

A jedan drugi pomišlja kako će uživati u sreći bezoblične egzistencije i baš ovdje razvija dostignuće početka područja beskonačnog prostora, a ispunjenjem tog djelovanja tu i tu se pojavljuje. Tu je njegova *kamma*, kao uzrok pojavljivanja, egzistencija *kamme*; sazrijevanje je starenje, a propadanje smrt. Isto tako je s objašnjenjem korijena ostalih prnianjanja.

Ovdje su neznanje i odrednice jedna cjelina, svijest, ime-i-lik, šestostruka osjetilna osnova, dodir i osjet su druga, žed, prnianjanje (privrženost) i nastajanje treća, a rođenje, starost-i-smrt četvrta. Ovdje je prva cjelina prošlo vrijeme, dvije su srednje cjeline sadašnjost, a rođenje i starost-i-smrt su buduće vrijeme. . .

Sa neznanjem i odrednicama tu su i žed, privrženost i nastajanje, i ovih pet elemenata čini krug prošle *kamme*. Onih pet što počinju sa sviješću krug su posljedica (*vipāko*) u sadašnjosti. Sa žedu, privrženost i nastajanjem javljaju se opet neznanje i odrednice, i tih pet elemenata čine krug *kamme* sada. Navođenjem rođenja, starosti-i-smrti opisani su svijest itd., i tih pet elemenata čini krug posljedica u budućnosti. To je dvadeset vidova. A ovdje ima jedna veza između osjeta i žedi, i jedna također između nastajanja (začeca) i rođenja.

(*Vissuddhimaggo*, VII, 9 i d. [str. 163 i d.]

područja, *viññāna*, šestostruka svijest. U ovom je sklopu, dakle, jedan materijalni a četiri psiho-mentalna elementa. Među šest osjetila spada i ono mentalno.

<sup>7</sup> *Bhāvanā*, razvijanje, vježbanje; zadubljenje, kontemplacija. Radi se, ovdje, o koncentraciji misli na određeno područje i djelovanju u skladu s tim.

Ovako sam čuo: Jednom je Uzvišeni boravio u Vesāliju u Velikoj šumi, u prostranoj dvorani šiljate zgrade. Tada ga je posjetio Mahāli, iz roda Licchavijevaca, pozdravio ga i sjeo po strani pa mu se obratio:

— Stari Kassapa, gospodine, ovako reče: 'Nema razloga, nema uzroka nečistoći stvorova; oni su ukaljani bez razloga i osnova. Nema razloga ni uzroka ni pročišćenju stvorova, oni su pročišćeni bez razloga i osnove.' A sada, redovnici, što kaže Uzvišeni?

— Postoji, Mahāli, i razlog i uzrok i nečistoći i očišćenju stvorova. Bića bivaju ukaljana ili pročišćena s uzrokom i razlogom.

— A koji je, gospodine, razlog i koja je osnova nečistoći bića? Kako to bića uzročno i razložno postaju nečista?

— Kad bi oblik, Mahāli, bio *samo* bol, opterećen patnjom, zaposjednut njome a lišen užitka, stvorovi takvim oblikom ne bi bili zadovoljni. Ali zato što on zna biti sreća, Mahāli, zaodjenut radošću i opsjednut užitkom, a zatvoren za bol, zato su bića oblikom zadovoljna, sputana radošću, a sponama se prljaju. To je razlog i osnova, Mahāli, nečistoći bića. Tako se ona uzročno i razložno kaljaju.

— A kad bi osjet, Mahāli, bio samo nesreća, pritisnut patnjom, zaposjednut njome i slobodan od užitaka, bića osjetom ne bi bila zadovoljna. Ali zato što on zna biti sreća, Mahāli, zaodjenut veseljem i opsjednut užitkom, a zatvoren za nesreću, zato se bića osjetu raduju, pa su vezana za radost, a vezanošću se kaljaju. Eto to je razlog i osnova, Mahāli, nečistoći bića. Tako se ona uzročno i razložno prljaju.

— Kad bi zamjedba (*saññā*), Mahāli, bila samo patnja, pritisnuta nesrećom itd. . . . Kad bi odrednice svijesti i volje (*sankhārā*), Mahāli, bile tek nesreća, pritisnute patnjom, zaposjednute bolom i lišene užitaka, bića njima ne bi bila zadovoljna. Ali zato što one znaju biti i sreća, Mahāli, zaodjenute veseljem i zaposjednute užitkom, lišene nesreće, zato se stvorovi odrednicama raduju, te su radošću vezani, a vezanošću se prljaju. Eto to je razlog i uzrok, Mahāli, nečistoći bića. Tako ona uzročno i razložno bivaju nečista.

— Kad bi svijest, Mahāli, bila samo bol, opterećena patnjom, zaposjednuta njome i lišena užitka, stvorovi takvom sviješću ne bi bili zadovoljni. Ali zato što ona zna biti sreća, Mahāli, zaodjenuta radošću i opsjednuta užitkom, a zatvorena prema bolu, zato su bića sviješću zadovoljna, zadovoljstvom sputana, a sponama ukaljana. To je razlog, to je osnova, Mahāli, nečistoći bića. Tako se ona uzročno i razložno kaljaju.

— A koji je, gospodine, uzrok, i koji je razlog pročišćenju bića? Kako se ona uzročno i razložno otrešaju nečistoća?

— Kad bi oblik, Mahāli, bio *sāma* sreća, povezan srećom, njome zaodjenut i lišen nesreće, bića se ne bi od njega odvrtila. Ali kako je oblik, Mahāli, i nesreća i zaodjenut patnjom, zaposjednut bolom a lišen sreće, bića se ipak od njega odvrćaju, u odvrćanju se oslobađaju, a oslobođena se pročišćuju. To je, Mahāli, razlog, to je osnova pročišćenju bića. Tako ona uzročno i razložno bivaju pročišćena.

— A kad bi, Mahāli, osjet bio samo sreća itd. . . . Kad bi, Mahāli, zamjedba (*saññā*) bila sama sreća itd. . . . Kad bi, Mahāli, odrednice bile sama sreća itd. . . . Kad bi, Mahāli, svijest bila sama sreća, povezana srećom, njome zaodjenuta i lišena boli, bića se od nje ne bi odvrtila. Ali kako, Mahāli, svijest zna biti bolna, pritisnuta patnjom, zaodjenuta nesrećom i lišena sreće, bića se od svijesti odvrćaju, u odvrćanju se oslobađaju, oslobođena se pročišćuju. To je, Mahāli, razlog, to je osnova pročišćenju bića. Tako ona uzročno i razložno bivaju pročišćena.

(*Mahālisuttam*, S. N. XXII, 60)

Upita kralj: — Onaj koji se rađa, gospodine Nāgasena, da li je to baš taj isti ili neki drugi?

— Ni drugi ni isti — odgovori Nāgasena.

— Opiši mi to primjerom.

— Što misliš, kralju? Nekoć si bio malo djetesce, beba, ležao si na leđima. Da li si ti, sad kad si odrastao, baš isto što i ono?



— Ne, gospodine. Jedno je ono dijete, a drugo sam ja, koji sam sada velik.

— Ali ako je tako, onda nemaš majke ni oca, ni učitelja, niti možeš biti marljiv, krepostan i pametan. Da li je mati zametka koji je na različitim stupnjevima razvoja svaki put druga? Da li je mati odraslog različita od majke djeteta? Da li je jedan onaj koji uči a drugi onaj tko je naučio? Da li jedan čini zlodjelo, a drugome za kaznu odsijecaju nogu ili ruku?

— Doista ne, gospodine, ali kako bi ti rekao kada bi te pitali?

— Rekao bih, *mahārādo*, da sam kao djetesce bio isti ovakav kakav sam i sada kao odrastao čovjek. Jer, sve je to sakupljeno u jednome tijelu.

— Opiši mi.

— Kad bi netko, *mahārādo*, upalio svjetiljku, bi li ona gorjela cijele noći?

— Bi, gospodine.

— A da li bi isti plamen tinjao i u prvoj i u drugoj i u posljednjoj trećini noći?

— To ne, gospodine.

— Pa zar su onda, veliki kralju, različiti plamičci koji gore u različitim dijelovima noći?

— Ne, gospodine, nego pomoću njih luč gori cijele noći.

— Isto je tako, *mahārādo*, s pojedinačnim trajanjem. Jedan se rađa a drugi nestaje i gotovo u isti čas ponovo se sastavlja, i zato, niti isti niti različit, čovjek putuje prema konačnoj svijesti.

(*Milindapañho*, str. 40)

## 5

Jednom je u Sāvattihiju stanovao Uzvišeni:

— Objasnit ću vam, redovnici, uzročno nastajanje i ono što tako nastaje. Vi poslušajte i obratite pažnju . . . Na osnovu rođenja pojavljuju se starost-i-smrt. I bez obzira pojavljuju li se *tathāgate* ili se ne pojavljuju, ova je međusobna ovisnost pojedinačnosti postojana, ovaj red pojavnosti i uzročnosti su postojani. To *tathāgato* potpuno razumije i uviđa, a zatim to poučava,

predaje, tumači, objašnjava, razotkriva, analizira i čini shvatljivim. I kaže: — Pogledajte . . . Na osnovu rođenja nastaju starost-i-smrt. Na osnovu nastajanja, pojavljuje se rođenje. I bez obzira da li se *tāthāgate* pojavljuju ili ne. . . I on kaže: . . . Na osnovu zablude se pojavljuju odrednice volje (*saṅkhārā*). Bez obzira da li se *tathāgate* pojavljuju ili ne. . . I tako je, redovnici, ono što je ovdje tako i onako kako jest (tj. realno, primj. R. I.), a ne drugačije ili nešto drugo — i to se zove, redovnici, uzročnim nastajanjem.

— Ali što je to što uzročno nastaje? Starost-i-smrt su nepostojani, uvjetovani, uzročno nastali, podložni propadanju, umiranju, predmet odvrtačanja i prestanka. Rođenje . . . nastajanje . . . privrženost . . . neznanje je, redovnici, nepostojano uvjetovano, uzročno nastalo, podložno propadanju, umiranju, predmet odvrtačanja i prestanka. To se naziva, redovnici, onim što je uzročno nastalo.

— I kada je plemeniti učenik potpuno sagledao ovo uzročno nastajanje i ono što tako nastaje — onako kakvi su u stvarnosti i s potpunim razumijevanjem, on neće misliti o prošlosti: 'Da li sam postojao u prošlosti ili nisam, što sam bio i što sam nakon toga postao u prošlosti?' A ne misli ni o budućnosti: 'Hoću li ili neću postojati u budućnosti, što ću biti u budućnosti, kakav ću biti i, pošto sam nešto bio — što ću nastati u budućnosti?' A ne misli tako ni o sadašnjosti i ne muči ga sumnja: 'Da li jesam ili nisam, što sam, kakav sam, odakle je došlo ovo biće i kuda ide?'

— A što je tome razlog? To je zato, redovnici, što je plemeniti učenik sagledao ovo uzročno nastajanje i ono što uzročno nastaje onako kako jest i s potpunim spoznavanjem.

(*Paccayasuttam*, S. N. XII, 20)

## 6

Kada, redovnici, na vrhu planine kiša pada velikim kapima, tada voda ispunjava planinske procjepe, pećine i jame cureći niz padinu. Kada su procjepi, pećine i jame napunjeni, napune se prvo manja jezera, a zatim velika. Kad su i velika jezera puna

napune se prvo manji brzaci, pa onda veće rijeke, a kad su one prepune, napune se mora.

Isto tako, redovnici, na osnovu *zablude* nastaju *odrednice*, na osnovu odrednica *svijest*, na osnovu svijesti *ime-i-lik*, na osnovu imena-i-lika *šestostruka osjetilna osnova*, na osnovu šestostruke osjetilne osnove *dodir*, na osnovu dodira *osjet*, na osnovu osjeta *žed*, na osnovu žeđi *grabljenje*, na osnovu grabljenja *nastajanje*, na osnovu nastajanja *rođenje*, na osnovu rođenja *neugoda*, na osnovu neugode *povjerenje*, na osnovu povjerenja *radost*, na osnovu radosti *zadovoljstvo*, na osnovu zadovoljstva *smirenost*, na osnovu smirenosti *ugoda*, na osnovu ugone *zadubljenje*, na osnovu zadubljenja — *zbiljsko-znanje-i-uviđanje*, na osnovu zbiljskog znanja i uviđanja *odvraćanje*, na osnovu odvrćanja *obestrašćenje*, na osnovu obestrašćenja *oslobođenje*, na osnovu oslobođenja *znanje-o-iscrpljenju (khaya-nāṇam)*.

(*Upanisāsuttam*, S. N. XII, 23)

## 7

a.

— Kada te netko pita na osnovu čega nastaje pojava (*ime-i-lik*), treba da mu odgovoriš da pojava nastaje na osnovu svijesti.

.....

— Kaže se da je svijest uzrok pojavi. A to, Ānanda, valja razumjeti ovako: kada se svijest, Ānanda, ne bi pojavila u majčinoj utrobi, da li bi *ime-i-lik* u njoj ipak nastali?

— Ne bi, gospodine.

.....

— Prema tome, Ānanda, razlog, izvor, porijeklo, uzrok pojavi jeste u svijesti.

— Ali također se kaže da svijest nastaje na osnovu pojave . . . Prema tome, Ānanda, razlog, izvor, porijeklo, i uzrok svijesti je u pojavi. I samo utoliko (ukoliko ima i pojave i svijesti, R. I.), Ānanda, može biti rođenja, razvijanja, umiranja, odumiranja i ponovnog pojavljivanja. Samo utoliko može biti razgovora, objašnjenja, opisa, područja spoznaje, samo utoliko se okreće

krug otkrivajući pojavnost — ukoliko postoje *ime-i-lik* i svijest, jedno na osnovu drugoga.

(*Mahānidānasuttantam*, D. N. 15)

b.

— Jednom je davno, Kevaṭṭa, baš u ovoj zajednici redovnika jednom njenom članu palo na um: — A kako ova četiri velika elementa prestaju bez ostatka — zemlja, voda, vatra i zrak?

(U potrazi za istinom *bhikkhu* se obratio redom svim božanstvima koja su ga uvijek slala dalje ne zadovoljivši njegovu radoznalost. Konačno je došao do Velikog Brahme i postavio mu isto pitanje.)

— A tada je, Kevaṭṭa, Mahābrahmā redovnika uhvatio za ruku, poveo ga u stranu i rekao mu: — Ovi bogovi iz moje pratnje, redovniče, misle da nema ničeg što bi meni, Brahmi, bilo nepoznato, nesagledivo, nepronađeno, nejasno. Zato se pred njima nisam izjašnjavao. Ni ja, naime, redovniče, ne znam gdje prestaju bez ostatka ta četiri velika elementa — zemlja, voda, vatra i zrak. Loše si učinio i pogriješio si što si mimoišao Uzvišenoga i daleko od njega pošao tragati za razjašnjenjem tog pitanja. Vрати se nje-mu, redovniče, i pitaj ga, a kako ti on bude objasnio tako i vjeruj.

(Kad je sa svojim pitanjem stigao do Uzvišenoga, do Buddhе, ovaj mu reče:)

— Ne treba to pitanje, redovniče, tako postaviti. Valja ovako pitati:

Kako voda, zemlja, vatra i zrak *ostaju bez osnove?*

Kako dugo, kratko, tanano, grubo, lijepo i ružno,

Kako *ime-i-lik* i sve ostalo, biva uništeno?

A odgovor će biti:

Tamo gdje je svijest bez obilježja, beskrajna, gdje posvuda sja,

Tamo dugo, kratko, tanano, grubo, lijepo i ružno,

Tamo *ime-i-lik* i sve ostalo biva uništeno.

Oni propadaju s prestankom svijesti.

(*Kevaṭṭasuttam*, D. N. 11)

U to je vrijeme neki redovnik, zvan Yamaka, imao ovakvo pogrešno gledište: — Ja ovako razumijem učenje Uzvišenoga: kada je *bhikkhu* odstranio sve zapreke (*āsavā*), on je uništen i umire kada tijelo propadne, a poslije smrti njega više nema.

(Ali Sāriputta pokušava da urazumi Yamaku:)

— A što misliš, brate Yamaka, da li *tathāgatu* sagledavaš kao oblik?

— Ne, gospodine.

— Da li *tathāgatu* smatraš osjetom?

— Ne, gospodine.

— Da li ga smatraš zamjedbom, odrednicama volje, svijesću?

— Ne, gospodine.

— Pa da li onda smatraš da je *tathāgato* u obliku?

— Ne, gospodine.

— Da li smatraš da je *tathāgato* različit od oblika?

— Ne, gospodine.

— Ili smatraš da je u osjetu ili različit od osjeta . . . u zamjedbi . . . odrednicama . . . svijesti?

— Ne, gospodine.

. . . . .

— Pa onda, brate Yamaka, kako se ne može pouzdano utvrditi da *tathāgato* postoji u ovom životu, da li je ispravno objašnjavati, kao što ti to činiš: — Ja ovako razumijem učenje Uzvišenoga: kada je *bhikkhu* odstranio sve zapreke (*āsavā*), on je uništen i umire kad tijelo propadne, a poslije smrti ga više nema?

— Nije, gospodine Sāriputta.

. . . . .

— Isto tako, prijatelju, nepoučen, običan čovjek koji ne prepoznaje plemenite, koji ne uviđa plemenitu nauku i nije joj vičan, a koji se snalazi među ljudima, uviđa ljudske stvari i njima je vičan — on tijelo smatra sopstvom, smatra da sopstvo ima tijelo ili da je tijelo u sopstvu, ili da je sopstvo u tijelu; tako gleda na osjet . . . na zamjedbu . . . na odrednice . . . na svijest. On ne uviđa nepostojnost ovog nepostojanog oblika, ovog osjeta . . . ove zamjedbe . . . odrednica . . . svijesti. Ne uviđa da su oni neugodni, bezlični (*anāttā*, bez sopstva), da su sastavljeni (*saṅkha-*

*tā*). On se drži oblika, grabi ga, i uvjeren je da je to njegovo sopstvo. Tako misli i o osjetu, zamjedbi, odrednicama, svijesti, i o pet elemenata privrženosti egzistenciji . . .

(*Yumakasuttam*, S. N. XXII, 85)

a.

Za vrijeme boravka u Sāvattthiju poštovani Rādha priđe Uzvišenome, pozdravi ga i sjedne postrance. A zatim mu se obrati:

— 'Smrt, smrt', tako se govori, gospodine. Ali ukoliko postoji smrt?

— Kad ima oblika, Rādha, ima i smrti i umiranja i onoga koji umire. Zato, Rādha, smatraj oblik smrću, umiranjem, samrtnikom, gledaj na nj kao na bolest, prljavštinu, strijelu, kao na tugu i izvor tuge. Oni koji tako vide dobro vide. Kad je osjeta, Rādha. . . . Kad je zamjedbe. . . . kad je odrednica. . . . Kad ima svijesti, ima i smrti, ili umiranja ili samrtnika. Zato ti, Rādha, gledaj ovamo na osjet kao na smrt, umiranje, samrtnika, smatraj ga bolešću, prljavštinom, trnom, žalošću, izvorom tuge. Oni koji tako uviđaju ispravno misle.

— A čemu, gospodine, takvo ispravno gledanje?

— Radi odvratanja.

— Čemu odvratanje?

— Radi obestrašćenja.

— A koja je svrha obestrašćenja?

— Svrha mu je oslobođenje.

— A čemu oslobođenje?

— Oslobođenje je radi *nibbāne*.

— A čemu *nibbānam*?

— Ovo je pitanje, Rādha, pretjerano, ne može mu se kraj sagledati. Redovnički život, Rādha, uvire u *nibbānu*, *nibbānam* mu je cilj i svrha.

(*Mārasuttam*, S. N. XXIII, 1)

b.

Kralj upita: — Gospodine Nāgasena, da li je prestanak (*nirodho*) *nibbānam*?

— Jeste, *mahārādo*.

— A kako je to prestanak *nibbānam*?

— Sve se neznalice i obični ljudi, *mahārādo*, raduju i vesele unutarnjim i vanjskim osjetima i njihovim predmetima i za njih su vezani, a time ih odnosi struja te nisu oslobođeni rođenja, starosti-i-smrti, tuge, jadikovanja, nezadovoljstva, žalosti i patnje, i tvrdim da se nisu riješili neugode. Ali poslušani plemeniti učenik tome se ne veseli i nije za to vezan, pa njegova žudnja iščezava, a s prestankom žudnje prestaje privrženost, s prestankom privrženosti prestaje nastajanje, s prestankom nastajanja nestaje rođenja, a kad je iščezlo rođenje, prestaju starost-i-smrt, tuga, jadikovanje, nezadovoljstvo, žalost i patnja — tako prestaje sva ta gomila neugodnosti. U tom je smislu, veliki kralju, prestanak *nibbānam*.

(*Milindapañho*, str. 68—69)

10

Koja pitanja valja odbaciti? Ova: da li je svijet vječan, da li nije vječan, da li je konačan, da li je beskonačan, da li je i konačan i beskonačan, da nije ni konačan ni beskonačan? Da li su duša (*divo*) i tijelo isto, da li su različiti? Postoji li *tathāgato* nakon smrti, ne postoji li *tathāgato* nakon smrti, da li i postoji i ne postoji ili pak niti postoji nit' ne postoji? Takva pitanja treba odbaciti. Na takvo pitanje, koje valja odbaciti, Uzvišeni nije dao odgovora redovniku Māluṅkyinom sinu. A zašto ne treba odgovoriti na takvo pitanje? Zato što nema uzroka ni razloga da se ono objasni. A blažene Buddhe ne govore i ne glasaју se bez uzroka i razloga.

(*Milindapañho*, str. 145)

11

Postoje, redovnici, *samaṇe* i *brāhmaṇi* koji govore o vječnosti (*sassata-vādo*). Oni sa četiri razloga tumače da su sopstvo i svijet vječni. Od čega polaze i kako ovi prijatelji *samaṇe* i *brāhmaṇi* sa četiri razloga tvrde da su sopstvo i svijet vječni?

Ovdje, redovnici, neki *samaṇo* ili *brāhmaṇ* putem gorljivosti, napora, uvježbanosti, izdržljivosti i ispravne pažnje postiže sabranost uma, i kad mu je misao tako sređena, pročišćena, neokaljana, besprijekorna i bez strasti, on se prisjeća mnogih ranijih (u prijašnjim egzistencijama, R. I.) bavljenja i nastambi, ovako: . . . U bezbrojnim su prijašnjim životima na takvim i takvim mjestima ime, porijeklo, kasta, način ishrane, ugodni i neugodni doživljaji, starenje, bili takvi i takvi; to bi odatle nestalo, a ja bih se potom pojavio na takvom i takvom mjestu. Ovdje su pak ime, porijeklo, kasta, način ishrane, ugodni i neugodni doživljaji, starenje, bili takvi i takvi, i kad su odatle nestali, na drugom su se mjestu pojavili. Tako se redovnik prisjeća mnogih ranijih bavljenja i nastambi sa djelovanjem i prilikama . . .

. . . . .

Ima, redovnici, takvih *samaṇa* i *brāhmaṇa* koji govore o uništenju (*uccheda-vāda*), koji tumače sa sedam razloga uništenje bića, satiranje i prestanak. Od čega polaze i kako to ovi *samaṇe* i *brāhmaṇi*, naši prijatelji, sa sedam razloga objašnjavaju uništenje, satiranje i prestanak bića?

Ovdje, redovnici, neki *samaṇo* ili *brāhmaṇ* kaže: — Zato što je, prijatelju, ovo sopstvo tjelesno, sačinjeno od četiri velika elementa, začeto od majke i oca, ono biva satrto i dokrajčeno kada tijelo propadne, nema ga više poslije smrti. Utoliko je, prijatelju, to sopstvo potpuno sasječeno. Tako neki tumače sa sedam razloga uništenje, satiranje i prestanak bića.

. . . . .

Oni *samaṇe* i *brāhmaṇi*, redovnici koji spekuliraju o početku vremenskog razdoblja, o njegovom kraju, ili i o njegovom početku i o njegovom kraju, i koji izražavaju različita bavljenja i hereze s obzirom na početak i kraj, svi su oni sa šezdeset i dva razloga unutar mreže (pogrešnih stavova, R. I.) i, vezani, trude se da izađu. Upetljani su u mrežu i bore se da se izbave.

(*Brahmadālasuttaṃ*, D. N. 1)

Ovako sam čuo: Jednom je Uzvišeni boravio u Sāvattihiju, u istočnom šumarku, u zgradi Migārine majke. Onda je poštovani Ānanda predveče ustao iz svoje osame i približio mu se. Kad mu je prišao, učtivo ga je pozdravio, sjeo po strani, te mu se obratio ovim riječima:

— Jednom je prilikom, gospodine, Uzvišeni boravio među Sakkama u gradiću koji oni nazivaju Nagaraka. Tada sam ja, gospodine, čd Uzvišenoga lično čuo i prihvatio ove riječi: 'Ja sada posve boravim u stanju ništavila (*suññatā*), Ānanda'. Zar sam ja to, gospodine, dobro čuo, dobro primio, dobro upamtio?

— Naravno, Ānanda, da si ti to dobro čuo, dobro primio i dobro zapamtio. I sada, kao i ranije, ja posve boravim u stanju ništavila. Kao što je, Ānanda, ovo zdanje Migārine majke ostalo prazno (*suñño*), bez slonova, goveda, konja i kobilica, bez zlata i srebra, bez skupa žena i muškaraca, a jedino nije prazno (*asuññatam*) na osnovu redovničke zajednice, isto tako, Ānanda, redovnik ne obraća pažnju ni zoru (*saññā*) sela, ni zoru ljudi, nego jedino na osnovu zora o šumi održava pažnju. Njemu misao iskršava kroz zor šume, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje. I on ovako uviđa: — Oni jadi koji su na osnovu zora sela, njih više nema, a nema ni jada na osnovu zora ljudi. Ima još jedino onoliko jada koliko ih je na osnovu zora o šumi. Prazno je ono što se dá zreti na osnovu predodžbe (*saññā*) o selu, a također i ono što se dá zreti na osnovu predodžbe o ljudima, a nije prazno (*asuññatam*) jedino ono (što se dá zreti) na osnovu predodžbe šume. Zato uviđa da nije ništa (*suññam*) ono čega ovdje nema, a zna da jest ono, pak, što je preostalo. Tako, Ānanda, nastaje njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu (*suññatā*).

A zatim, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru ljudi ni zoru šume, nego jedino na osnovu zora zemlje održava pažnju. Njemu misao iskršava putem zora zemlje, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje.

Kao što je, Ānanda, volujska koža lijepo napeta na stotinu klinova i bez nabora, tako redovnik ne obraća pažnju ni uzvisinama ni udubinama zemlje, ni nanosima rijeka ni panjevima, ni trnju, ni balvanima, ni planinama ni neravninama, nego jedino na osnovu zora zemlje održava pažnju. Njemu putem tog zora zemlje misao iskršava, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje.

On ovako spoznaje: — Nema više jada na osnovu zora ljudi, niti na osnovu zora šume, a ima još jedino toliko jada koliko ih je na osnovu zora zemlje. Prazno je ono što se dá zreti na osnovu predodžbe (*saññā*) ljudi i predodžbe šume, a nije prazno jedino ono (što se dá zreti) na osnovu predodžbe zemlje. Zato uviđa da nije ništa (*suññam*) ono što nije ovdje, a zna da jest ono, pak, što je preostalo. Tako, Ānanda, nastaje njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu.

A zatim, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru šume, ni zoru zemlje, nego jedino na osnovu zora područja beskonačnog prostora održava pažnju. Njemu putem zora područja beskonačnog prostora iskršava misao, pročišćuje se, ustaljuje se i vezuje. On ovako spoznaje: — Nema više jada na osnovu zora šume, niti na osnovu zora zemlje, a jedini su preostali jadi oni koji su na osnovu zora područja beskonačnog prostora. On spoznaje: — Prazno je (*suññam*) ono što se dá zreti na osnovu predodžbe šume i predodžbe zemlje, a jedino nije prazno (ono što se dá zreti) na osnovu predodžbe (*saññā*) područja beskonačnog prostora. Zato uviđa da nije ništa (*suññam*) ono čega ovdje nema, a zna da jest ono što je preostalo. Tako nastaje, Ānanda, njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni, pristup ništavilu.

A zatim, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru zemlje, ni zoru područja beskonačnog prostora, nego jedino na osnovu (zora) područja beskonačne svijesti održava pažnju. Njemu putem zora područja beskonačnog prostora misao iskršava, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje. On ovako spoznaje: — Jada na osnovu zora zemlje više nema, a ni jada na osnovu zora područja beskonačnog prostora. Jedino je još onoliko jada koliko ih ima na osnovu zora područja beskonačne svijesti. On spoznaje: — Prazno je (*suññam*) ono što se dá zreti na osnovu predodžbe (*saññā*) zemlje i predodžbe područja beskonačnog prostora. Jedino još nije prazno ono (što se dá zreti) na osnovu predodžbe beskonačne svijesti. Zato uviđa da nije ništa ono čega ovdje nema, a zna da jest ono što je još preostalo. Takav je, Ānanda, njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu.

A zatim, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru područja beskonačnog prostora, ni zoru područja beskonačne svijesti, nego jedino na osnovu zora područja ni-čega (*ākincaññam*) održava pažnju. Njemu putem zora područja ni-čega misao iskršava, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje. On ovako spoznaje:

— Nema više jada na osnovu zora beskonačne svijesti, nego jedino još ima onoliko jada koliko ih je na osnovu zora ni-čega. Prazno je ono što se dá zreti na osnovu predodžbe područja beskonačnog prostora i na osnovu predodžbe područja beskonačne svijesti, i jedino još nije prazno ono (što se dá zreti) na osnovu predodžbe područja ni-čega. Zato on uviđa da nije ništa ono što nije tu, a zna da jest ono što je još ostalo. Tako nastaje, Ānanda, njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu.

A zatim, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru područja beskonačne svijesti ni zoru područja ni-čega, nego jedino na osnovu zora područja *ni-zrenja-ni-nezrenja* održava pažnju. Njemu putem zora područja ni-zrenja-ni-nezrenja misao iskršava, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje. On ovako spoznaje: — Nema više jada na osnovu zora područja beskonačne svijesti, niti na osnovu zora ni-čega, i jedino je još onoliko jada koliko ih ima na osnovu zora područja ni-zrenja-ni-nezrenja. On spoznaje da je prazno ono što se dá zreti na osnovu predodžbe područja beskonačne svijesti i predodžbe ni-čega, i da jedino još nije prazno ono (što se dá zreti) na osnovu područja ni-zrenja-ni-nezrenja. Zato uviđa da nije ništa ono što nije ovdje, a zna da postoji ono što je još ovdje. Takav je, Ānanda, njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu.

A zatim, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru ni-čega ni zoru ni-zrenja-ni-nezrenja, nego jedino na osnovu *neobilježene sabranosti duha (animittam cetosamādhim)* održava pažnju. Njemu putem neobilježene sabranosti duha misao iskršava, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje. On ovako spoznaje: — Nema više jada na osnovu zora područja ni-čega niti na osnovu zora područja ni-zrenja-ni-nezrenja, i jedino je još onoliko jada koliko ih je na osnovu *ovog tijela čiji je život osjetilni*. Prazno je ono što se dá zreti na osnovu predodžbe područja ni-čega i predodžbe područja ni-zrenja-ni-nezrenja, a jedino još nije prazno ono (što se dá zreti) na osnovu ovog tijela zbog osjetilnog života. Zato on uviđa da nije ništa ono čega ovdje nema, a zna da jest ono što je još preostalo. Takav je, Ānanda, njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu.

A tada, Ānanda, redovnik više ne obraća pažnju ni zoru područja ni-čega, ni zoru područja ni-zrenja-ni-nezrenja, nego jedino na osnovu *neobilježene sabranosti duha* održava pažnju.

Njemu putem sabranosti duha bez obilježja misao iskršava, pročišćuje se, ustaljuje i vezuje. On ovako spoznaje: — Ova je sabranost duha bez obilježja postignuta i proniknuta. Pa ipak, sve ovo što je postignuto i proniknuto nepostojano je i predmet propadanja. Onome koji ovako zna i ovako uviđa, misao se oslobađa od zatrovanosti strašću, od zatrovanosti egzistencijom, od zatrovanosti zabludom. U onoga koji je oslobođen i znanje je oslobođeno. Ukinuto je rođenje, ispunjena je svrha redovničkog života, dužnost je izvršena, neće više biti egzistencije. Nema više jada na osnovu zatrovanosti strašću, niti na osnovu zatrovanosti egzistencijom, niti, pak, na osnovu zatrovanosti zabludom, nego ima još samo onoliko jada koliko ih je na osnovu ovog tijela zbog osjetilnog života. Prazno je (*suññam*) ono što se dá zreti na osnovu zatrovanosti strašću, zatrovanosti egzistencijom i zatrovanosti zabludom, a jedino još nije prazno ono (što se dá zreti) na osnovu ovog tijela zbog osjetilnog života. I tako uviđa da nije ništa (*suññam*) ono što nije ovdje, a zna da jest ono što je preostalo. Tako nastaje, Ānanda, njegov primjereni, neuzdrmani, pročišćeni pristup ništavilu.

Oni *samaṇe* i *brāhmaṇi*, Ānanda, koji su u prošlosti postigli neukaljano, najuzvišeniije ništavilo i u njemu boravili, svi su oni dostigli baš ovo neukaljano i najuzvišeniije ništavilo i u njemu boravili. I oni *samaṇe* i *brāhmaṇi*, Ānanda, koji će ubuduće postići neukaljano i najuzvišeniije ništavilo i u njemu boraviti, i oni će svi dostići baš ovo neukaljano i najuzvišeniije ništavilo i u njemu boraviti. A oni *samaṇe* i *brāhmaṇi*, Ānanda, koji sada postižu neukaljano i najuzvišeniije ništavilo i u njemu borave, svi oni postižu upravo ovo neukaljano i najuzvišeniije ništavilo i baš u njemu borave. I stoga, Ānanda, valja ovako učiti: — Kada postignem neukaljano i najviše ništavilo (*suññatam*), boravit ću u njemu.

To je rekao Uzvišeni. A oduševljeni je plemeniti Ānanda pozdravio njegove riječi.<sup>8</sup>

(*Cūḷasūññatasuttam*, M. N. 121)

<sup>8</sup> Ovaj je dijalog naveden u cjelini da bi se pokazalo porijeklo Buddhine teorije o ništavilu, *suññatā*. Očito je da ono proizilazi iz teorije kontemplacije. Razvijene metode kontemplacije u okviru indijske misli nisu nikako svojstvo samog buddhizma. U buddhizmu meditativni put nije cilj, a nije ni jedini uvjet postizanja *nibbāne*. Kad bi bilo tako, *nibbānam* bi bila svakome dostupna. Kontemplacija je samo sredstvo, i to ne jedino, napretka na tom putu. Svrha je ove metode postizanje vlasti nad pažnjom i sadržajima svijesti,

— Doista ne izgleda pristojno, Ānanda, redovnik koji je tako druželjubiv, koji se u društvu zabavlja i uživa i koji je zaokupljen gomilom, te se njoj posvećuje i veseli. Nije moguće, Ānanda, da takav redovnik bez poteškoća, bezbolno i bezbrižno postigne zadovoljstvo odricanja, povučenosti, smirenosti i probuđenja.

.....

Ali ovo je, Ānanda, boravište što ga je *Tathāgato* pobudio: postići *unutarne ništavilo* (*addhatam suññatam*) ne obraćajući pažnju ni na kakva obilježja. I onda, Ānanda, ako *Tathāgatu* koji se nalazi u takvu boravištu obidu redovnici, redovnice, novajlije, kraljevi, kraljevski veliki ministri, heretici i njihovi učeni, *Tathāgato* tada, Ānanda, govori sigurno upravo o onome što je u vezi s odrješenjem, dok mu je um naklonjen osami i vodi ga u nju, sklon pustinjaštvu, izdvojen, spreman na odricanje; i pri tom je zaustavio sve što je podloga zatrovanosti (*āsavā*). I stoga, Ānanda, ako redovnik poželi da postigne unutarnje ništavilo i da se u njemu zadrži, njemu se um mora ustaliti, umiriti, ujediniti i usredotočiti iznutra (*addhattam*).

A kako to, Ānanda, redovnik iznutra ustaljuje, umiruje, ujedinjuje i usredotočuje um? Ovdje, Ānanda, redovnik odijeljen od strasti i loših stvari postiže prvu *dhānu* i zadržava se u njoj, a zatim drugu, treću i četvrtu *dhānu*. Tako, Ānanda, redovnik iznutra ustaljuje, umiruje, ujedinjuje i usredotočuje um. On obraća pažnju na unutarnje ništavilo.<sup>9</sup>

(*Mahāsuññātasuttam*, M. N. 122)

a to se svladava strpljivim uvježbavanjem. Opseg se pažnje širi, dok se sa- držaji svijesti sužavaju. Ideal je postizanje potpune praznine sadržaja svijesti (*suññam*) u postepenom procesu zadubljenja, *dhānam*, kada se pažnja usredotočuje na određeni predmet. Vidi tekst br. 13.

Ovaj je dijalog izvrsno preveo Č. Veljačić u jednom od svojih mnogobrojnih „odlomaka iz pisama“. Način tumačenja teksta preuzet je od njega.

<sup>9</sup> Jasnoće radi, iako to nije predmet ovoga rada, moramo napomenuti da postoje četiri stupnja *dhāne*, kako se vidi iz ove *sutte*, i moramo ih opisati. U toku intenzivne meditativne zadubljenosti u predmet (koji može i ne mora biti tjelesan) odvija se proces redukcije noematskog područja. Predmeti povoljni za uvježbavanje kontemplacije (zovu se *kammaṭṭhānam*) treba da budu takvi da pokazuju nepostojanost svega i da, eventualno, izazovu gađenje. U komentarskoj je buddhističkoj literaturi razrađen čitav sistem takvih tjelesnih *kammaṭṭhāna*, obično njih četrdeset, svrstanih prema oso-

Plemeniti je Ānanda Uzvišenome postavio ovo pitanje:

— Svijet nije ništa, svijet je prazan (*suñño loko*), tako se, gospodine, priča. Ali ukoliko se to kaže, gospodine, da svijet nije ništa?

— Otuda što svijet nije ništa ni po sebi (*attena*) ni po svome (*attaniyena*), kaže se da je prazan. A što to, Ānanda, nije ništa ni po sebi ni po svome? Oblik nije ništa ni po sebi ni po svome, vidna svijest nije ništa ni po sebi ni po svome, a ni vidni dodir (tj. dodir osjetila i predmeta) nije ništa ni po sebi ni po svome... Pa ni onaj osjet koji nastaje na osnovu mentalnog dodira (bio ugodan, neugodan, ili ni ugodan ni neugodan)

binama (fizički elementi, boje itd.) i namjeni. Ali u uvježbavanju i kroćenju pažnje (što se *dhānom* želi postići) mogu poslužiti, na višem stupnju i nakon vježbe, i neoblikovana zadubljenja (*arūpa-dhānam*), tj. netjelesni predmeti. *Arūpa-dhāne* su područje beskonačnog prostora (*ākāsānañcāyatanam*), područje beskonačne svijesti (*viññānañcāyatanam*), područje ni-čega (*ākāśañcāyatanam*) i područje ni-zrenja-ni-nezrenja (*nevasaññānāsañcāyatanam*); o tome vidi prethodni tekst (*Cūlasuññātasuttam*).

Četiri *dhāne*, stupnja zadubljenja (bez obzira na predmet zadubljenja), praćene su procesom prevazilaženja zapreka napretku uma. Reduktivnim se postupkom smanjuje broj obilježja uma. Ta su obilježja usredotočenog uma, zajedno sa pripadnostima *dhānama* koje karakteriziraju, slijedeća:

I dhānam	II dhānam	III dhānam	IV dhānam	<i>vitakko</i>	—	zamišljanje
				<i>vicāro</i>	—	promišljanje
				<i>pīti</i>	—	radost (aktivna)
				<i>sukham</i>	—	zadovoljstvo
				<i>samādhi</i>	—	sabranost
				<i>upekkhā</i>	—	ravnodušnost

Prva *dhānam* sadrži prvih pet obilježja: zamišljanje (predmeta), promišljanje, radost, zadovoljstvo i sabranost (s obzirom na predmet). U drugoj se *dhāni* već gubi refleksivni pristup (*vitakko*, *vicāro*) i ostaju samo radost, zadovoljstvo i sabranost uma. U trećoj *dhāni* ostaje još samo osjećaj zadovoljstva (koji nije aktivan, nego znači čuvstvo zadovoljenosti, dostatnosti) i sabranost uma. Četvrti i posljednja *dhānam*, najviši stupanj, sabranosti uma (bez obilježja) dodaje još i potpunu ravnodušnost (koja nije ni negativno ni pozitivno čuvstvo, nogo potpuna neutralnost).

Četiri *arūpa-dhāne* zajedno sa sabranošću duha bez obilježja (*animitto cetosamādhi*, vidi prethodnu *suttu*) pripadaju, u stvari, četvrtom *dhāni*, četvrtom zadubljenju.

Za detaljnije podatke, vidi Veljačićeve priloge o ovoj temi u „Praxisu“ br. 1–2, 1967; 5–6, 1969; 1–2, 1970.



nije ništa ni po sebi ni po svome. Stoga, Ānanda, što svijet nije ništa ni po sebi ni po svome, kaže se da je prazan.

(*Suññatalokasuttam*, S. N. IV, 35, 85)

## 15

— Postoji, redovnici, ovih šest pogrešnih stanovišta. Koja su to? Ovdje se radi, redovnici, o neposlušnom običnom čovjeku, nevještom nauci plemenitih, neznalici, koji u plemenitu nauku nije upućen, a koji, također, ne uviđa ni učenje dobrih ljudi, te je i u tome neuk i nije uveden u mudrost vrijednih. Takav čovjek za oblik drži: — To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo. O osjetu misli: — To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo. I o zamjedbi (*saññā*) tako misli: — To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo. I o odrednicama (*saṅkhārā*) misli: — To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo. I o onome što vidi, čuje, osjeti, zamisli, postigne, traži i promišlja u mislima, i o tome smatra: — To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo. A također i ovo stanovište: — Svijet i sopstvo su jedno; bit ću trajan, postojan, vječan, nepromjenljiv, u vječnosti ću baš tako opstati — i o tome misli: 'To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo.'

— Ali, redovnici, ovdje je poslušni plemeniti učenik koji uviđa plemenitu nauku plemenitih, znalac, uveden u plemenitu nauku. On također razmatra i pouke dobrih ljudi, razumije se u njihovo učenje i uveden je u nj, i za oblik zna: — To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo. I za osjet zna: — To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo. I za zamjedbu zna: — To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo. I za odrednice zna: — To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo. A za ono što vidi, čuje, osjeti, zamisli, postiže, traži i promišlja u mislima smatra: — To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo. A, također i za ovo stanovište: — Svijet i sopstvo su jedno; bit ću trajan, postojan, vječan, nepromjenljiv, u vječnosti ću baš tako ostati — i o tome uviđa: 'To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo.' Budući da tako gleda na stvar, ne brine se o onome što ne postoji.

— A što mislite, redovnici, da li je oblik trajan ili nepostojan?

— Nepostojan, gospodine.

— A ono što je nepostojano, da li je to neugodno ili ugodno?

— Neugodno, gospodine.

— A ono što je nepostojano, neugodno i promjenjivo, da li je ispravno na to ovako gledati: — To je moje, to sam ja, to je moje sopstvo?

— Doista ne, gospodine.

— A što mislite, redovnici, da li je osjet, zamjedba, da li su odrednice, da li je svijest trajna ili prolazna?

— Prolazna, gospodine.

— A ono što je prolazno, da li je to neugodno ili ugodno?

— Neugodno, gospodine.

— A da li je dobro o onome što je prolazno, neugodno i promjenjivo misliti: 'Ovo je moje, to sam ja, to je moje sopstvo'?

— Doista nije, gospodine.

(*Alagaddūpamasuttam*, M. N. 22)

## 16

— Da li, gospodine, prvo nastaje svijest (*saññā*) a zatim spoznaja (*ñāṇam*), ili, pak, prvo nastaje spoznaja, a zatim svijest, ili su, pak, svijest i spoznaja istovremenog nastanka?

— Svijest se, Poṭṭhapāda, pojavljuje prva, a za njom spoznaja, zbog nastanka svijesti nastaje spoznaja. On ovako uviđa: — Moja je spoznaja nastala baš na osnovu toga i toga. To, Poṭṭhapāda, valja shvatiti ovim redom — da je prvo nastala svijest a za njom spoznaja, i da se spoznaja pojavila na osnovu svijesti.

— A da li je svijest, gospodine, čovjekovo sopstvo, ili je svijest jedno a sopstvo drugo?

— Zar se ti, Poṭṭhapāda, vraćaš na sopstvo?

— Vraćam se, gospodine, na materijalno sopstvo, uobličeno, sačinjeno od četiri velika elementa i koje jede hranu spravljenu u kuglice.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Indijska civilizacija nije razvila pribor za jelo, pa se hrana uzima prstima, i za to, također, postoje pravila pristojnosti. Najmanje će se čovjek



— Kad bi sopstvo, Poṭṭhapāda, bilo materijalno uobličeno, sačinjeno od četiri velika elementa i hranilo se kuglicama, kako ti kažeš, opet bi svijest bila jedno, a sopstvo drugo. To, Poṭṭhapāda, valja shvatiti ovim redom, tj. da će jedno biti svijest, a drugo sopstvo. Ako stoji, Poṭṭhapāda, takvo materijalno, uobličeno sopstvo od četiri elementa i koje se hrani kuglicama, onda će se čovjeku javiti jedna svijest, a druga će nestati. Stoga ovo, Poṭṭhapāda, valja shvatiti ovim redom, tj. da će jedno biti svijest, a drugo sopstvo.

— Vraćam se, gospodine, na sopstvo sačinjeno od mentalnog (*manomayaṃ attānaṃ*), sa svim udovima i podudovima, ali koje nije lišeno osjetila.

— Kad bi sopstvo, Poṭṭhapāda, bilo sačinjeno od mentalnog, sa svim udovima i kracima i snabdjeveno osjetilima, kako ti kažeš, opet bi svijest bila jedno a sopstvo drugo. To, Poṭṭhapāda, valja shvatiti s ovim tumačenjem — da će jedno biti svijest, a drugo sopstvo. I ako stoji, Poṭṭhapāda, sopstvo od mentalnoga koje ima sve udove, podudove i koje nije lišeno osjetila, onda će se čovjeku javiti jedna svijest, a druga će nestati. Stoga to, Poṭṭhapāda, treba razumjeti tako — da će jedno biti svijest, a drugo sopstvo.

— Onda se ja vraćam, gospodine, na neoblikovano (*arūpim*) sopstvo sačinjeno od svijesti (*saññāmayam attānaṃ*).

— Kad bi sopstvo, Poṭṭhapāda, bilo neoblikovano i sačinjeno od svijesti, kao što ti kažeš, još uvijek bi jedno bila svijest a drugo sopstvo. To, Poṭṭhapāda, valja shvatiti ovim redom — da će jedno biti svijest a drugo sopstvo. Ako stoji, Poṭṭhapāda, neoblikovano sopstvo sačinjeno od svijesti, onda će se čovjeku javiti jedna svijest a druga će nestati. Stoga to, Poṭṭhapāda, valja razumjeti tako da će jedno biti svijest, a drugo sopstvo.

— Postoje, Poṭṭhapāda, tri vrste sticanja sopstva: sticanje materijalnog sopstva (*olāriko attapaṭilābho*), sticanje mentalnog sopstva (*manomayo attapaṭilābho*) i sticanje neoblikovanog, bestjelesnog sopstva (*arūpo attapaṭilābho*).

(*Poṭṭhapādasuttam*, D. N. 9)

kamazati ako od hrane — koja je u odgovarajućem stanju — sačini male zuglice da bi ih pojeo.

— Kakvim proglašava sopstvo, Ānanda, onaj koji o njemu govori? Proglašava ga materijalnim (*rūpim*) i sićušnim, ovako: — Moje je sopstvo tjelesno i sićušno. Ili ga, Ānanda, proglašava materijalnim i beskonačnim, ovako: — Moje je sopstvo tjelesno i beskonačno; ili ga proglašava nematerijalnim i beskonačnim: — Moje je sopstvo nematerijalno i beskonačno.

— Kako, Ānanda, zamišlja sopstvo onaj tko ga sebi predočuje? On ga sebi predočuje kao osjet, ovako: — Osjet je moje sopstvo. Ili: — Osjet nije moje sopstvo; moje sopstvo ne osjeća. Ili: — Osjet nije moje sopstvo. Nije da moje sopstvo ne osjeća, ono osjeća; moje je sopstvo predmet osjeta.

— Tako, Ānanda, onome koji kaže da je osjet njegovo sopstvo, valja reći: — Tri su vrste osjeta, prijatelju: ugodan, neugodan i ni-neugodan-ni-ugodan osjet. Koji od njih misliš da je tvoje sopstvo? Onoga časa, Ānanda, kada doživljavamo ugodan osjet, nema neugodnog niti ni-ugodnog-ni-neugodnog osjeta. I tako s ostalima.

— Ugodni su osjeti, Ānanda, nepostojani, sačinjeni, uvjetovani, predmet propadanja, starosti, obestrašćenja, uništenja. Isto je s neugodnim i niti-ugodnim-niti-neugodnim osjetima. Onome koji doživljava ugodan osjet i misli 'to je moje sopstvo', njemu se po prestanku tog ugodnog osjeta mora činiti da je njegovo sopstvo otišlo. Isto tako i s neugodnim i niti-ugodnim-niti-neugodnim osjetima. Tako onaj koji kaže 'osjet je moje sopstvo' u ovome svijetu zamišlja sopstvo kao predmet nastajanja i prestajanja, kao mješavinu ugodnog i neugodnog, kao nepostojano. Zato se, Ānanda, ne može prihvatiti stanovište 'osjet je moje sopstvo'.

— A onome koji kaže, Ānanda, da osjet nije njegovo sopstvo, da njegovo sopstvo ne osjeća, valja odgovoriti: A tamo gdje uopće nema osjeta, može li tamo biti 'to sam ja'?

— Ne, gospodine.

— Zato ni stanovište 'osjet nije moje sopstvo, moje sopstvo ne osjeća' — također nije prihvatljivo.

— Ukoliko, Ānanda, redovnik ne gleda više na sopstvo kao na osjet, kao na ono što osjeća i ne drži 'moje sopstvo osjeća,

moje je sopstvo predmet osjeta', on u svijetu ništa ne grabi. Ne grabeći ništa, on i ne želi ništa. Ne želeći ništa, postiže konačno oslobođenje od sopstva. I spoznaje: — Satrto je rođenje, ispunjen je redovnički život, dužnost je izvršena, nema druge sadašnjosti.

.....  
— Koliko, Ānanda, ima naziva i onoga na što se on odnosi, koliko ima jezika i njegovog područja, koliko ima pojma i onoga na što se on odnosi, koliko ima spoznaje i njenog područja, koliko ima kruga života i smrti i koliko se on kotrlja — kada je sve to spoznao, redovnik je oslobođen. Ispravno je da takav redovnik koji je ovo spoznao i koji je oslobođen, ne zna i ne vidi takva (pogrešna) stanovišta.

(*Mahānidānasuttantaṃ*, D. N. 15)

## 18

a.

Kralj upita:

— Postoji li, Nāgasena, sopstvo (*vedagū*)?

— Što je to, *mahārādo*, što nazivaš sopstvom?

— To je ono što se nalazi unutra a živo je i okom vidi lik, uhom čuje zvuk, nosom prima miris, jezikom osjeća okus, tijelom dodiruje ono što valja dotaći, a mišlju predmet razaznaje, baš kao što mi, sjedeći ovdje u dvorcu, možemo pogledati kroz bilo koji prozor da zaželimo, istočni, zapadni, sjeverni ili južni. Isto tako, ono što se nalazi unutra i živo je, gleda na vrata na koja zaželi.

Starac će:

— Reći ću ti, veliki kralju, o pet vrata, a ti poslušaj i dobro obrati pažnju: ako ono što unutra živi okom gleda oblik, kao što mi, sjedeći ovdje u dvorcu, gledamo kroz prozor kroz koji želimo gledati — bilo da je istočni, zapadni, sjeverni ili južni, onda ono mora, također, i uhom vidjeti oblik, jezikom ga vidjeti, tijelom ga vidjeti, i mišlju ga vidjeti. A također mora i okom čuti zvuk, nosom čuti zvuk itd. s ostalim osjetima...

— Zaista nije tako, gospodine.

— Onda, *mahārādo*, jedno s drugim nije povezano.

(*Milindapañho*, str. 54)

b.

— Gospodine Nāgasena, ova voda koja vri na vatri svakojako se ozvučuje, zvrli i šušti. Da li to znači, gospodine Nāgasena, da voda živi i da buči u igri ili da više zato što je netko muči?

— Ne živi voda, veliki kralju, nema u vodi životnog principa (*divo*) niti bića (*satto*). Nego ona svakojako buči, zvrli i šušti zbog jačine udara ognjene vrućine.

(*Milindapañho*, str. 258)

c.

Kralj Milinda ovako se obrati poštovanom Nāgaseni:

— Kako je cijenjeni poznat i kako ti je ime, gospodine?

— Poznat sam kao Nāgasena, veliki kralju, i braća redovnici mi se obraćaju kao Nāgaseni. No, iako majka i otac nadijevaju djetetu ime kao što je Nāgasena, Sūrasena, Virasena ili Sihasena, to je, *mahārādo*, tek oznaka, naziv, opis, nadimak, uobičajeno ime i u tome 'Nāgasena' nema nikakve individualnosti (*puggalo*).

.....  
— A ja, veliki kralju, stalno pitajući, ne vidim kola, ona su tek riječ. Što su onda ova kola ovdje? Ti mi lažeš i govoriš neistinu — nema kola! Ti si, *mahārādo*, prvi među kraljevima svekolike Zemlje ružine jabuke<sup>11</sup>, pa koga li se plašiš kad neistinu

<sup>11</sup> *Dambudīpa*, Zemlja ružine jabuke: mitski kontinent na kojem se nalazi i Indija.

Ovaj odlomak iz *Milindapañhe* nalazi se u prijevodu i u Veljačićevoj *Filozofiji istočnih naroda*, I, str. 272.

Naš tekst br. 16, *Paṭṭhapādasuttaṃ*, nalazi se u Veljačićevom prijevodu u istoj knjizi na str. 261.

govoriš? Neka me čuje pet stotina Grka i osamdeset hiljada redovnika: ovaj je kralj Milinda rekao da je ovamo došao kolima. A kad sam ga zamolio da mi objasni što su ta kola — ako je njima došao — nije to bio u stanju. Možemo li se time zadovoljiti?

Pet je stotina Grka, ovako nagovorenih, dalo za pravo poštovanom Nāgaseni i obratilo se kralju Milindi:

— Reci sad nešto ako možeš, kralju!

A kralj će Milinda:

— Ne govorim ja, gospodine, neistinu. Zbog rude, osovine, točkova, kućice i uzda kao sastavnih dijelova nastao je naziv, opis, pojava i ime 'kola'.

— Odlično si razumio kola, *mahārādo*, a isto tako, zbog kose i dlaka, zbog svega što sačinjava ljudsko tijelo i zbog tvari, osjeta, zamjedbi, odrednica i svijesti — pojavljuje se ime, naziv, oznaka, pojam, nadimak 'Nāgasena', ali u njemu u najvišem smislu nema nikakve individualnosti.

(*Milindapañho*, str. 25 i d.)

19

Neki redovnik upita Uzvišenoga:

— A što je, gospodine, starost-i-smrt i čija je to starost-i-smrt?

— To pitanje nije ispravno — odgovori Uzvišeni. Ako netko pita što je to starost-i-smrt i čija je to starost-i-smrt, to je isto kao kad bi rekao da je starost-i-smrt jedno, ali da stari i umire netko drugi — oboje bi bilo isto po smislu. Tamo gdje postoji gledište da su duša i tijelo isto (*taṃ dīvaṃ taṃ sarīraṃ*) ili gledište da su duša i tijelo različiti (*aññaṃ dīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*), nema uzornog redovničkog života (*brahmacariyavāso na hoti*). *Tathāgato* se, redovniče, kloni obiju ovih krajnosti i naučava *dhammu* srednjeg puta: starost-i-smrt su uvjetovani rođenjem.

.....

— Ali, redovniče, zbog konačnog prestanka i splasnuća neznanja (*aviddā*) ovi neredi, nedjela, uznemirenja — bez obzira

koji bili — kao npr.: 'što su odrednice i čije su', ili: 'jedno su odrednice, ali drugo je taj čije su one', ili: 'duša je ovo tijelo', ili: 'duša i tijelo su različiti' — svi su oni odbačeni, sasječeni u korijenu, iščupani, lišeni egzistencije, tako da ubuduće više ne mogu nastati.

(*Aviddāpaccayasuttaṃ*, S. N. XII, 35)

20

Jednom sam, redovnici, razgovarao s *nigaṇṭhama*.<sup>12</sup>

— Da li je istina da vi, prijatelji *nigaṇṭhe*, ovako govorite i smatrate: ono što čovjekova ličnost (*purisa-puggalo*) doživljava — bilo ugodno, bilo neugodno, bilo nit'-ugodno-niti-neugodno, sve je to s nekog prijašnjeg uzroka (iz prethodnog života, R. I.). Zbog uništenja ranijih djela putem žarkog napora (*tapasā*) i zbog uzdržavanja od novih aktivnosti, u budućnosti više nema posljedice. Zato što nema posljedice u budućnosti, *kamma* je uništena (*kammakkhayo*); zbog uništenja *kamme* uništena je neugoda; uništenjem neugode, uništen je osjet; uništenjem osjeta bit će uništena svaka patnja?

— A ovi mi *nigaṇṭhe*, kad sam ih tako upitao, odgovoriše: 'Da'. A ja tada rekoh:

— Zar vi onda, prijatelji *nigaṇṭhe*, pouzdano znate da li ste ranije postojali ili niste postojali?

— Ne znamo, prijatelju — odgovoriše.

— A da li, prijatelji *nigaṇṭhe*, pouzdano znate da li ste ranije (tj. u ranijem životu, R. I.) griješili ili niste?

— Ne, prijatelju.

— A da li znate, prijatelji *nigaṇṭhe*, da li ste ranije počinili ovakvo ili onakvo zlodjelo?

— Ne znamo, prijatelju — priznaše oni.

— A da li znate, prijatelji *nigaṇṭhe*, koliko je neugode već iscrpljeno ili koliko neugode još valja pretrpjeti ili nakon iscrpljenja koliko neugode će ona sva biti iscrpljena?

— Ne znamo, prijatelju.

<sup>12</sup> *Nigaṇṭho* (sskt: *nirgranthaḥ*), znači 'nag; oslobođen spona'. Odnosi se na *daine* koji su pod tim imenom poznati.

— A da li vam je, prijatelji *nigaṇṭhe*, poznato kako valja napuštati zlo a sticati dobro?

— Nije, prijatelju.

— Vi, dakle, prijatelji *nigaṇṭhe*, ne znate ništa o svemu tome i, dakle, ne stoji vaša tvrdnja da je ono što čovjek doživljava posljedica nekog uzroka iz prijašnjeg života!

.....  
I ja onda, redovnici, ovako rekoh tim *nigaṇṭhama*:

— Šta mislite, prijatelji *nigaṇṭhe*, da li je moguće da se ono djelo koje se osjeća u ovom životu, trudom ili naporom, prinudi da se osjeti u budućem?

— Nije, prijatelju.

— A da li je onda, prijatelji *nigaṇṭhe*, moguće da se ono djelo koje će se osjećati u budućnosti, trudom ili naporom, učini osjetnim već sada?

— Nije, prijatelju.

.....  
— Ako, redovnici, bića trpe ugodu i neugodu zbog ranijih djela, onda su *nigaṇṭhe* ranije sigurno bili veliki grešnici kada sada doživljavaju tako neugodne, oštre i jake nedaće. Ako, redovnici, bića doživljavaju ugodu i neugodu kao božje djelo (*issaranimmānāhetu*), onda su *nigaṇṭhe* sigurno stvorena nekog zlog boga (*pāpakena issarena*) kada se tako muče. Ako bića doživljavaju ugodu i neugodu zato što su u određenom društvu, onda su *nigaṇṭhe* sigurno združene sa zloćom (*pāpasāṅgatikā*) kada sada tako trpe. Ako, redovnici, bića doživljavaju ugodu i neugodu zbog nekakvog porijekla, onda je porijeklo *nigaṇṭha* sigurno veoma loše — kada sada sve to trpe. Ako, redovnici, bića doživljavaju ugodu i neugodu zbog ovog sadašnjeg života, onda, redovnici, *nigaṇṭhe* sada trpe toliko zlo zato što se u ovom životu tako ponašaju!

(*Devadahasuttam*, M. N. 101)

... I njemu se tako nepravilno javlja šest stranih stavova:  
— Imam sopstvo — to mu se gledaše javlja kao da je istina.  
— Nemam sopstva — i to mu se gledaše javlja kao da je istina.

— Sopstvom spoznajem sopstvo. — Sopstvom spoznajem ne-sopstvo (*anattānam*). — Ne-sopstvom spoznajem sopstvo. Ili pomišlja: — Moje sopstvo je ono koje govori, osjeća posljedice dobrih i loših djela, tu i tamo; ovo je moje sopstvo postojano, trajno, vječno, nepromjenljivo i u vječnosti takvo. To se, redovnici, naziva herezom, pogrešnim gledištima, prijanjanjem uz njih, uvjerenjima i vezanošću za njih. Neposlušan običan čovjek, redovnici, koji je njima onemogućen, nije oslobođen rođenja, starenja, smrti, tugovanja, jadikovanja, boli, nelagodnosti i nedaća. Kažem da nije oslobođen patnji.

(*Sabbāsavasuttam*, M. N. 2)

... A onda se, oslanjajući se na štap, poštovani Khemaka približio onim redovnicima starješinama, pozdravio ih i sjeo po strani. . . Oni su mu opet postavili isto pitanje. A poštovani Khemaka im odgovori:

— Ja ne kažem, prijatelji, za ovo tijelo 'ja sam'. Ne kažem ni za nešto drugo osim tijela 'ja sam'. Ne kažem ni za osjet, ni za zamjedbu (*saññā*), ni za odrednice, ni za svijest — 'ja sam'. Ne kažem 'ja sam' ni za nešto drugo nego što je svijest. Pa iako, prijatelji, u ovih pet vezanosti za život (*pañcesu upādānakkhandhesu*) ja ipak podrazumijevam da jesam, ja ne smatram da sam ja to 'jesam'.

— To je, prijatelji, kao miris lokvanja ili lopoča ili bijelog lotosa. Da li bismo rekli da latica miriše, da boja miriše ili da mirišu vlakna? Bi li to bilo ispravno?

— Doista ne bi, prijatelju.

— A koje bi onda objašnjenje bilo ispravno, prijatelji?

— Valja reći da cvijet miriše, prijatelju.

— Pa upravo tako, prijatelji, ja ni ne kažem za oblik 'ja sam', niti za nešto osim oblika 'ja sam', niti kažem 'ja sam' za osjet, zamjedbe, odrednice, svijest, niti za nešto drugo nego što je svijest. Pa iako, prijatelji, u ovih pet privrženosti životu ipak podrazumijevam da jesam, ne smatram pri tom da sam ja to 'jesam'. Iako je, prijatelji, plemeniti učenik napustio pet vezanosti za nizak život (*pañcorambhāgiyāni saṃyodanāni*), ipak

je uz pet privrženosti ostala umišljenost 'ja sam', žudnja 'ja sam', i sklonost za 'ja sam'; i on, koji nije tome uklonjen, tada vidi rast i opadanje u tih pet privrženosti — i zna: ovo je lik, ovo je njegovo porijeklo, ovo njegova propast; ovo je osjet, ovo je njegovo porijeklo, ovo njegova propast; ovo je zamjedba, ovo njeno porijeklo, ovo njena propast; ovo su odrednice, ovo njihovo porijeklo, ovo njihova propast; ovo je svijest, ovo je njeno porijeklo, ovo njena propast. I dok tako promatra rast i propadanje tih pet privrženosti, iz njega se u tih pet prijanjanja iskorjenjuju umišljenost, žudnja i sklonost za 'ja sam'.

(*Khemakasuttam*, S. N. XXII, 89)

## 23

Jednom je poštovani Godatta boravio kod ribara u voćnjaku posebne vrste mangoa. A tada ga je domaćin Citta obišao, pozdravio ga i sjeo po strani. Tako posjednutom, obrati mu se poštovani Godatta:

— A što misliš, domaćine, da li je oslobođenje duha od omeđenja (*appamānā cetovimutti*), oslobođenje duha od ičega (*ākiñcaññā cetovimutti*), oslobođenje duha u ništavilu (*suññatā cetovimutti*) i oslobođenje duha od obilježja (*animittā cetovimutti*) jedno te isto po smislu i značenju ili je različito?

— Postoji red, gospodine, po kojem su te stvari iste po smislu i značenju, i red po kojem su različite.

— A koje je, gospodine, oslobođenje duha u ni-čemu (*ākiñcaññā cetovimutti*)? Ovdje je, gospodine, redovnik posve svladao područje svijesti, zna da nema ničega i postigavši područje ni-čega u njemu boravi. To se zove, gospodine, oslobođenje duha od ičega.

— A koje je, gospodine, oslobođenje duha u ništavilu? Ovdje, gospodine, redovnik odlazi u šumu ili pod drvo ili u prazno deblo i zadubljuje se: — Ovo nije ništa ni po sebi, ni po svome (*suññam idaṃ attena vā attaniyena vā*). To se zove, gospodine, oslobođenje duha u ništavilu.

— A koje je, gospodine, oslobođenje duha od obilježja? Ovdje, gospodine, redovnik ne obraća pažnju ni na kakva obi-

lježja nego, postigavši oslobođenje duha bez obilježja, u njemu i boravi. To se, gospodine, naziva oslobođenjem duha od obilježja.

— Ovim su redom, gospodine, ove stvari različitog smisla i različitog značenja.

— A kojim su redom, gospodine, ove stvari istog smisla i značenja? Strast je, gospodine, omeđenje, neprijateljstvo je omeđenje, zabluda je omeđenje (duha).

(*Godattasuttam*, S. N. IV, 417)

## 24

— Kako je to prestanak *nibbāna*, gospodine Nāgasena?

— Svi se budalasti obični ljudi, veliki kralju, vesele unutarnjim i vanjskim osnovama osjeta, raduju im se i vezuju se za njih. Odnosi ih ta bujica, ne oslobađaju se rođenja, starosti-i-smrti, jadikovanja, neugodnosti, nedaća i zla, ne oslobađaju se — tvrdim — patnje. Ali se mudri plemeniti učenik, veliki kralju, ne veseli ni unutarnjim ni vanjskim osnovama osjeta, ne raduje im se i nije za njih vezan. I njemu, koji niti se veseli niti raduje, niti vezuje — prestaje žed, od prestanka žeđi prestaje privrženost, prestankom privrženosti prestaje postajanje, prestankom postajanja prestaje i rođenje, prestankom rođenja prestaju starost, smrt, tuga, jadikovke, bol, neugode i nedaće — i to je prestanak cijele te gomile patnji. U tom je smislu, veliki kralju, prestanak *nibbānam*.

(*Milindapañho*, str. 69)

## 25

— Triju stvari, *mahārādo*, na svijetu nema. Kojih triju? Nema ni svjesnog ni nesvjesnog koje ne bi bilo podložno staranju i smrti. Nema postojanosti odrednica (*saṅkhārānam*). I nema, u najvišem smislu riječi, ničega što bi bilo *zahvaćeno bićem* (sopstvom: *sattūpaladdhi*). Tih triju stvari, veliki kralju, na svijetu nema.

(*Milindapañho*, str. 268)

*Vātsīputriya*: Ako individua nije ništa drugo nego elementi (od kojih se sastoji), o tome je onda Buddha izjavio: — Braćo, ja ću vam objasniti teret (života) i, štaviše, objasniti ću vam podizanje i odlaganje tereta i tko je nosilac tereta...

*Vasubandhu*: A zašto ne bi?

*Vātsīputriya*: (Tumači da teret predstavlja sve elemente života, a nosilac, tj. individua, ako od njih nije različita, mora biti u njih uključena.) Ali teret i njegov nosilac ne mogu nikako biti isto.

*Vasubandhu*: Zašto?

*Vātsīputriya*: Zato jer (iskustvo pokazuje da) se to nikad ne dešava.

*Vasubandhu*: Ali reći (kao što vi to činite) da je individua nešto što se ne može definirati (niti identično niti različito od elemenata od kojih se sastoji) — jednako je nedopustivo! A zašto? (Iz istog razloga!) Zato što tako nešto nikad nije viđeno! Štaviše (ako se uzme da nosilac tereta predstavlja nešto više nego njegovi elementi), posljedica bi bila da ni 'podizanje tereta' (tj. moć prihvaćanja novih elemenata pri rođenju) ne bi moglo biti uključeno među ove elemente (a što znamo da jest, pod nazivom sile žudnje za životom). Buddha je na nosioca tereta ukazao s izrazitom namjerom da pokaže da se o njemu može znati upravo samo toliko: 'On je čovjek vrijedan poštovanja i zove se tako i tako', i druge pojedinosti iz običnog života koje završavaju sa: 'Nakon tako dugog života umrijet će u tim i tim godinama', ali ne smije se on razumjeti tako kao da predstavlja neko vječno (sopstvo) ili (zbiljsku) individuu. (U stvarnosti ne postoji ništa osim trenutnih sklopova elemenata), s tim da elementi prethodnog trenutka vrše (kao neki) pritisak na elemente slijedećeg. Otuda je prethodni trenutak konvencionalno nazvan teretom a slijedeći — nosiocem tereta.

(*Vasubandhu*: *Aśtamakośasthānasambaddhaḥ pudgalaviniścayah*; citirano prema: Th. Stcherbatsky, *The Soul Theory of the Buddhists*, str. 38 i d.)

Uzvišeni reče:

— Ja ću vas, redovnici, poučiti o teretu, o uzimanju tereta (*bhārahāraṃ*), o podizanju tereta, o odlaganju tereta. Poslušajte: što je taj teret, redovnici? Treba reći da je to ovo petostruko prijanjanje uz život. Kako petostruko? Privrženost za tijelo, za osjet, za zamjedbe (*saññā*), za odrednice volje (*sankhārā*), za svijest (*viññāṇaṃ*). To se, redovnici, naziva teretom.

— A što je to uzimanje tereta, redovnici? Valja reći da je to individua (*puggalo*). To je ovaj poštovani čovjek takvog i takvog imena, takvog i takvog porijekla. To se, redovnici, naziva uzimanjem tereta.

— A što je to, redovnici, podizanje tereta? To je žudnja što vodi ponovnom rođenju, to je zadovoljstvo i strastvenost koja se tu i tamo zadržava, i to žudnja za ljubavlju, žudnja za egzistencijom i žudnja za moći. To je ono, redovnici, što se naziva podizanjem tereta.

— A što je to, redovnici, odlaganje tereta? To je ovaj potpun obestrašćeni prestanak žedi, njeno odbacivanje, napuštanje, oslobođenost i odvrćenost od nje.

(*Bhārasuttaṃ*, S. N. XXII, 22)

. Kralj reče:

— Ti si rekao ovo, gospodine Nāgasena: 'Prva tačka nije spoznatljiva', a o kojoj se to prvoj tački radi?

— Radi se o prvoj tački prošloga vremena, veliki kralju.

— Gospodine Nāgasena, kad si rekao da prva tačka nije spoznatljiva, da li si mislio reći da ni u jednom smislu nije spoznatljiva?

— U nekom smislu jest spoznatljiva, veliki kralju, ali u nekom drugom nije.

— Pa u kojem je smislu spoznatljiva, a u kojem nije?

— Nije spoznatljiva, veliki kralju, prva tačka onoga gdje na početku ne bi, sve u svemu i na svaki način, svakako bila zabluda (*aviddā*), ali je spoznatljiva prva tačka onoga što nije bilo pa nastaje, a kad je nastalo — ponovno nestaje (tj. razaznaje se prva tačka pojedinačnosti, ali ne i općeg, primj. R. I.).

(*Milindapañho*, str. 51)

RADA IVEKOVIĆ  
PROBLEM SOPSTVA  
I APSOLUTA U RANOM  
BUDDHIZMU

*Dr ČEDOMILU VELJAČIĆU*

*i*  
*BHIKKHU ÑAÑAJĪVAKU*

*U ZNAK ZAHVALNOSTI I POŠTOVANJA*



## U V O D

Kako će u ovoj studiji biti govora o buddhističkoj filozofiji i nekim njenim osnovnim postavkama i problemima, možda nije suvišno započeti jednim kraćim pregledom koji bi ovu smjestio u koordinate indijske misli, iz koje je potekla.

Valja, prije svega, povući odrednice indijskog načina mišljenja, a zatim ukazati na mjesto buddhizma među njima. Kažemo namjerno 'indijskog načina mišljenja' jer nam se čini priličnijim da indijsku filozofsku misao nazovemo tako nego, recimo, filozofskim sistemom ili sistemima. I doista, ta misao — s izuzetkom nekih dostignuća buddhizma samog — kao da nije nikad težila stvaranju kakva sistema, zatvaranju kruga, dovršavanju određene filozofije. Nisu, ili su tek rijetko, stvarane i kanonizirane ključne postavke iz kojih sve, manje-više dosljedno, proizilazi, na kojima cijela struktura počiva. Takvih je osnovnih tačaka uvijek bilo više, pa je i u okviru jednog uobličena misli, ako tako možemo uvjetno govoriti, bilo više rješenja. Te su se osnovne tačke mogle na različite načine kombinirati ili međusobno isključivati, a da postojeće kontradikcije ne spriječe praćenje osnovne misli u odabranom pravcu. Niti je indijska filozofija u cjelini jedan sistem — toliko u njoj koegzistira raznovrsnih stavova (u međusobnom odnosu manje-više prividne sloge pod pokroviteljstvom monističke *vedānte*), niti su njihovi pojedini pravci takvi da omogućuju stvaranje samodovoljnog sistema. Osim toga, djelomično zahvaljujući načinu na koji su nam stari tekstovi sačuvani — mnogo češće kao slojevite kompilacije nego kao spisi dosljedni jednom načinu mišljenja ili potekli od jednog čovjeka — što nije izraz aljkavosti starih indijskih mudraca, nego njihovog suštinski drugačijeg odnosa prema ličnosti i identitetu čovjeka (bilo da se radi o autoru kakva spisa ili o pojedincu kao predmetu filozofsko-psiholoških spekulacija), — zahvaljujući svemu tome, dakle, slika koju imamo

o indijskoj filozofiji potpuno je različita od one koju smo naslijedili o zapadnoj. Ova je, prema indijskoj, pa čak i kad je najmanje definirana i najneuhvatljivija, krajnje isparcelirana i njena struktura sačinjava (ili iz ove slijedi) jedno filozofijsko vrijeme izvan kojega nema filozofskog mišljenja. U indijskoj, pak, misli nema takvog vremena ili je ono slabije izraženo (osim u buddhizmu — koji je već i po tome posve izuzetan), kao što i u indijskoj zabilježenoj povijesti, na primjer, i u tome kako je Indijac doživljava, vrijeme ne igra istu ulogu kao u nas koji, po njihovu osjećaju, u tome baš cjepidlačimo. Kao da se stvari odvijaju mnogo više u prostoru nego u vremenu. Naravno, ukoliko je vrijeme objektivna kategorija koja jednako vrijedi ili ne vrijedi za Indijce koliko i za nas, onda ćemo reći da je ova impresija o 'indijskom vremenu' tek rezultat nepreciznosti njihovih pisara. No ako joj dopustimo subjektivnu dimenziju i ako uzmemo u obzir da *trajanje* za Indijca i egzistencijalno i metafizički ima drugi smisao nego za nas (beskrajni tok ili ciklusi rađanja i umiranja), tada ćemo možda moći prihvatiti ono što se čini očiglednim, tj. da indijska filozofija na neki način nije vremenska, ili da je to drugačije nego zapadna, pa da je i s te strane, kao i sa strukturalne, manje određena, manje konačna, u svojim postavkama manje završena, te se nove ideje u njoj rijetko zasnivaju na dovršenim dostignućima nekog ranijeg perioda, osim ako se ne radi o suštinskom skoku (kako je bilo s buddhizmom).

Što je sve to tako, naravski, nije slučajno. Čovjek počinje da misli onoga časa kada postaje svjestan sebe u svijetu i zatim se pita šta on tu radi. Želeći da objasni sebe u svijetu i pojavnost oko sebe, on počinje da filozofira. Iz nekih razloga, među kojima su možda najvažniji oni posve egzistencijalni, iskustveni, klimatski itd., Indijac sebe, pojedinca, doživljava bitno drugačije nego čovjek na Zapadu. On je i u društvu tek dio zajednice, član koji dolazi *poslije* cjeline (teško je reći što je čemu uzrok), određen strukturom i koji opstoji kao djelotvorni dio mehanizma. On sudjeluje na jednom zajedničkom poslu gdje je nesreća pogriješiti, ići protiv struje. To znači izopačenje. Nema sumnje, tako je svuda na svijetu gdje žive ljudi, osim što je to u Indiji možda najснаžnije, najdrastičnije izraženo. Čovjek sebe doživljava, prije svega, kao člana cjeline a tek zatim kao individuu. Vlastite su potrebe na posljednjem mjestu. Tako Indijac ni ontički ni metafizički sebe ne doživljava kao jedinku. Svakom je indijskom

filozofskom sistemu (uslovno rečeno) posve strana pretpostavka neke duše ili čak trajne ličnosti što bi bila suprotnost ili ravnoteža tijelu. U hinduizmu je ono pojedinačno tek manifestacija, ili čak privid, općeg, apsolutnog i nema u sebi nikakve trajne vrijednosti. U ranom je buddhizmu to riješeno još radikalnije — nema ni apsoluta ni njegove subjektivizirane manifestacije, pa je posve suvišno spekulirati o takvim stvarima. Takva su uverenja, antisubjektivistička i antiindividualistička svakako imala odraza i na sam način filozofiranja.

U okviru indijske filozofije, ovakve kakvom smo je opisali bez ulaska u pojedinosti, buddhizam ima posebno mjesto na više načina. Također bez doticanja pojedinosti, odredit ćemo te njegove specifičnosti u odnosu na hinduističku i dainsku misao. U vezi s onim o čemu smo gore govorili, možemo ustvrditi da je buddhizam (prvo rani, *pālijski*, a zatim i, prije svega, Nāgārđunina *madhyamakām* itd.) mnogo bliži jednom kompaktnom i dovršenom filozofskom sistemu u našem smislu (Nāgārđunino učenje, npr., svakako zaslužuje naziv sistema — što ne znači da mu je to načelno kompliment). Rani buddhizam sa svojim prvenstveno *etičkim* aspektom, sa svojim postavljanjem i uviđanjem socijalne problematike čini novinu u indijskoj misli, i to veoma značajnu. Na tom su mu području neka od najosnovnijih razilaženja s hinduizmom. Psihološki je aspekt Buddhine nauke, također, nov i neobično važan. *Dhammo* je, Buddhina nauka, prije svega, etički orijentirana filozofija življenja, praktično zasnovana na pronicljivoj psihologiji. Sve ostalo što bi došlo kao spekulacija u metafizičkom smislu rani buddhizam odbacuje kad se radi o praktičnom nastojanju dokidanja ljudske patnje i postizanju mira, utrnuća, ravnodušnosti, *nibbāne*, iako se postojanje teorijskih rasprava koje zadiru u samu metafiziku i ontologiju, a posebno u teoriju spoznaje, od samog početka, ne može (i ne treba) poricati. Na tome se, konačno, zasniva dalji razvoj buddhističke misli izvan njene čisto praktične namjene. Ako se ontologija pita o onome što jest, o bitisanju, onda buddhizam ima ontologije, jer se tu upravo radi o tome 'biti' i kako izbjeći loše posljedice koje iz njega nužno proizilaze. No kad buddhizam tvrdi da toga 'biti' nema, da je ono fikcija, da je bez suštine, i kada ne želi dalje o tome da razglaba, onda možemo reći da buddhizam jednostavno nema ontologije ili da je ona jednostavno nihili-

stička. To još više možemo reći za njegovu metafiziku. *Dhammo*, naprosto, ne želi da zna ni da misli čega ima, što je iza neposredne datosti. O tome nema spekuliranja, o tome nemamo što reći. U stvari, iza pojavnosti nema ničega, nema suštine, nema apsoluta, nema vrijednosti, nema kvaliteta, nema ni čovjeka ni njegove svijesti niti ikakvih bogova (ovo bez obzira na naslijeđen bogat panteon iz hinduizma — koji vrvi obezvlašćenim, bespomoćnim senilnim božanstvima). U odnosu na vladajuću indijsku misao (hinduističku — jer buddhizam to nije nikad bio) ovo, također, predstavlja nešto posve novo i heretičko. Iako ima određenu sliku svijeta i filozofiju prirode, ako tako možemo uvjetno reći, koja se može nazvati teorijom elemenata i energija u neprestanoj transformaciji i međuakciji — buddhizam, za razliku od ostale indijske filozofije, nema kozmogonije i razrađene kozmologije — opet namjerno, jer se i to smatra nepotrebnim gubljenjem vremena.

Zapadnu filozofijsku terminologiju, kojom se ovdje silom prilika služimo, smijemo upotrebljavati tek vrlo oprezno i posve uvjetno, imajući na umu da ona vrši nasilje nad indijskom, koja je *drukčije mišljena* pa bi morala biti i drukčije izrečena. Upotrebom naših termina ukalupljujemo indijsku misao na način koji joj je stran i u kategorije koje u njoj ne postoje. Tek vrlo oprezno smijemo to činiti kada želimo sebi pomoći da tu stranu misao razumijemo ili kada želimo dvije filozofije paralelno promatrati. Svođenje na zajednički imenitelj, čak i pri najbližim dodirnim tačkama, nije moguće, niti poželjno, i štetilo bi barem jednoj ako ne i objema. Ovo nipošto ne znači da je indijska misao nama već unaprijed nepristupačna, niti to da komparativna metoda uopće nije primjenjiva.

Imajući na umu sve navedene poteškoće i još mnoge druge, razmotrit ćemo neke od ključnih problema buddhističke misli, prvenstveno u vezi s pitanjem apsoluta, koji buddhizam tako žestoko poriče dolazeći zbog toga u konflikt s ostalom indijskom filozofijom.

*Attā* je jedna od osnovnih postavki indijske filozofije, na Zapadu često prevedena kao 'duša', 'sebe' i sl., no mi ćemo se držati pālijskog originala *attā* (sanskrt: *ātman* ili *atmā*) kad

god to bude moguće da ne bismo izazivali još veće terminološke probleme. U buddhizmu se, a posebno u pālijskom, on pojavljuje u obliku svog negativnog izraza kao *anāttā* i s jedinom svrhom da opovrgne brojne *attā-vādo* teorije (teorije što govore o postojanju *atte*) indijske filozofije. Buddhizmu je *attā* nezamisliv — prihvatimo to kao činjenicu dok ne pokažemo kako i zašto je tako.

Iako su *attā* i *anattā* najredovitiji izrazi pālijskih buddhističkih tekstova, a teorija *anatte* osnovna i logična nužnost koherentnog buddhističkog filozofskog sistema, oni su ipak i najlošije interpretirani i najsporniji pojmovi — ne samo u nebuddhista već i u samih buddhističkih mislilaca. Za početak je dovoljno navesti *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary* (izdao T. W. Rhys Davids, London 1966), rječnik koji je, zasada, izvor našeg razumijevanja jezika *pāli*; on navodi dva osnovna značenja za *attā*:

1. U značenju 'duše' nasuprot tijelu (bez obzira na njegovo obličje), i to, prvenstveno, po svjedočenju *Upaniśada*, gdje je ono najprominentnije.

2. U značenju povratne zamjenice 'sebe', posve gramatički.

No rječnik ne sugerira nikakvu suštinsku vezu između to dvoje, nikakvu subjektivnu ideju kao vezu između nekakve 'duše' (objektivno) i 'ja, mene; sopstvo' (koje, budući moja predrasuda, moja fikcija, čini da zaista vjerujem da postoji takvo što kao moja 'duša'), ne sugerira nikakvo suptilnije jedinstvo koje vodi od mene (u nedostatku bolje riječi) kao obične pojave, individue, onome što ja — u svojoj zabludi, rekli bi buddhisti — vjerujem da jesam (tj. objektiviziranju sebe sama). A upravo se o ovoj posredničkoj ideji radi: na nama je da je formuliramo, odredimo, i da protumačimo to što buddhisti tako žestoko, ali uz tolike proteste sa strane, odbacuju.

## I. PREDLOŽENI PRISTUP UČENJU O SOPSTVU

Teorija *anattā*, o nepostojanju sopstva, jedna je od najvažnijih u buddhizmu, te je valja imati na umu kao osnovu logičke strukture cjeline. *Anattā* je (u sanskrtu *anātmā*, ali najbolje

izraženo kao *nairātmyam*) negacija postojanog individualnog principa u Buddhinu učenju.

Čini se da su joj moguća dva pristupa:

- a. vjersko-egzegetski,
- b. filozofski.

O oba pristupa bilo je često govora uz mnogo zbrke. Osim toga što su stalna briga buddhista, oni su i neprestana preokupacija kršćanskih i hinduističkih 'dušebrižnika' (u korjenitom smislu riječi), koji su se trudili da buddhističko gledanje na ovaj problem eliminiraju izravnom falsifikacijom njegovih osnovnih principa, apsorpiranjem u neki drugi sistem ili svodenjem na neodrživu doktrinu negativnog apsoluta.

a. Vjersko-egzegetski pristup je formuliran u obrascu *paṭicca-samuppādo*, što znači međuovisno nastajanje. Njegova je svrha da objasni nastavak egzistencije iza smrti — *param maraṇā* — bez nekog principa duše ili supstancije. On, također, isključuje mogućnost postojanja *prvog uzroka*, jer je buddhizam akozmičan i (uslovno, uz navedena ograničenja) antiontologijski. 'Prvi' je uzrok ovdje prvi tek strukturalno. Odsustvo spekulacija o prapočetku i svrsi egzistencije u buddhizmu nije tek stvar principa. Ono je izraz istinite irelevantnosti takva mišljenja za ovu filozofiju — jer svijet i sve oko nas nema nikakve realnosti iza toka naše svijesti, pa bi zato bilo nekorisno o tome razglabati. Ako uzmemo da je istina *sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā* (i implicitno *sabbe saṅkhārā dukkhā*)<sup>1</sup> (naravno, samo odatle što nam je tako rečeno — jer nismo oslobođeni *arahati*), kako bismo uopće mogli zamisliti neki početak za svijet, za *dhamme* (elemente) ili za vlastito varljivo sopstvo?<sup>2</sup>

*Paṭicca-samuppādo* može biti objašnjena na više načina jer se odnosi na različite razine egzistencije. Neke su od njenih interpretacija veoma jednostavne i popularne, druge kompliciranije i bliže filozofiji. Formula izražava gledanje neobrazovana čovjeka na ciklus života i smrti, uključujući tu simplificiranu koncepciju *kamme* (sskt: *karma*), koja buddhističkoj filozofiji nije prihvatljiva; također pokazuje općenitu predodžbu o nepostojanja-

<sup>1</sup> Sve su odrednice nepostojane, sve je bezlično (bez suštine), sve su odrednice bolne.

<sup>2</sup> Vidi prijevode, tekst br. 1, za formulaciju *paṭicca-samuppāde*.

nosti i promjeni u strukturalnom smislu. No moglo bi se govoriti i o vremenskom slijedu *paṭicca-samuppāde*, što bi se kosilo sa strukturalnom interpretacijom. Zatim se može tvrditi da se *paṭicca-samuppāda* odnosi na pojedinca, ali i na vrstu u cjelini. Da izražava kozmički red, ili, pak, moralni. Sve su ove različite interpretacije, na različitim razinama mišljenja, vjerodostojne na specifičan način. Ako ih sve razmatramo odjednom, doći će nužno do nepremostivih poteškoća. No, ako ih uzmemo odvojeno i ako prihvatimo da je *paṭicca-samuppādo* objašnjiva na nekoliko razina egzistencije i u funkciji različitih stanovišta, kontradikcije, prirodno, gube važnost.

Prvi od prijevoda koji ovo ilustriraju — a oba su iz starog važnog udžbenika *Milindapaṇho*, Pitanja kralja Milinde, daje razrađeniju formulaciju *paṭicca-samuppāde* u afirmativnom i negativnom smjeru imajući u vidu svakodnevni život i iskustva pojedinca (tekst 1, a). Takvih je među pālijskim tekstovima još mnogo više i oni variraju broj 'karika' u lancu uzročnosti prema potrebi.

Drugi prijevod (1, b) daje stereotipni slijed koji egzemplificira opću ideju, ali, također, dodaje čudnovatu Nāgaseninu primjedbom da *prva tačka u prošlosti nije vidljiva* — nema 'korijena'; mi možemo ići unazad onoliko koliko će nam to naše spoznajne sposobnosti omogućiti, ali ćemo završiti s *avidđom* (zabludom), a odatle nema dalje, iza, onkraj, već krug ponovno započinje. Ili radije, nastavlja se.

Formulacije su *paṭicca-samuppāde* mnogobrojne i raznovrsne. Sve one u osnovi pokušavaju da izraze istu ideju — neprestani tok događaja i promjenu kojoj je sve bez izuzetka podložno.

*Paṭicca-samuppādo* — međuovisno nastajanje — posebno u popularnoj literaturi, odnosi se na 'ciklus života i smrti' te je tako slična nekoj vrsti *procesa* (zanemarimo načas problem vremena s tim u vezi). No ne treba zaboraviti da ona ne pokušava biti iscrpna formulacija koja svojim članovima i njihovim redoslijedom daje stupnjeve razvojnog procesa, koji djeluje uvijek i bez greške u istom smislu. *Paṭicca-samuppādo* nije izražen prirodni zakon (iako je bliska takvoj ideji — mada bi bilo bolje da je ne zovemo prirodnom). Ona izražava *strukturu uzročnosti*. Pa iako međuovisnost nužno uključuje promjenu (ali ne nužno i evoluciju), sama je formulacija *statična*. Ona ipak široko prilazi dinamici egzistencije, što buddhisti metaforično nazivaju tokom.

Formulacija *asmin sati — idam bhavati* (=sukt; *pāli: imasmin sati — idam hoti*)<sup>3</sup> — koja izražava *paṭicca-samuppādu* — lako je razumljiva kao zakon uzročnosti i često tako interpretirana. No čini se da ona nužno ne implicira nikakvu zavisnost ili uzročnosti u nekom dubljem evolucijskom smislu. To jest dijalektički princip, ali ne i utvrđeni zakon evolucije, a takvim ga nisu ni buddhisti nikad smatrali. Ne može se tvrditi, primjerice, da sve *nidāne* (karike) u lancu imaju s prethodnom i slijedećom vezu iste vrste i važnosti. A u jednostavnijem značenju *paṭicca-samuppāde* koje se odnosi na međusobne odnose odvojenih elemenata (*dhammā*) u ovom svijetu koji se neprestano mijenja, neki se ne mogu nazivati uzrokom i posljedicom iako čine slijed (kao zima i proljeće, ljeto i jesen, ili dan i noć i sl.), a drugi mogu: pomanjkanje higijene i bolest, niska temperatura i zamrzavanje itd. *Paṭicca-samuppādo* je općeniti uzorak promjene. To nije zakon ili suština po kojoj se te promjene dešavaju, nego izraz koji ih pokušava formulirati i naći neku zajedničku crtu ovoj raznolikosti događanja. To je tek slika, otvoren sistem koji se neprestano može dopunjavati. To je prije nagovještaj i pregled nego izraz nužnosti. Naglasak je na neprestanoj mijeni i s tim u vezi na nepostojanosti stvari. Neimperativnost *paṭicca-samuppāde* potvrđuje i promjenjiv broj *nidāna* u lancu u različitim tekstovima. Princip ostaje uvijek isti.

*Paṭicca-samuppādo* se pojavljuje u dvije suprotne formulacije. Tako imamo potvrdnu formulaciju „ako je ovo, nastaje ono“ i negativnu „ako nema ovog, ne nastaje ni ono“. Prva se češće pojavljuje i izražava Plemenitu istinu o nastanku boli (jednu od četiri „plemenite istine“ koje čine osnovu Buddhina učenja), dok druga izražava Plemenitu istinu o prestanku boli.

Broj *nidāna* (karika) mijenja se, ali je najčešći onaj od dvanaest. Ovdje ih navodimo u pravom smjeru (*anuloma*):

1. *avidā* — zabluda; neznanje;
2. *sankhārā* — odrednice; sastojnice; uvjeti; ono što je uvjetovano, tvorevine;
3. *viññānam* — svijest;
4. *nāma-rūpam* — ime i (ob)lik; izgled i tvar; pojava;
5. *salāyatanaṃ* — šestostruka osjetilna osnova;
6. *phasso* — dodir; kontakt;

<sup>3</sup> „Ako je ovo — nastaje ono.“

7. *vedanā* — osjet;
8. *tañhā* — žed; žudnja;
9. *upādānaṃ* — hvatanje; pridržavanje, privrženost (za život);
10. *bhavo* — nastajanje; začće;
11. *ḍāti* — rođenje;
12. *ḍarā-maraṇaṃ* — starost i smrt.

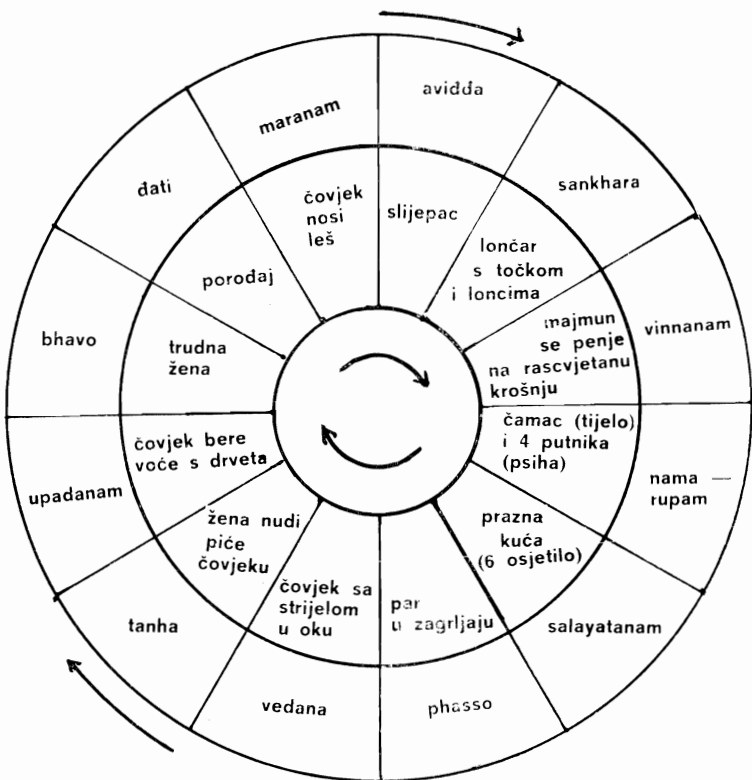
Postoji kasnija tibetska grafička predstava *paṭicca-samuppāde* u vidu kruga; u unutrašnjem su krugu ovdje opisane pojave koje su inače na starim platnima oslikane ili na rižinom papiru otisnute sa drvenog kalupa — što treba da dočara određene pojmove iz *paṭicca-samuppāde*. Sliku, koja je mnogo složenija od ove skice, pridržava *aniccatā*, nepostojanost u obliku nemani što je proždire (vidi str. 62).

Buddhaghosina interpretacija (5. st. n. e., do u naše vrijeme uvažen komentator *pālijskog kanona*)<sup>4</sup>, iako je nešto kompliciranija od uobičajenih, standardizira slijed od dvanaest *nidāna*.

Dvije su crte njegova tumačenja posebno zanimljive: podjela univerzuma na svijet osjetilnosti, svijet oblika, Brahmin svijet i nematerijalni, bezobličan svijet. *Paṭicca-samuppādo* odnosi se na sve njih (mada oni nisu od suštinskog značaja za sistem, nego dio pozadine). Također ima dvostruki zadatak da opiše razne stupnjeve u životu pojedinca, kao i da se odnosi na općenitija zbivanja. Ova distribucija međuovisnog nastajanja na različite svjetove može simbolično izražavati njenu općenitu primjenu na sva područja egzistencije (budući da je *sve* prolazno) ili razne mogućnosti njene interpretacije. Što se tiče njene primjene na život pojedinca, ona ima pučko porijeklo a i svrhu, ali bez zapetljavanja u filozofske kontradikcije možemo je razumjeti kao simbol opće prolaznosti.

Druga je izrazita crta Buddhaghosine interpretacije — a Buddhaghosa zaista valja uzimati u obzir — očita podjela dvanaest karika na tri vremenska slijeda. Ona se ovdje odnosi na pojedinca koji se nanovo rađa, ili, bolje reći, uobličava, u neprestanom bolnom toku života i smrti. Ovo pitanje vremena stvara izvjesne poteškoće. Doista, *paṭicca-samuppādo* se u nekim jednostavnijim tekstovima odnosi na 'ciklus života i smrti' i tako je

<sup>4</sup> Vidi tekst br. 2, Buddhaghosa: *Visuddhi-maggo*, Put pročišćenja.



slična nekoj vrsti procesa — što bi nužno uključivalo vrijeme. To je približuje ideji mijene i razvoja, iako ona to nije. *Paṭicca-samuppādo* je statična formula koja izražava dinamiku svijeta. Statička (ali ne i strogo fiksirana) formulacija *paṭicca-samuppāde* odnosi se na strukturu koja se ne mijenja bez obzira kojim od dvanaest članova započinjemo niz. Ciklus može početi bilo gdje — i to je vjerojatno razlog da ga tradicija doista i predstavlja kao krug. Slijed je strukturalan a ne vremenski: čim postoji život, svih je dvanaest *nidāna* prisutno, odnosno čim postoji bilo koja od njih.

Tradicija interpretira *paṭicca-samuppādu* kako opisuje život individue u slijedu od tri egzistencije. Tako i Buddhaghosa. Pa ipak, takvo tumačenje nije jedino moguće, a nije ni održivo a'ko ga posmatramo iz drugog ugla. Ako prihvatimo ovakvu podjelu, čak i ako smo u stanju da zamislimo svih dvanaest karika odjednom, morat ćemo priznati da nemaju sve isti stepen važnosti za nas u ovom sadašnjem životu, i da su neke podložne našoj provjeri dok druge nisu. *Aviddā* i *saṅkhārā*, budući da su *kamma* prethodnog utjelovljenja, izmiču našem uviđaju. One u ovom životu sazrijevaju kao *viññānaṃ*, *nāma-rūpaṃ*, *saḷāyatanaṃ*, *phasso*, *vedanā*, *taṇhā*, *upādānaṃ*, *bhavo*. Posljednje su tri tačke ove egzistencije *kamma* koja će proizvesti *dātī* i *darā-maṇaṃ* u slijedećoj. Ako je to tako, onda *paṭicca-samuppādo* ne može biti, kao što bi trebala, *sandiṭṭhiko* (uočljiva odjednom, istovremeno) i *akāliko* bezvremenska.<sup>5</sup> Također je jasno da *paṭicca-samuppāda* u ovom smislu djeluje pomoću *kamme* i *kamma-vipāke* (plod *kamme*), a to je moguće jedino ako prihvatimo vremenski slijed. *Kamma* i *vipāko* su proces i nužno djeluju u vremenu. Ovdje nastaju nove poteškoće: moramo svaku pojedinu *nidānu*

<sup>5</sup> Buddhizam insistira na kratkotrajnosti, nepostojanosti svega, svih životnih okolnosti i života samog. Već i samo rođenje znači sigurnu smrt. Svaka je promjena smrt. Ovdje se javlja problem vremena. Sve što je u (cikličnom) vremenu, nužno propada. Tek izlazak iz kruga vremena u običnom smislu u Vrijeme u višem smislu (gdje vrijeme nema više smisla) omogućio bi izbavljenje. To bi izbavljenje također bilo *akāliko*, vanvremensko, i značilo bi drugu ontičku razinu. Ali kad se za *paṭicca-samuppādu* kaže da je *akāliko*, misli se na njenu *strukturiranost* i na činjenicu da su život i smrt jedno te isto (*Visuddhi-maggo* VIII, 10 [str. 190]; XIII, 110 [str. 364]; XIV, 188 [str. 400]). Jer, jasno je da život u *paṭicca-samuppādi* koji je (za pojedinca) vremeniti kontinuitet, ne može biti isto što i prevazilaženje vremena. Svu strahotu vremena, koje uvijek nanovo donosi smrt, pokazuje nepostojanost (*aniccatā*) predstavljena kao neman koja proždire vremenske cikluse.

uzeti ili kao *kamma* ili kao *vipāko* i tako stvaramo brojne kontradikcije. I gdje je moja vlastita odgovornost ako je sve što činim tek rezultat ranije *kamme*? I nemam li slobodu djelovanja? Bilo bi zato bolje pojedine karike smatrati jednostavno kao *paṭicca-samuppānā*, međuovisno nastale, ali ne neopozivo u smislu *kamme*. *Paṭicca-samuppādo* ne poriče *kammu* niti joj protivurječi. Ona ne zadire duboko u bit i porijeklo stvari, a naročito ne u bit fenomena preporadanja u smislu teorije *anattā* i odgovarajućeg pojma *kamma*. Ona samo izražava zamisao da se stvari događaju i mijenjaju u skladu sa svojim uvjetima i okolinom; ne mora se raditi o djelovanju prethodne *kamme* u svakom pojedinom slučaju, a pogotovo ne pojednostavljene *kamme* koja djeluje paralelno s preporadanjem pojedinaca. Ima mnogo primjera u pālijskim tekstovima gdje se stvari odvijaju bez obzira na bilo kakvu *kammu*. Za *kammu* u buddhizmu, u svakom slučaju, nema individualnog svjesnog nosioca, te ona ovdje ni izdaleka ne igra onu ulogu koju ima u hinduizmu, gdje je to ključni pojam i princip događanja. Kontradikcija vremenske sekvence nastaje samo ako prihvatimo da se *paṭicca-samuppādo* odnosi na život pojedinca i u isto vrijeme pogrešno protumačimo teoriju *anattā* i domet utjecaja *kamme* u vezi s njom. Protivurječnost se rasplinjuje kad uzmemo da različite interpretacije međuovisnog nastajanja vrijede na različitim razinama.

*Aviddā* je prva karika u lancu. Svaka se *nidānaṃ* na neki način oslanja na prethodnu o kojoj je ovisna i na taj način pokazuje svoju nestalnost i nepostojanost. *Aviddā* kao da je najpostojanija od svih, i nju nije lako ukloniti. *Aviddā* je nerazumijevanje *dhamme*, (Buddhine) nauke, učenja, i kaže se da zavisi od smetnji, predrasuda (*āsavā*). No jedna je od priznatih *āsavā* *aviddā* sama, dakle, zabluda je ovisna o zabludi, ili neznanju, te je iz tog začaranog kruga teško izaći, jer bi za to bilo potrebno da se *aviddā* prepozna kao *aviddā*. No *aviddā* se ne može prepoznati, uočiti, refleksijom samom, jer je mišljenju inherentna i jer mišljenje uvijek uključuje izvjesnu dozu vjerovanja u sebe sama, u vlastito sopstvo. Osim toga, *aviddā* je nerazumijevanje *paṭicca-samuppāde* (čiji je prvi član). Ali *paṭicca-samuppādo* ne može biti spoznata (kao proces) dok *aviddā* nije shvaćena. Tek pošto je *aviddā* shvaćena (nakon što je prestala) može *paṭicca-samuppādo* biti spoznata. Tako, da bi *paṭicca-samuppādo* bila uočena (tj. da bi

*aviddā* bila shvaćena), *aviddā* mora prestati. Kako god da počnemo — izjednačavajući *aviddu* i *āsave*, *saṅkhāre* ili nerazumijevanje *paṭicca-samuppāde*, uvijek se vraćamo *aviddi*, neznanju. *Aviddā* je, dakle, ne samo strukturalni nego i logički početak i oslonac formulacije. Tradicionalna interpretacija i grafički prikaz *paṭicca-samuppāde* (kao kruga) nazivaju 'korjenitim uzrocima' i *aviddu* i *taṅhu*, žed, i opisuju ih kao jednako prvenstvene. No lako je pokazati da je ovo samo pedantna i mehanička klasifikacija, jer je *taṅhā* očito ovisna o *aviddi* još i više nego što to uobičajeni slijed sugerira. *Aviddā* kao nerazumijevanje istine o sopstvu (istine da sopstva uopće nema) nužno dovodi u igru *taṅhu*.

Pa ipak, *aviddā* je vedāntinski pojam prije nego buddhistički, iako tamo znači nešto drugo. Buddha je insistirao na autonomiji i neovisnosti individue u postizanju duhovnog napretka i emancipacije. *Aviddā* je pojam koji pripada čitavoj indijskoj filozofiji. Iako se čini da se *paṭicca-samuppādo* uvijek nanovo vraća *aviddi*, *aviddā* je relativna i u izuzetnim je, ali običnim i potvrđenim, slučajevima (npr: *pacceka-buddho*, osamljeni, šutljivi, samouki, neovisni Buddha) nadvladana snagom uvida pojedinca. Kako dolazi do takvog uvida? Kako izaći iz začaranog kruga uzrokovanog *aviddom*? U jednom svom govoru<sup>6</sup> Buddha daje umno i logično objašnjenje. Kad bi naša iskustva bila isključivo sretna, ne bismo imali za čime težiti i životarili bismo u bezvrijednoj sreći — koja to ne bi bila jer ne bi imala protutežu za mjerilo. Ali kako također doživljavamo nesreću, imamo mogućnost usporedbe. Obeshrabreni smo i ogađeni ovim svijetom i pokušavamo se odriješiti od njega. Prakticiranje te odriješitosti je težnja za ugasnućem. To je izlaz. Da nije patnje, ne bi bilo ni *nibbāne*.

Uzroci su stvarima mnogobrojni i nisu uvijek *kamma*. Osim toga, ako se odbaci teorija o *atti*, kao što je to u buddhizmu, teško je prihvatiti *kammu*, barem u klasičnom i pojednostavljenom obliku zakona koji pojedince primorava da budu odgovorni za vlastita djela iz nekog ranijeg života. No ako nema preporadnja individue, ako nema identiteta što bi transmigrirao iz jedne egzistencije u drugu, nema nikoga na koga bi se *kamma* odnosila. Tako *kamma* u buddhista ima drugi smisao, i nimalo neumoljiv i dogmatičan. Buddhisti vole naglašavati da rezultat vlastitih

<sup>6</sup> Vidi tekst br. 3: *Mahālisuttam*.



djela možemo očekivati još za (ovog) života. Slijed egzistencija posve gubi na značaju jer nema ni individue ni svijesti za koju bi on bio iskustveno dostupan. On je nesumnjiv i spada u liku svijeta, kretanje i međusobno djelovanje elemenata i energija, te u tom smislu, imajući uvijek u vidu totalitet egzistencije (čitaj: patnje), pojedinac treba da djeluje moralno na svojoj razini (razini pojedinca). Samo u tom smislu *kamma* ima značaj, i samo se tako ona nastavlja i nasljeđuje: općenito, a ne pojedinačno, objektivno a ne subjektivno.

Što je s *attom* i *paṭicca-samuppādom*? Formulacija je ne spominje, ali je očito da je opovrgava. *Aviddā* je također neznanje, zabluda o 'sebi'. A ta je zabluda o 'sebi' osnov svake patnje. Patnja je, pak, najprominentnija manifestacija života, i sva je buddhistička filozofija smišljena kako bi se njoj doskočilo. Patnja je sam život. Najopasnija je *upādānaṃ* (hvatanje za život) *upādānaṃ* o 'sebi'. Zbog *avidde* čovjek vjeruje da posjeduje *attā*, da ima sopstvo i suštinu, ima *upādānu* sopstva i utoliko i *jest attā*. Ovo ga vodi u novo *bhavo*, nastajanje, i u novu egzistenciju. Rođenje i smrt ovise o tome koliko se netko identificira sa svojim *attā*, a svaki prosječan čovjek vjeruju u svoje sopstvo i utoliko *jest*. *Arahat* nema sopstva na koje bi se rođenje odnosilo, i utoliko je oslobođen. *Arahat* ne postoji, bar subjektivno. Običan čovjek (*puṭhuddano*) vjeruje da je njegovo sopstvo postojano. Postojanost se može pokazati jedino ako se objasni da određeni predmet ovisi o nečem drugom, što je, opet, nepostojano. Ako se ovo shvati, *anattā* — karakteristika svega postaje posve razumljiva.

Buddhu je jednom upitao jedan koji je patio od uobičajene zablude — da li je osoba koja doživljava posljedice nekog djela *ista* kao i počinitelj u prethodnom životu. On odgovara da nije ni ista ni različita, to su dvije krajnosti koje Učitelj (Buddha) izbjegava. On govori samo o nestalnosti i međuovisnosti zbog neuviđanja koje dovodi do patnje — što je osnovni predmet Buddhina interesa: kako je umanjiti, eliminirati, izbjeći. Buddha samo preporučuje terapiju kako da se to učini.

Tako je, kaže Buddha, pitanje 'tko' neumjesno, i jedino je ispravno pitati 'kako'. Počinitelj nije ni isti ni drugi, jer se ne transmitira nikakva individualnost, i identitet je tek relativan, a odnosi se samo na neprestano promjenjivi kontinuum koji zamjenjuje subjektivnu individu. O identitetu se pojedinca u jednom

istom životu ništa više ne može reći: također je relativan. U oba slučaja on ovisi o kriteriju identiteta. Praktično bismo mogli reći da dvije osobe nisu iste (zato što dozvoljavamo mjeru identiteta pojedincu), no Buddha, u skladu sa svojim srednjim putem, radije kaže da je pitanje pogrešno i naziva ih niti-istim niti-različitim. I ponovno se obraća formulaciji *paṭicca-samuppāde* kao izlazu i tako izražava nemogućnost identifikacije pojedinaca.<sup>7</sup>

*Paṭicca-samuppādo* postavlja i neke druge strukturalne logičke probleme, osobito s obzirom na međusobni odnos pojedinih *nidāna*, no možemo ih u ovoj studiji zanemariti.

Princip je međuovisnog nastajanja u lančanoj formulaciji isti u svim različitim primjerima. Broj je karika nepostojan i često različit, no to ne mijenja logički sustav uzorka. I ovo pokazuje da osnovna ideja nije zamisao strogog i neopozivog poretka i zakona događanja, nego prije sugestija ponuđena kao objašnjenje očiglednog promjenjivog karaktera našeg svijeta i života u svakom pogledu. Osnovna je misao ista bez obzira radi li se o pet ili dvanaest *nidāna*. Teoretski bismo mogli imati onoliko karika koliko ih uočimo, ovisno o tome na što primjenjujemo formulaciju u određenom slučaju. No, ako učinimo popis dužim i glomaznijim, nećemo doprijeti dalje u analizi djelovanja *paṭicca-samuppāde*. I doista, u svim pālijskim tekstovima ona je uvijek umjerena i čak ekonomična, uprkos sklonosti svekolike indijske pa tako i buddhističke literature razrađenim nabravanjima. Tako se u Buddhinom izlaganju *Paccayasuttam*<sup>8</sup>, npr., spominje tek šest *nidāna* i govori o značaju temeljitog razumijevanja međuovisnog nastajanja od strane individua. Onaj tko je shvatio nepostojanost, trenutačnost stvari i pojava, prestat će brinuti o sporednim, nevažnim, iskonstruiranim problemima. Usvojiti *paṭicca-samuppādu*, razumjeti je posve, znači shvatiti *dhammu*, učenje, znači izaći iz kruga života, znači razumjeti bit egzistencije — tj. da *nema* nikakve biti. Tako razumijevanje *paṭicca-samuppāde* donosi razrješenje od *avidde* same, od zablude. Kao u želji da nadoknadi kratkoću prethodno spomenutog teksta, jedan drugi Buddhin govor odstupa od uobičajenog niza sa preko dvadeset karika u lancu i tako baca dodatno svjetlo na ovaj problem.<sup>9</sup> Ovdje se u neočekivanom obratu nabraja uobičajenih dva-

<sup>7</sup> Vidi tekst br. 4, iz *Milindapañhe*.

<sup>8</sup> Vidi tekst br. 5, *Paccayasuttam*.

<sup>9</sup> Vidi tekst br. 6, *Upaṇisāsuttam*.



naest i još jedanaest novih *nidāna* i time nudi *izlaz* iz kruga usvoljenog neznanjem i zabludom. Nakon uobičajenog niza počinje tumačenje razvoja uvida pojedinca, što vodi prosvjetljenju i oslobođenju. A ta je mogućnost, nema sumnje, svakome dana. Umjesto da iz rođenja odmah krene u starost i smrt, ova se formulacija zadržava na životu pojedinca, na njegovoj svjesnoj i psihičkoj aktivnosti. Veliki broj karika u ovoj formulaciji, po svojoj prilici, nije slučajna ni nevažna. On je jedinstven u svojoj zamisli i pruža mogućnost izbjavljenja iz začaranog kruga same *paṭicca-samuppāde* i *avidde*, a što je značajno — pruža je svima, ne pretpostavljajući nikakve nadnaravne ili posebne sposobnosti.

Posebno su interesantne one formulacije *paṭicca-samuppāde* koje počinju (ili završavaju) sviješću — *viññānam*<sup>10</sup>, obično sa devet karika. One savršeno izražavaju naslućenu relativnost stvarnosti. Ovo dovodi egzgezu *paṭicca-samuppāde* sasvim blizu teoriji *suñña-vādo*, teoriji o ništavilu (razmotreno kasnije u ovom tekstu), već na tlu filozofije same. Slijed počinje *viññānom*; *viññānam* ovisi o *nāma-rūpi*, no *nāma-rūpaṃ* nas vodi natrag *viññāni*. Tako uopće nema *nāma-rūpe*, nema *paṭicca-samuppāde*, nema stvarnosti, ničega, izvan opsega naše svijesti. Prvu *nidānu*, *aviddā*, možemo lako odložiti ako naglasak stavimo na ovaj drugi pristup. Nema znanja, ni spoznavanja, pa, prema tome, ni bivanja izvan *toka* naše svijesti. Tako je *viññānam*, logično, prva karika u lancu. I Buddha s pravom grdi Ānandu jer nije razumio o čemu se radi, jer je *paṭicca-samuppādu* proglasio prostom i lako shvatljivom. Ona je sve samo ne to. Ovisnost koja se zasniva na svijesti samoj, predmetnost koje nema izvan naše svijesti — to je potpuni nihilizam, iako ovdje samo na području spoznajne teorije, ne još i ontološki.

Ova formulacija sa devet članova, koja počinje *viññānom*, predstavlja, u stvari, fundamentalni primjer *paṭicca-samuppāde*. *Nidāne* su osnovne kategorije sfere naše egzistencije i iskustva i one sve, konačno, zavise od *viññāne*, svijesti, jer bez ove nema iskustva. *Viññānam* je granica realnosti. *Viññānam* je prisustvo pojave (*nāma + rūpa*), fenomen. Prema tome, *viññānam* i *nāma-rūpaṃ* zajedno čine naše iskustvo. Buddha to zna i sam naglašava važnost svijesti. Ona je osnova svemu. Tek ako postoji *viññānam* i *nāma-rūpaṃ*, onda može općenito postojati i život sa svim svojim

<sup>10</sup> Vidi a. *Mahānidānasuttaṃ*, b. *Kevaḍḍhasuttaṃ*, tekst br. 7.

manifestacijama. Njegov je kriterij, za nas, *viññānam*, svijest i svjesnost, a *nāma-rūpaṃ* je ono na što se svijest odnosi. Ovo dvojce, konačno, uzajamno ovise jedno o drugome i jedno bez drugoga ništa ne znače. *Nāma-rūpi* je potrebna *viññānam* da je prepozna, a *viññāni* je potrebna *nāma-rūpaṃ* da se na nju odnosi kako bi uopće bila *viññānam*. Svijest je svijest o nečemu. Ima sadržaj. Sadržaj je *nāma-rūpa*, pojavnost. Navodeći i *viññānu* i *nāma-rūpu* kao prvenstvene *nidāne* umjesto same *viññāne* (što bi praktično i u krajnjoj liniji došlo na isto), Buddha je vjerojatno želio naglasiti da se *viññānam* ipak osniva na objektivnoj realnosti i da ne može djelovati u apsolutnom ništavilu, ontičkom ili kozmičkom. *Viññānam* i naša spoznajna sposobnost su ograničene i relativne, a takva je, prema tome, i naša slika svijeta i stvari. No ista je ta svijest i spoznaja, iako ograničene vrijednosti, zasnovana na svijetu koji je tu neovisno i za sebe. Činjenica da je taj svijet, iako stvaran, nepostojan i netrajan, da je beznačajan i bez suštine, ne umanjuje njegovu realnost.

Gdje nema uopće *viññāne*, nema 'četiri velika elementa', nema *nāma-rūpe*, oni nemaju osnove. Gdje je svijest neindikativna — *viññānam anidassanam* (takva je svijest *arahata*), uopće nema fenomenalnosti. To također nazivamo *viññānassa nirodho* — prestanak svijesti. Kada *viññānam* jest *nirodho* (uništena) — jasno je da više nema sopstva, nema umišljenosti o nekom 'sebi'. Pa ipak, iako *arahat* nema sopstva ni fiks-ideje o sebi na koju bi se njegova svijest odnosila — jasno je da on — dok je još živ — još ima bar neku vrstu svijesti. No za njegovu svijest nema četiri velika elementa, nema *nāma-rūpe*, nema sopstva, ona je, naprosto, neindikativna (*anidassanam*) i ona je *viññānassa nirodho* po sebi, dakle, sama je uništenje svijesti. U *arahata*, oslobođenog, ima upravo dovoljno prisustva pojavnosti (objektivne), ali nema prisutnosti subjekta, sopstva. *Viññānam* ni na koji način nije subjektivna.

Broj karika u lancu uzročnosti može biti bilo što od pet nadalje. Kada ih je samo pet, niz obično počinje od *upādānam* (vezanost) ili *tañhā* (žed) ili, ponekad, od *dāti* (rođenje). Kad ih je osam, počinju s *tañhā* ili radije s *viññānam*. Na jednom mjestu niz počinje s *darā-maraṇam* (starost i smrt). No nastavlja se preko vremenske granice sve do *viññānam*. Vidjeli smo već da je *viññānam* jednako prihvatljiv početak kao i *aviddā*. Slijed od dvanaest ili jedanaest karika obično počinje s *aviddā*, a također i slijed od

njih osam povremeno. A imamo i dobar primjer desetočlanog niza koji počinje *viññānam*.

Bliže je filozofskom pristupu teorije *anattā khaṇika-vādo* (sskt: *kṣaṇika-vādaḥ*), teorija o trenutačnosti, nepostojanosti, neprestanoj mijeni. Ona pretpostavlja da se sve sastoji od serije trenutaka što se odnose na našu svijest. Sve u ovom svijetu jest *āyatanam* — osnova za spoznaju, područje (spoznaje), bilo da je osjetilni organ ili njegov predmet — a njih je dvanaest u svemu (šest osjetila — uključujući razum — i njihovih šest područja). Tako je sve realno tek u odnosu na naše osjetilno iskustvo i našu svijest i nema neovisne objektivne vrijednosti. Bez vanjskih kriterija, sve je moguće definirati tek kao kratku jedinicu vremena — budući da nema ničeg stalnog ni pouzdanog. *Khaṇika-vādo* je teorija o vremenu bliska *paṭicca-samuppādi*. Jedini je zamjetljivi trenutak ovaj sadašnji. Sve se sastoji iz slijeda trenutaka, no čini se da nema osobite veze između određenih jedinica vremena, i svaka je od njih neovisna po sebi. Zato i nema transmigracije individue, jer nema ni identiteta. Nezamisliva je ideja trajne egzistencije individue ili, još gore, nekakvog *attā*. Jedinice su perceptibilne jedinice jedinice vremena i one ne znaju ništa o objektivnoj materijalnoj egzistenciji, a kamoli o trajanju, nekoga ili nečega. I sama je *viññānam* trenutačna i nije uvijek ista, nego se mijenja i teče od jednog trenutka do drugog bez prestanka. Riječ 'mijenjati se' ovdje nije pogodna: ona *postaje* drugo, pojavljuje se i odmah nestaje, i tako imamo lanac odvojenih i nepovezanih momenata, jedinica. Tako je i s elementima. 'Trenutak' (*khaṇo*) tada dobiva značenje 'elemenat' (*dhammo*). Prava je suština svakog elementa manifestacija života. Nestat će ono što nastaje. Prema tome, nema ni mogućnosti kretanja. Jedna stvar nastaje i druga se pojavljuje na njenom mjestu prije nego što ova bude u prilici da se pomakne. Promjena je uvijek kvalitativna. Kretanje je fikcija što se sastoji od zasebnih privida, a tako je i vrijeme fikcija što se sastoji od posebnih nepovezanih momenata. Škola je *sarvāsti-vādo* unutar buddhizma posebno držala ovu atomističku teoriju o momentima-elementima u apstrakciji vremena i prostora.

Ovo zanimljivo učenje, bez obzira koliko se pokazalo problematičnim, ipak služi svrsi da nas dovede bliže ključnoj teoriji *suñña-vādo* (sskt: *śūnya-v.*), i ispraznosti, ništavilu, nihilizmu. Zaista, konsekventno se i krajnje razvijena teorija o trenutačnosti približava pojmu ništavila jer negira bilo kakvu cjelovitost, bilo što, izvan — ili uključujući — slijeda događaja, ili elemenata, ili trenutaka koji nastaju samo da bi nestali. Nema ničeg trajnog, nema *atte*, sopstva, apsoluta, nema osnovnog vodećeg entiteta koji podržava ili prevazilazi egzistenciju. Ako prihvaćamo da je sve *anicco*, netrajno, moramo se također složiti s idejom *khaṇikattam*, trenutačnosti. Ovo nas može navesti da zanijemo kauzalitet, jer ne priznajemo nikakav kontakt između dva sukcesivna trenuta ili događaja. I doista, to će se u buddhističkoj filozofiji ubrzo razviti u ideju da je uzročnost tek iluzija, pa tako i uzročnost i uvjetovanost sadržana u formulaciji *paṭicca-samuppāde*. Tek je jedan korak odavde do ideje o *suññatā*, ništetnosti, ili ništavilu, i *māyā*, iluziji.

Time možemo zaključiti ovo poglavlje koje govori o religiozno-egzegetskom pristupu teoriji *anattā*.

Očito je da je Buddhino polazište problem zablude, *aviddā*, koji je inače tradicionalna predbuddhistička zamisao indijske filozofije, uglavnom vedāntinska. No Buddha joj prilazi originalno i nedogmatski. Pojmovi se buddhističke i vedāntinske zablude sadržajno razlikuju. Buddhino rješenje teži da ograniči problem *aviddhe* na *viññāṇu*, svijest, i *tañhu*, žed. Ovo vedu učenje *suññā-vādo*, stanovištu spoznajno-teoretskog idealizma koje je, čini se, potpuno u skladu s filozofskim postavkama pālijskog buddhizma, čak i kad ove još nisu posve dorađene. Ovo se osobito vidi iz njegova govora *Kevaḍḍhasuttam*.<sup>11</sup> Buddha kaže da je pogrešno pitati gdje se četiri elementa rasplinjuju (*nirujjhanti*), gdje prestaju. Pitanje bi trebalo ovako postaviti: gdje nemaju osnove (*na gādhati*)? Ova je razlika fundamentalna. Elementi se ne razgrađuju, ne nestaju, oni jednostavno *nisu* (iza *viññā.e*) i zato ni ne mogu biti uništeni. No gdje oni to nemaju osnove? U *nibbāni*, gdje je svijest nerazlikovna, gdje je svijest nadišla sebe samu. Ovo je stanje *suññatā*, ništa, praznina (ovdje oprez: ne praznina od ničega, nego i „praznina praznine“, potpuna).

<sup>11</sup> Vidi tekst br. 7b, *Kevaḍḍhasuttam*.

Ono se postiže spoznajom i kontemplacijom ako su ispunjeni i neki drugi uvjeti.

b. Filozofski je pristup teoriji o *anattā* aspekt šire teze *suñña-vādo*, teorije o ništetnosti. Cijela se buddhistička filozofija, počevši s Nāgārdunom (koga valja strogo razlikovati od religije *mahāyāne*), zasniva na ovome. Kako smo vidjeli, ona nije strana ni ranom pālijskom buddhizmu i u stvari je logičan proizvod osnovnih postavki sistema. No bilo je mnogo nesporazuma oko pojma *suññatā* i zato je potrebno bliže ga odrediti prije nego što počnemo njime baratati. U pālijskom je buddhizmu *suññatā* moguće jedino s obzirom na spoznajno-teorijski idealizam.<sup>12</sup> To se, nerijetko, miješalo s učenjem *uccheda-vādo* (*uccheda* = uništenje, dokončanje, anihilacija), koje je, nesumnjivo, materijalističko i atomističko. Ova je teorija dijametralno suprotna vedāntinskom eternalizmu — zbog čega je i nastao nesporazum. Budući da je suprotno *vedānti*, pogrešno je identificirano s Buddhinim učenjem, *dhammom*. Često su na zapadne jezike prevedeni i *uccheda-vādo* i *suñña-vādo* kao 'anihilacija'. Iako ovaj termin odgovara prvom, stvara zbrku kad je primijenjen na drugo jer sadrži ideju o tome da nešto biva uništeno; da bi bilo uništeno, nešto mora prvo biti, postojati (*a*-nihilacija). To nije u skladu s Buddhinim shvaćanjem *suññatā*, gdje ništa uopće *nije* (iza toka naše svijesti), pa, prema tome, kako bi uopće moglo biti uništeno, a pogotovo fizički? Bilo bi ispravnije prevesti *suññatā* s 'nihilacija'. A ova se nihilacija, nihilizam, odnosi samo na područje naše spoznaje. Iza nje nemamo nikakvog načina da istražujemo, a i zašto bismo? Prema Buddhi, to ne bi bilo ni poželjno ni korisno.

U Buddhinu govoru *Acelakassapasuttam* postoji odlično objašnjenje izraza *uccheda-vādo*. Kassapa je sreo Buddhu u vrijeme ručka u mjestu Rājagahi i stao mu dosađivati jednim pitanjem za koje je ovaj smatrao da mu nije vrijeme. No Kassapa je bio uporan i Buddha je popustio. Pitanje je bilo da li patnju izaziva vlastito sopstvo ili netko drugi. Buddha odgovara da bi, ako bi se reklo da ista osoba djeluje i doživljava posljedice svoga djela, to značilo držati eternalističko shvaćanje (*sassatam etam pareti*). No tvrditi da jedna djeluje a druga trpi rezultat — zna-

<sup>12</sup> Ovu ideju, i ono što slijedi, dugujem Č. Veljačiću.

čilo bi držati se teorije o uništenju (*ucchedam etam pareti*). A Probuđeni poučava samo srednji put *dhamme*, koji vodi oslobođenju i sastoji se u spoznaji o uzročnom nastajanju itd.

Dakle, niti patnju proizvodi ista, niti druga osoba, jer se ni ista ni neka druga ne rađa ponovno. U praktičnom životu mi se obično držimo jednog od ova dva gledišta: to zavisi od kriterija identiteta. No oba su ona ekstremna. Vjerovati da je čovjek sam odgovoran za patnju — znači biti eternalista, znači vjerovati u trajnost i neuništivost svog sopstva i njegovo preporađanje u različitim egzistencijama. Obrnuto je gledište — da je netko drugi odgovoran za patnju — poteklo iz stava o uništivosti sopstva, jer smatra da je prethodno *attā* (bez obzira kakvo ono bilo) uništeno i da nema veze između njega i sadašnjeg, a također da nema veze između prošlog djela i sadašnjih događaja.

Tako individuu u trajanju ne možemo nazivati ni istom ni različitom. Svakako da nema postojanog identiteta, ali postoji relativni identitet kontinuuma, toka (*santānam*), i samo je ovo gledište prihvatljivo buddhistima. Ovaj je tok, *santānam*, nosilac moralne odgovornosti i on pokriva pod istom denominacijom i istim relativnim identitetom kako počinatelja djela tako i onoga koji trpi rezultate. Ovaj kontinuum, *santānam*, djeluje kao ciklus *kamma* i *vipāko* (djelovanje i posljedica), kao dijalektika *paṭicca-samuppāde*, kao sāmi principi *aniccatā* i *anattā* (nepostojanosti i bezličnosti). Pogrešno je shvatiti ga kao zasebnu individualnost kao što je pogrešno identificirati stupnjeve procesa s distinktnim individualnim jedinicama.

*Anurādhasuttam* (S. N. XXII, 86) govori o ovom problemu — identitetu individue — u cilju izbjegavanja ekstremnih zabuda kojima vodi vjerovanje u sopstvo. Buddha odbacuje bilo koju vrstu vjerovanja u neko *attā*, bilo ono eternalističko ili ne, materijalističko ili ne. U ovom je važnom govoru donesena — ili, bolje rečeno, *nije* donesena — definicija Tathāgate, usavršenog bića, a znamo da se ona, u skladu s buddhističkom misli, zapravo odnosi na svakoga. Ovdje se naglašava nemogućnost da se ukaže na bit i suštinu sadržaja pojma 'čovjek': Buddha pita Anurādhu da li je ispravno o Tathāgati, Tako-dospjelome, koga na koncu konca uopće i ne možemo smatrati uistinu postojećim, da li je ispravno o njemu govoriti drugačije nego na slijedeća četiri načina: Tathāgato jest poslije smrti; nije poslije smrti; i jest i nije poslije smrti; niti jest niti nije poslije smrti. Na drugim se mje-

stima 'tathāgato' odnosi na obična čovjeka. U susjednoj se *Yamakasuttam*<sup>13</sup> diskutira o istoj pojavi miješanja stanovišta *uccheda-vādo* i Buddhina učenja o *suññatā*. Osim toga, ponovo se postavlja pitanje što se dešava s *tathāgatom* nakon smrti, a 'tathāgato' ovdje, u skladu i s tradicionalnim komentarom, naprosto znači 'biće'. Jedan je redovnik shvatio Buddhino učenje tako kao da je biće u smrti razoreno, uništeno. Naravno, ovu je herezu načula ostala bratija i odmah jasnog Yamaku tužila uvaženom Buddhinom učeniku Sāriputti, koji je onda s nevjernikom razgovarao i objasnio mu da vjerovanje u sopstvo vezuje čovjeka, no da zapravo i nema sadržaja tom pojmu koji bi u smrti mogao biti uništen. Yamaka je smatrao da je redovnik koji se uspio osloboditi od *āsavā*, zapreka, razoren nakon smrti. To je *uccheda-vādo* stanovište. Mudri ga Sāriputta lako uvjerava da tako ne može biti: ako je tijelo nepostojano (*anicco*) i ako su takvi i mentalni faktori, ako su oni bolni (*dukkhā*), bez sopstva (*anattā*), ako su složeni (*sañkhatā*) itd., kako onda nožemo tvrditi da redovnik biva uništen? Nema što da bude uništeno, nema ničega.

O ovome problemu, o tome da čovjek postoji kao *attā* samo onoliko koliko je sam u to uvjeren — a izvjesna je doza vjerovanja u sopstvo imanentna svakoj refleksiji — o tome govori jedna prekrasna, začuđujuće jednostavna propovijed. U njoj je sadržano nevjerovatno kondenzirano, zadivljujuće izrečeno osnovno Buddhino učenje. Usporedi s tim odgovarajući odlomak iz *Milindapañhe* koji, međutim, nije tako izražajan.<sup>14</sup>

Probudeni egzistenciju tumači kao proces, kontinuitet u ciklusu svrhovitog nastajanja (*paṭicca-samuppādo*). Izlaz očito nije u transcendiranju ove realnosti, nego u gašenju žedi i čežnje za životom — dakle, ne u *smrti* nego u *nibbāni*. Smrt je izraz *života*: gdje ima života, gdje je tijelo i mentalni faktori što zajedno stvaraju čežnju i vezanost za tjelesno (i prirodno uvjerenje da su ovi nešto trajno i vrijedno), tu postoji i smrt kao dio procesa koji se neprestano obnavlja. No tijelo i sve ostalo je nepostojano, *anicco*, i bezlično, *anattā*, varljivo i bolno, i kada smo toga svjesni, kada to uviđamo, spremni smo na gađenje prema životu, na obestrašćenje i konačno na oslobođenje kroz ugasnuće, utrnuće, na *nibbānu* (sskt: *nirvāṇam*). Kada su ove stvari tako shvaćene, uhvaćeno je i značenje riječi *suññatā*, tj. mi smo mišljenjem i

<sup>13</sup> Vidi tekst br. 8, *Yamakasuttam*.

<sup>14</sup> Vidi tekst br. 9, a. *Mārasuttam*, b. iz *Milindapañhe*.

spoznajom prevazišli zabludu, varljivu nadu da smo nešto trajno, ili da smo uopće nešto. Mi (ni)smo ništa. Ovo je granica do koje ide učenje o ništavilu u Buddhe — ni koraka dalje. Ono se odnosi samo na područje *spoznaje*. Čovjek koji nije razumio ovaj aksiom neće naći izlaza i ostaje žrtva života i smrti i svega što oni nose. Spoznaja određuje granice pojmu *suññatā*.

Što se tiče *tathāgate*, bilo da znači samo 'biće', bilo da se odnosi, kao što je uobičajeno, na samog Buddhu, ali značeći u oba slučaja suštinu, sadržaj, individue, Buddha je često naglašavao da se on ne može izraziti nijednim od izričaja čuvene tetraleme (*catukkoṭīkam*) — niti biće niti nebiće, niti biće i nebiće, niti ni biće ni nebiće — (koja sadrži sve mogućnosti) — a niti drugačije.<sup>15</sup>

Propovijed Anurādhi, u kojoj baš govori o tome, Buddha završava ovako: 'I prije kao i sada, Anurādha, ja jedino poučavam o patnji i o tome kako patnja prestaje.' Sve je ostalo suvišno i nekorisno. Pitanja su o prirodi *tathāgate*, i slična, sumnjive upotrebljivosti, ne vode nikuda, i Učitelj ih ne izaziva i ne podržava. Takva pitanja valja ignorirati, na njih uopće nije ni moguće pametno odgovoriti. U njima nema smisla, i nema razloga niti dobra u njihovu razjašnjavanju — kada su odgovori uopće mogući.<sup>16</sup> Prirodu *tathāgate* ne možemo izreći ni na jedan od spomenutih načina, no ne kaže nam se na koji je način, ako uopće, izreciva. U stvari, ona je *neizreciva*, i treba takva razmatranja bataliti. Umjesto toga, Buddha nam nudi svoje tumačenje boli i uništenja boli, a pitanje o *tathāgati* odbacuje kao nepotrebno i suviše zapetljano. Metoda koja je ovdje u upotrebi (i slično na bezbroj mjesta u pālijskom kanonu) jeste ona koju je kasnije do krajnosti razvio Zen-buddhizam.

U prvoj se propovijedi iz Zbirke dugih govora<sup>17</sup>, jednoj od najvažnijih i najopširnijih, opet govori o svemu ovome i opovrgava nekoliko tekućih 'pogrešnih gledišta'. Između ostalih se napadaju oni koji vjeruju u vječnost svega, kao i oni koji vjeruju u uništivost. Kaže nam se kako dolazi do toga da pojedinci vjeruju u vječnost kada postižu stupanj 'retrospektivnog uvida'

<sup>15</sup> 'hoti tathāgato paraṃ maraṇā' ti vā, 'na hoti tathāgato paraṃ maraṇā' ti vā, 'hoti canaca hoti tathāgato paraṃ maraṇā' ti vā, 'n'eva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā' ti vā.

<sup>16</sup> Vidi tekst br. 10, iz *Milindapañhe*.

<sup>17</sup> Vidi tekst br. 11, *Brahmadālasuttam*.

u 'svoje' prethodne egzistencije, te povjeruju da su njihov *attā* i svijet zauvijek dati. Nasuprot njima, drugi vjeruju da individua ima formu i da je sastavljena od četiri velika elementa (*mahābhūta*). Ovi su materijalisti, i vjeruju u uništenost, razorivost sopstva nakon smrti. Oba ova stanovišta — zajedno s nekim drugima koja vode vjerovanju u sopstvo i nabrojana su u ovom govoru — uzrokuju ponovno rađanja i ne nude izlaz iz ciklusa života i smrti koji je uzrokovan *aviddom* i zanesenošću. Jasno je da je ovo tumačenje preporoda nešto pučkije i da nije na razini najdublje buddhističke filozofije. Ipak, ono je u duhu buddhističkog načina mišljenja.

Veza je učenja *anattā* s Buddhinim pojmom *suññatā*, ništavilo, koji je isključivo meditativni pojam, očita i logična. Nema realnosti izvan ili povrhn naše svijesti i spoznaje. Svaka je spekulacija o onome 'iza' suvišna i u stvari štetna, a tako je isto i nagađanje o tome što se dešava individui ili pretpostavljenome *attā*. Utoliko ukoliko postoji vjerovanje u sopstvo, postoji neprestani krug bolnog uzročnog nastajanja koji donosi smrt i patnju. No kada je *aviddā* prevaziđena refleksijom, kontemplacijom, spoznajom i, ponekad, neovisnom intuicijom, postaje razumljivo nepostojanje elementa *attā* ili, uistinu, bilo kakve individualnosti, i uvida se tekući, nastavlajući, netrajan, postupni karakter egzistencije. Ovo nam donosi odrješenje i oslobodenje, nevezanost. Učenje je o nepostojanju sopstva u osnovi *suñña-vāde*. *Suññatā* (ništavilo) ovdje nije ontološki pojam, i to iz dva osnovna razloga: ontološke spekulacije ne dolaze u obzir i proglašene su nekorisnim, i buddhizam prihvaća neposrednu objektivnu stvarnost svijeta (bez obzira na njegovu promjenjivost i nepostojanost), iako sumnja u naše spoznajne sposobnosti i razumijevanje. U tom smislu buddhizam možemo nazvati i realizmom.

Najpotpunija, najkarakterističnija i najvažnija Buddhina propovijed o teoriji *suññatā* jest *Cūlasuññatasuttam*. Kratka *sutta* o ništavilu<sup>18</sup>, koju zbog njene važnosti donosimo u cjelini. Iz nje se jasno vidi da porijeklo ovog Buddhinog učenja leži u kontemplaciji i meditaciji. No dok je *suññatā* prvenstveno meditativni i kontemplativni pojam u Buddhē, u *mahāyāni* je on, počevši s Nāgārđunom, projiciran na područja kozmologije i ontologije. Ova je transpozicija bila moguća zbog općenitog značenja

<sup>18</sup> Vidi tekst br. 12, *Cūlasuññatasuttam*.

termina *suññatā* (*suñña* znači 'nula', 'ništa' i matematičkog je porijekla). Terminu se *ākiñcañña*, 'ni-šta', to nije dogodilo. Njegov je sadržaj pojmovno uži i označava sferu svijesti i spoznaje što konvergiraju prema sadržaju 'nula'. *Suññam*, ništa, kao predmet spoznaje i svijesti susreće *ākiñcaññam*, *ni-šta* (područje svijesti što konvergira prema sadržaju 'ništa' i kontrolira pažnju), u procesu zadubljenja, *dhāna*.<sup>19</sup> Kao ilustraciju ovoga možemo navesti kratak odlomak iz *Ākiñcaññāyatanasuttam*, Govora o području *ni-čega*, gdje *Sāriputta*, koji je postigao *suññatā*, izjavljuje:

'Zašavši posve iza područja neograničene svijesti, postigao sam i održao se u području ni-čega (*ākiñcaññāyatanam*), i uvidio sam: — Ničeg (*suññam*) nema.'<sup>20</sup>

Dalje o ovom problemu vidi *Mahāsuññatasuttam*, Veliki govor o ništavilu. Sve se odvija na području naše svijesti i meditativnih napora, i Buddha ozbiljno zamjera učeniku Ānandi što traći vrijeme brbljajući s ostalim redovnicima umjesto da sprovodi u djelo ono što je naučio o ništavilu i zadubljenju.<sup>21</sup> Da bi postigao *umutrašnje ništavilo*, redovniku se preporučuje da uvijek bava *dhānu*, zadubljenje. Ova je kontemplacija introvertirana, a ne transcendentna, ona čovjeka ne vodi nikakvom višem obliku svijesti nego ima svrhu da mu postojećim sredstvima pruži uvid u *suññatā*.

## II. PRISTUP PĀLIJSKIH TEKSTOVA UČENJU O PRIRODI SOPSTVA

\* a. Za vezu *suññatā* (ništavilo) — *anattā* (nepostojanje sopstva) theravādaska, najdosljednija i najkonzervativnija škola, u svojoj egzezezi naročito insistira na ograničenju smisla *suññatā* na *anattā*. Po njima, *suññatā* znači *anattā*, to dvoje su sinonimi i *suññatā* ne može imati šire značenje. Svako bi proširenje njegova

<sup>19</sup> O ovome opširno piše dr Č. Veljačić u svojim neobjavljenim odlomcima iz pisama i bilješkama uz prijevode Buddhinih govora, te u „Praxisu“ br. 1/2, 1967; 5/6, 1969; i 1/2, 1970.

<sup>20</sup> Iz *Ākiñcaññāyatanasuttam*, S. N. XXVIII, 7.

<sup>21</sup> Vidi tekst br. 13, *Mahāsuññatasuttam*.

smisla predstavljalo opasnost i vodilo u nepovratnu spekulaciju, koje se theravādini plaše. Oni se drže jedne kratke *sutte*, *Suññatalokasuttam*, Govora o ništavilu svijeta, gdje su i sopstvo i ono što je od sopstva proglašeni za ništa, *suññam*.<sup>22</sup>

Ovdje nema ni traga *suññi* što se postiže kontemplacijom, ni traga *suññi* kao tački gdje naša pažnja postiže sabranost bez obilježja i gdje je jedina preostala briga, ako tako možemo reći, ona koja tijelo održava na životnom minimumu, znajući činjenice o njegovim svojstvima *anattā* i *anicco* i o *suññatā*, ili, bolje rečeno, egzistirajući u stanju *suññatā*. Izjavljuje se da je svijet *suñña*, ništa, ne u odnosu na našu spoznaju i svijest, nego na nižem planu, zato što je *anattā*, bez sopstva, *suñño attena* (ništa po sebi) i *suñño attaniyena* (ništa za sebe, ništa po svome). Budući da nije ništa po sebi i ništa za sebe, tj. ništa u njemu nije nezavisno i samo-sebi-oslonac (vidi *paṭicca-samuppādo*), budući da nema vlastite i neovisne vrijednosti, svijet je *suñño*. *Suñño* je ovdje sinonim za *anattā* i *anicco*.

Čini se da je ovo pravo theravādsko tumačenje termina *suñño*. Ono brižljivo izbjegava da ga dotjera do krajnjih logičnih konsekvenci iz straha da bude optuženo zbog 'nihilizma'. Osobito kad se radi o *nibbāni*, utrnuću, theravādini su na mukama kako da definiraju ovo osobito stanje svijesti i zaziru od razmatranja isključivo negativnih definicija što se nalaze u kanonu (iz straha od nihilizma), kao i pozitivnih (iz straha da ne budu optuženi za izravno građenje metafizike). Oni su ideju srednjeg puta shvatili doslovno i primijenili je ovdje da izbjegnu bilo kakve filozofske implikacije. No što je *nibbānam*, utrnuće, ako ne *uviranje svijesti* u to stanje *suññatā*? Kako ona može biti oslobođenje ako ne dozvoljava *suñño* i ako *suñño* znači samo *anattā*? I kako razumjeti *anattu* ako nema šireg pojma, *suññatā*, kao logičnog ishoda istinskog učenja o *aniccatā*, nepostojanosti, i *anattā*, o nepostojanju sopstva?

Teško da ista možemo reći o *nibbāni*. To je jedna od onih stvari koje bi valjalo živjeti da bi se o njima uopće moglo govoriti, a da ne spominjemo njihovo razumijevanje. No barem jednu stvar možemo pouzdano učiniti: možemo reći što nije *nibbānam*, kao što to najčešće biva u pālijskim tekstovima. A ovi kažu da je ona nerođena, nenastala, neoblikovana; neizreciva; ona je ne-pohlepa, ne-zabluda, ne-strast. Theravādini se boje obiju 'krajnosti', sma-

trajući da jedna vodi u *uccheda-vādo*, teoriju o uništivosti, a druga u *sassata-vādo*, teoriju o vječnosti. Zato se oni suprotstavljaju objema i pažljivo se kreću 'srednjim putem', ma šta to značilo. Prema njima, ta su dva stajališta najčešća zabluda čovjeka tokom historije. Ona će biti oborena isti čas kad se uvidi prava priroda svijeta — njegova prolaznost i nepostojanost, neprestana promjenjivost i ovisnost pojedinih pojava o drugima. U tom je smislu theravādinima dovoljan dokaz formulacija *paṭicca-samuppāde*, koja govori o svrhovitom nastajanju i isto tako o ovisnom prestajanju. Prema ovom tumačenju, formula svrhovitog nastajanja (tj. pozitivni izraz *paṭicca-samuppāde*) isključuje mogućnost postojanja nekog apsolutnog ništa ili ne-bitka, dok formula ovisnog prestajanja (tj. negativni izraz *paṭicca-samuppāde* — ako ovo nije, nema ni onog) isključuje postojanje apsolutnog bitka. To su dvije krajnosti koje, prema theravādinima, valja izbjeći, a na koje navode dvije gore spomenute teorije. Formula *paṭicca-samuppāde* predstavlja izraz tog 'srednjeg puta' i ne dozvoljava šire tumačenje, a *suñño* je u tom smislu ograničeno samo na *anattā*. O *nibbāni* se pak ne može ništa reći.

Simptomatično za theravādinski stav, cejlonski redovnik Nyānaponika Thera<sup>23</sup> pomoću formulacije *paṭicca-samuppādo* objašnjava činjenice života, jer bi bilo opasno dublje kopati. No *paṭicca-samuppādo*, iako je strukturalni uzorak dinamike egzistencije i njen primjerak (bez namjere da bude iscrpan), ipak ne nudi zadovoljavajući filozofski pristup. Štaviše, ona nema ničeg zajedničkog sa spoznajnim i meditativnim ishodom problema (osim ako se pravilno naglase *aviddā* i *viññānam* u dubljem smislu — što pokazuje da ga je svjesna). Ona nikad među svojim brojnim *nidānama* ne spominje riječ *suñño*. No iz toga ne slijedi, kako zaključuje Nyānaponika, (str. 1 i d.) 'da ona isključuje zamisao apsolutnog nebitka ili ništa (ničega), za koji bi se pretpostavljalo da nužno okončava individualnu egzistenciju', i to iz dva razloga:

1. 'Apsolutni ne-bitak', ili 'ništa', ovdje je suprotstavljen bitku, odnosno egzistenciji, i pretpostavlja se da ga slijedi i završava, da *dokončava, nužno, individualnu egzistenciju*. No *nibbānam*, u duhu *suñña-diṭṭhi* (stanovišta o ništavilu) kako je naučavao Buddha, i kako je mi razumijemo, ne bi to nikad mogla

<sup>23</sup> Vidi Nyanaponika Thera, *Anattā and Nibbāna*, BPS, Kandy, Ceylon, 1959.

<sup>22</sup> Vidi tekst br. 14, *Suññatalokasuttam*.



biti. Ovdje uopće nije moguće primijeniti izraze kao 'dokončanje', 'nastavljanje', jer bi oni promijenili smisao riječi *suñño*. Jer, ako je nešto uopće okončivo, ako je moguće nadovezati se na nešto, onda je to nešto odista *nešto*, dakle, postojalo bi nešto što bi bilo moguće okončati, obustaviti.

2. *Paṭicca-samuppādo*, budući da je samo pokušaj *opisa* pojave života i postojanja, prirodno i ne spominje *anattā*, a kamoli *suñño*. No ona ih pretpostavlja. Ako se vratimo unazad do ključne karike *aviddā*, zabluda, i pogotovo *viññāṇaṃ*, svijest, zamisao *anatte*, koja je u osnovi, postat će očitom. A ovo je tek jedan aspekt šire teze o *suññatā*, ništavilu, o čemu je bilo govora u prethodnom poglavlju.

I konačno, na kraju spomenutog odlomka, Nyāṇaponika Thera kaže da je učenje o uzrokovitom nastajanju i prestajanju istinska doktrina srednjeg puta, zato što transcendirira krajnosti bitka i ne-bitka. No, s pomoću same *paṭicca-samuppāde*, koja nije ni metoda ni sredstvo postizanja nekog cilja, ne možemo uopće ništa transcendirati, a ako baš moramo upotrebiti tako dalekosežnu riječ u vezi s jednostavnom formulom, možemo lako odgovoriti da se njome ne transcendirira ni bitak ni egzistencija (jer je ona upravo o egzistenciji i nju izražava), a isto tako ni ne-bitak niti ne-postojanje budući da ovi uopće nisu njome predviđeni (bar kao kontrast bitku).

Dalje u istom djelu, koje možemo smatrati izrazom zvaničnog stanovišta savremenih theravādina, Nyāṇaponika tvrdi da je *nibbāna* mahom pogrešno interpretirana ili u smislu 'bitka' ili u smislu 'ne-bitka', a mahom ovo drugo, te da je zbog toga buddhizam na Zapadu olako osuđen kao *nihilizam* koji se drži teorije o *uništenju*.

Jasno je iz ovih izraza koje upotrebljava da Nyāṇaponika, u skladu sa stanovištem *thera-vāde*, zamjenjuje *suñña-vādo* sa *uccheda-vādo* (o tome smo već govorili) i ne povlači konsekvence učenja o ništavilu. Kad bi ono nudilo teoriju o uništenju, moralo bi i pretpostaviti nešto na što će se eventualno uništenje i odnositi. No *suññatā*, naprotiv, uopće ne može biti shvaćena ako je drugačija od jednoličnog stanja ništavila, bez početka, i djelovanjem ne-određeno. Zbog toga riječ 'nihilizam' (Veljačićev izraz) priziva ovu ideju mnogo preciznije nego 'anihilacija' (*a-nihila-cija*) koju Nyāṇaponika upotrebljava. Ako se *suññatā* interpretira u duhu *uccheda-dīṭṭhi*, jasno je da ne može biti prihvatljiva

pālijskom buddhizmu (najranijem buddhizmu koji želimo razlikovati od theravādskog). A upravo to *thera-vāda* čini. Na taj način, u želji da suprotstave *suñña-vādu sassata-vādi* (kao dva ekstrema), gdje je Buddhino učenje, kako ga oni razumiju, srednji put, oni u stvari suprotstavljaju *uccheda-vādu* (koju ne razlikuju od *suñña-vāde*) *sassata-vādi*, iako su prave suprotnosti očito *uccheda-vādo* i *suñña-vādo*.

Ustanovljeno je, dosad, da je *viññāna-vādo*, učenje o tome da je sve u svijesti, korelativ *suñña-vāde* i *anattā-vāde*. *Viññāna-vādo* je prvi korak ka *suñña-vādi*. Jer, ako je poreknuto sve, svaka konačna realnost, ne ostaje ništa osim svijesti. Ovo su učenje razradili Vasubandhu i Asaṅga u petom stoljeću n. e. U svom *Triṃśatika-kārikā*, Trideset stihova, Vasubandhu kategorički odbacuje atomistički materijalizam. On tvrdi da nije moguće dokazati postojanje sličnih materijalnih entiteta, atoma. Mi atome ne doživljavamo ni na koji način, a u svakom nam je slučaju pristupačna tek naša svijest (o njima) i iza nje se ništa ne može tvrditi. Prema tome, kako se ne može dokazati ni pokazati da išta postoji po sebi i neovisno o drugome, onda imamo tek predmete ili 'sadržaje spoznajne svijesti', *viññatti* (sskt: *viññapti*). Sve je to zasnovano na pretpostavci *kṣamika-vāde* (sskt), učenja o trenutačnosti. Ideja o supstanciji je logički konstrukt bez osnove u stvarnosti.

b. Standardni je izraz učenja *anattā* slijedeći: *n'etaṃ mama, n'eso'ham asmi, na me'so attā*, to nije moje, nisam to ja, to nije moje sopstvo. Jedan od pālijskih najvažnijih tekstova koji se odnose na tu temu jest *Alaggaddūpamasuttam*, *Sutta* o usporedbi sa zmijom.<sup>24</sup> Buddhin je stav prema problemu *atte*, sopstva, posve jasno izražen u ovoj propovijedi. On nabraja osnove za vjeru u sopstvo u čovjeka, svjestan da je ona prirodna i uporna zanesenost. Vjera u 'sebe' može imati razne oblike: može biti materijalistička ili zasnovana na kozmološkim spekulacijama ili na jednostranoj identifikaciji sopstva s osjećajima itd... Ovaj je govor, također, dragocjen i zbog drugih informacija, jedan od osnovnih tekstova o *atti*. Pa ipak, on govori o *atti*, odnosno *anatti*, općenito, podrazumijevajući pod tim pojmom većinu drugih izraza upotrebljivanih s određenom distinkcijom — a ponekad i bez nje — u indijskoj filozofskoj literaturi

<sup>24</sup> Vidi tekst br. 15, *Alaggadūpamasuttam*.

uopće, ali i u buddhističkoj. Oni, svi zajedno, određuju otprilike — uključujući *attā* — područje zapadnog (kršćanskog) pojma 'duše', za koji možda i nema najboljeg ekvivalenta u indijskim jezicima i načinu mišljenja: *attā*, *puriso*, *pāṇo*, *puggalo* (sskt: *puḍgalah*), *diva*, *vedagū* (ovaj posljednji iz *Milindapañhe*).

*Puggalo* općenito označava osobu ili osobenost, jedinku, nasuprot grupi. Poprimilo je i značenje 'živo biće', 'stvorenje', ponekad 'karakter' ili 'duša'.

*Puriso* (vedski, ssk: *puruṣah*) jednostavno znači 'čovjek' u pālijskoj literaturi, no imamo slučajeve u predbuddhističkoj književnosti i u *Upamaśadama* gdje ova riječ znači nešto kao 'duša', 'sopstvo', ili 'suština živog bića ili stvari', ili čak 'biće'.

*Divo* je 'život', a zatim 'bit, suština života', ono što definira individualnu egzistenciju i esenciju, duša. *Divo* je važan pojam i đaina.

*Satto* (sskt: *sattvah*) znači 'živo biće', 'stvorenje', prvenstveno, no može, kao i ostali izrazi, povremeno biti upotrijebljeno kao sinonim za bilo koji drugi, od kojih je ipak najreprezentativniji *attā*, koji sa svojim gramatičkim značenjem povratne zamjenice 'sebe' pridonosi još jedan važan smisao svojstvenosti i vrlo je prikladan za upotrebu ove vrste.

*Pāṇo* (sskt: *prāṇah*) znači 'dah', 'dah života', 'život', ili, naprosto, 'živo biće'.

Kada buddhisti odbacuju vjerovanje u *attā*, to se obično odnosi na sve ove kategorije samozavaravanja pod jednom denominacijom. Najčešće je to *attā*. Povremeno, međutim, susrećemo izričito naglašene ostale spomenute izraze, i jednako vatreno odbačene.

Tako već spomenuta *Brāhmadālasuttam* obilno nabraja razne vrste i oblike vjerovanja u sopstvo. Već su spomenuta ona što ih drže zastupnici teorije o uništenju i teorije o vječnosti, no brojni su i drugi primjeri. U ovom se govoru opovrgavaju mišljenja onih koji vjeruju da je svijet beskonačan ili konačan (*antānanta-vādo*), onih što vijugaju poput jegulje (tj. nemaju vlastitoga stava, *amarāvikkhepa-vādo*) i onih koji smatraju da je postajanje slučajno (*adhicca-samuppanna-vādo*). Navode se heretičke teorije o tome kako sopstvo nakon smrti posjeduje formu, percepciju i/ili konačnost ili ih ne posjeduje. U svim ovim različitim 'tuđim' teorijama pojam sopstva poprima različite oblike i smisao, no uvijek biva odbačen.

U jednom zanimljivom dijalogu Poṭṭhapāda<sup>25</sup> se rasputuje nije li svijest čovjekov *attā*, a isto tako pita o identitetu *dive* i tijela (*sarīram*), te o stanju *tathāgate* nakon smrti. Buddha mu uvijek dokazuje da pojam na koji želi da se osloni nije nezavisan, i da tako idući unazad nikad neće stići do osnove realnosti. Ova *sutta* pruža drugačiji i interesantan pristup problemu sopstva. Odlomak počinje klasičnim pitanjem: što je prvo, spoznaja ili svijest [možemo s velikom mjerom sigurnosti pretpostaviti da je *sañña* (spoznaja, zamjedba, percepcija) u ovom slučaju sinonim šireg pojma *viññāṇam* svijest, koja, kako Buddha kaže, prirodno prethodi spoznaji]. Ovo, uzgred budi rečeno, u sebi sadrži ideju *anattā*. Zatim je Buddha upitan nisu li *saññā* (svijest) i *attā* isto, i odgovor je, razumljivo, 'ne'. Spominju se tri vrste vjerovanja u *attā*: grubi, materijalni *attā*, zatim mentalni, i konačno bezoblični ili bezlični *attā* (mentalno je ovdje, također, supstancija, nešto tananija od materijalne, a grublja od potpuno bezobličnog stanja, stanja bez forme). Dokazuje se da su, jedan po jedan, različiti od *atte*. Sumnjajući da će ikada razumjeti Buddhinu nauku, Poṭṭhapāda postavlja uobičajenu gomilu pitanja. To su pitanja o svijetu, o *divi* i *sariri*, o *tathāgati* itd., na koja Buddha ne daje nikakvo objašnjenje, nego umjesto toga skreće pažnju redovnika na četiri plemenite istine o patnji, koje su njegovo jedino učenje. Ali on ne poriče činjenicu da je vjerovanje u sopstvo duboko ukorijenjeno u ljudskoj prirodi i da je prirodno 'stečeno' (*attapaṭilābho*) bez obzira na to kakav oblik *attā* uzima. Štaviše, kad se čovjek odluči za jedan oblik vjerovanja u sopstvo, on obično izruguje ostale.

Brojni su tekstovi koji pod ovim ili onim nazivom opovrgavaju *attā* ili odbacuju njegovo izjednačavanje s bilo kojom stranom ili aspektom onoga što se čini da je čovjek. Tako poznata *Mahānidānasuttantam*<sup>26</sup> spominje neke od čistih teorija o sopstvu: vjerovanje u *attā* koji je neograničen ili ograničen ili materijalan ili nematerijalan, vjerovanje u *attā* koji je identificiran s osjetom itd. Ona su sva osuđena, bez obzira na razlike, i dokazana kao nekorisna. U *Milindapañhi* se spominje i odbacuje vjerovanje u *vedagū*, opet istim logičkim postupkom, a na drugom mjestu vjerovanje u *divo* i *satto*, i konačno u *puggalo*.<sup>27</sup> Pod *divo* mudrac

<sup>25</sup> Vidi tekst br. 16, *Poṭṭhapādasuttam*.

<sup>26</sup> Vidi tekst br. 17, *Mahānidānasuttantam*.

<sup>27</sup> Vidi tekst br. 18, iz *Milindapañhe* str. 54 i d.; str. 258; str. 25 i d



Nāgasena vjerojatno podrazumijeva nešto kao 'život', 'životna energija' ili 'životonosna moć ili suština'. *Satto* sigurno znači naprosto 'živo biće'. No možda je najzanimljiviji odlomak iz *Milindapañhe* o *puggali*. Nalazi se već u prvom razgovoru kralja Yonaka (Grka — zaostalih od Aleksandrove vojske) s buddhističkim mudracem: to je čuvena Usporedba s kočijom. Kada kralj upita Nāgasenu što ga to čini Nāgasenom i zašto ga zovu Nāgasenom, ovaj mu odgovara da iza konvencije tog imena nema suštine i da se ime odnosi na cjelinu pojava koje čine osobu, a da isto tako iza naziva 'kočija', koji je tek konvencija za sporazumijevanje, nema suštine i da se to ime ne odnosi ni na jedan od dijelova koji čine kočiju. Ovaj je poznati odlomak jedna od najsretnijih ekspozicija teorije *anattā*. *Attā* ili sopstvo, ili trajna individualnost (ovdje nazvana *puggala*), kako se ovdje kaže, ne sastoji se od jednog od sastavnih dijelova cjeline. Postoji *iluzija*, općepriznata ideja, oznaka u općoj upotrebi, nekog *puggale* ili *satte* — individualnost nekog predmeta kada njegovi sastavni dijelovi koegzistiraju na određen način. No čim se ti dijelovi razidu, čak i ova krhka fikcija gubi osnov.

*Aviddāpaccayasuttam*<sup>28</sup>, *Sutta* o (onome što je) uslovljeno *aviddom*, zabludom, iznosi teorije *taṃ dīvaṃ* — *taṃ sarīraṃ*, sopstvo i tijelo su jedno, i *aññaṃ dīvaṃ* — *aññaṃ sarīraṃ*, sopstvo i tijelo su različiti. Odbacujući obje teorije u ovoj *sutti*, Buddha nije samo naglasio svoju privrženost srednjem putu (što se sastoji od uvida u četiri plemenite istine, potpunog razumijevanja *paṭicca-samuppāde*, i odbacivanja vjere u sopstvo) nego je, također, odlučno osudio dvije vrste spekulacija: posve materijalističku, izraženu stavom da su tijelo i sopstvo (ovdje *dīvo*) isto, i suprotnu, koja drži da su tijelo i sopstvo različiti — gdje se smatra da sopstvo, budući da je različito od tijela, nije materijalne konstitucije, ali ipak *jest*.

U *dāna* je *dīvo* mikrokozmički nosilac života. Njihova je teorija duše kozmologijska (i ontološki monadistička) i bila je vatreno napadana od Buddhe i njegovih sljedbenika, čak i oštrije nego vedāntinska metafizika i ontologija. *Ādīva* znači 'živo biće', 'sopstvo' i 'nosilac života'. Misli se da je živa i da je jedna od osnovnih 'činjenica' koje zajednički sačinjavaju svijet (kao i net-svijet): kretanje ili impuls (*dhamma*), zaustavljanje ili mirovanje

<sup>28</sup> Vidi tekst br. 19, *Aviddāpaccayasuttam*.

(*adhamma*), prostor (*āgāsa*), sopstvo (*dīva*), i materija (*poggala*) [sastavljena od atoma, *anu*]. *Ādīva* se i *poggala*, razumljivo, ponavlja u beskonačnom broju slučajeva. *Ādīva* funkcionira prvenstveno intelektualno, no udružena je s materijom utoliko što popunjava formiranu materiju, tijela, i privoljava ih da djeluju. Atom (*anu*, *poggala*) najtananiji je djelić materije, i suviše sićušan da bi se mogao promatrati. No ima sve materijalne kvalitete i vječan je kao i supstancija. Kada je *dīva* povezana s *poggala*, postaje također vezana i s *karmom*. A i *karma* je fine materijalne prirode i vezan je za *dīvu* tako da je gotovo obmotava i daje joj materijalne osobine. Time je opsjenjuje.

Buddhino je stanovište nasuprot *dānima* razumljivo. On odbacuje ideju *dīve* zajedno sa drugim teorijama o sopstvu, i iskoristit će svaku priliku da pobije njenu *dānističku* interpretaciju.<sup>29</sup> Njegove su rasprave s *dānima* vatrene i oni su, prije nego vedāntinci, njegovi prvi i pravi protivnici. Buddhina se kritičnost i razvila u konfrontaciji s njima i izazov mu je pomogao da izgradi vlastite stavove. Razilaženja su uglavnom na području Mahāvīrine kozmologije i ontologije.<sup>30</sup> Buddhino je učenje posve akozmično, i to namjerno: Mahāvīrino, naprotiv, ima minuciozno i gusto razrađenu kozmologiju. Čak je i njegova teorija o sopstvu izrazito kozmološka i monadistička (*dīva* — monada). *Ādīva* je mikrokozmički nosilac života, a atomistička je teorija pojednostavljeni materijalizam, osobito apsurdan u svojoj logičkoj konsekvenci teorije o *karmi* (gdje su i ovoj date fine materijalne osobine). Buddhin je stav akozmičan i tako anti*dān*ski, i to je dovoljno da istakne velike suprotnosti između ta dva učenja, čak i bez posebnog naglašavanja Buddhina učenja *anattā*, *amicco*, i slično, koje su, zapravo, i glavnina njegove nauke.

Razumljivo, Buddha odbacuje ideju 'sopstva' bilo koje denominacije, bilo da se radi o *attā*, *dīvo*, *vedagū*, *satto*, *saññā*, *viññānaṃ*, *puggalo*, *puriso* itd.; najčešće upotrebljavan izraz u tom smislu jeste *attā*, i on obično odgovara svim nijansama ovog značenja (*ātman*, međutim, nije *dān*ski, već vedāntinski pojam). Sve su to gotovo sinonimi i najčešće ih je moguće međusobno

<sup>29</sup> Vidi tekst br. 20, *Devadahasuttam*.

<sup>30</sup> O odnosu buddhizma i *dān*izma vidi odgovarajuća poglavlja u Veljačićevim još neobjavljenim radovima „Razmeda azijskih filozofija“ II („*Dān*izam i buddhizam“) i „Indijska etika“ („*Dān*izam“ i „*Buddh*izam“) Prvo treba da objavi „*Liber*“, Zagreb, a drugo „*Svjatlost*“, Sarajevo.

zamjenjivati, unatoč njihovim neporecivim specifičnim značenjima, u buddhističkoj književnosti.

c. Posebnu pažnju valja posvetiti argumentima što se odnose na problem *attā* — *ātmā* u najvažnijem, vedāntinskom značenju, jer se radi o području na kojem su nesuglasice najdelikatnije i najžešće. Vedāntinski je korelativ *ātman* — *brahman* (pojedinačni i univerzalni princip), zajedno s odgovarajućom kozmologijom i moralom, suprotan buddhističkom načinu mišljenja, a također i cilj njegovih napada, iako možda manje varenih nego što su oni na đainizam, i to zato što se *vedānta* buddhizmu manje suprotstavlja i više se čini njegovom alternativom — alternativom s kojom Buddha i buddhisti lakše izlaze na kraj. Pojam *ātman* nikada potpuno ne odgovara kršćanskoj ideji individualne duše. On bi prije bio najviši princip bića koji prelazi u opći princip, jedinstvenu univerzalnu istinu ili prirodu (*brahman*) — i tada gubi sve individualne karakteristike koje je ikada mogao imati.<sup>31</sup> Pored toga, distinkcija između tijela i duše, materije i duha, *ātman*, nikad nije bila tako jasna i oštra u indijskoj filozofiji. Bez obzira na razlike, distribucija je ovih kvaliteta uvijek različita više nego u tradicionalnoj zapadnoj misli. Čini se, štaviše, da je *ātman* u prvim *Upaniṣadama* označavao neke aspekte supstancije. Djelomično su zato, vjerojatno, razilaženja između buddhizma i *vedānte* o ovom pitanju manje značajna i odlučujuća nego što se željelo prikazati. *Ātman* je individualni vid prvog kozmičkog principa. Po smrti, on se vraća onoj univerzalnoj prirodi koja je već — oduvijek — bila tu, sveprisutna, ali ne uvijek prepoznavana i spoznata. *Avidyā* (sskt), zabluda, nepoznavanje pravog stanja stvari, naša je sudbina. *Māyā* nas, iluzija o našim empirijskim iskustvima u ovom svijetu, sprečava da spoznamo i prozremo konačnu istinu jedinstva *ātmana*, subjektivnog i individualnog principa, i *brahmana*, univerzalnog, sveobuhvatnog principa. Filozofija *Upaniṣada* nije potpuno do-

rađen i zaokružen sistem. Mnoge od njihovih ideja tek će biti razvijene i jasno postavljene i razgraničene od ostalih učenja u slijedećim razdobljima. Što se tiče problema *ātman* — *brahman*, svjedoci smo više stanovišta: ili se smatra da je *ātman* — *brahman* jedina realnost, a sve ostalo tek naša iluzija posredstvom neznanja, *avidyā*, ili je *brahman* panteistički princip, dok *ātman* u nj uvire kao njegov individualni vid, ili je *brahman* shvaćen jednostavno kao božanstvo čiji je *ātman* samo aspekt ili ostvarenje. Sve ove poglede uporedo nalazimo u ranim *Upaniṣadama*, ne uvijek jasno razlikovane jedne od drugih, i oni tek kasnije, razvojem *vedānte*, kao neovisnog filozofskog sistema, bivaju razvrstani, konfrontirani, raspravljani i posebno interpretirani kao jedino ispravno mišljenje *Upaniṣada*. Pa i ovako kako ih nalazimo nabacane u filozofiji ranih *Upaniṣada*, oni nužno ne protivrječe jedni drugima. Buddha je upravo s njima imao posla, s još nediferenciranim ali često kontroverznim i izazovnim učenjima, izraženim u prvim upaniṣadskim tekstovima. Rasprave su bile žive i žestoke, no protivno onome što se obično misli, čini se da je Buddha bio mnogo sigurniji u sebe nego što su to bili brahmani, i često je bivao pobjednik u ovim oštroumnim dijalozima, koristeći se svakom prilikom da izruguje ideje svojih protivnika, koji bi, nerijetko, ostajali bez argumenata. Ovo prema buddhističkim tekstovima, naravno. Brojne su zgode opisane kada Buddha upravo briljantno nadmudruje svoje brahmanske kolege.

I kako nedovršeno zvuče Yājñavalkyine riječi *neti neti* (nije nije) iz *Bṛhadāraṇyakopaniṣade* u usporedbi s Buddhinim stanovištem prema *atti*. Yājñavalky je pojam *ātmana* nemoguće definirati zato što je on sjedište naše svijesti. Zato ga i nije moguće transcendirati, jer bismo izgubili tlo.

Postojala je i još postoji sklonost da se precijeni učinak upaniṣadske misli na Buddhino učenje, a nezavisni je karakter njegov često zanemarivan. Buddhizam je akozmičan i antimetafizičan, na neki način i antiontologijski: *Upaniṣade*, pak, imaju kozmologiju, razradenu metafiziku i više nego jedno ontologijsko rješenje. Odlučni je stav buddhizma *anattā*, nepostojanje sopstva, bezličnost, dok su *Upaniṣade* izrazito *ātma-vādinske*, i to na više načina. Kako ovo složiti s uvjerenjem da su *Upaniṣade* tako snažno utjecale na buddhizam? Zapisane su mnoge zgode i primjeri zahuktalih rasprava među buddhističkim i upaniṣadskim misliocima, koje svjedoče o brojnim i korjenitim nesuglasicama. Sa druge je

<sup>31</sup> Zanimljivo je da buddhistički tekstovi ne govore o *brahmanu*, ne negiraju *brahman*, već uvijek *ātman*. To bi se moglo uzeti kao potvrda ispravnosti uvjerenja nekih indologa (npr. A. K. Coomaraswamy) da buddhizam zapravo ne odbacuje sopstvo i apsolut nego da ih, prirodno, smješta izvan sfere iskustvenog. No moglo bi se to shvatiti, kako se i nama čini, kao potvrda teze *anattā* (*anātmā*, *nairatmyam*), budući da upaniṣadski tekstovi i tradicija izjednačuju *ātman* i *brahman*. Odbacujući *ātman*, buddhisti odbacuju i *brahman*.

strane prisutna hinduistička ideja apsorpcije buddhizma i pretvaranje Buddhe u Višnuov *avatārah* (utjelovljenje, uobličjenje), što je nesumnjiv znak bespomoćnosti, i ne osobito pošten, u suprotnom taboru. Istina, kad se to dogodilo, buddhizam je vjerojatno već bio u priličnoj mjeri degenerirao, no događaj je simptomatičan za raspoloženje hindusa prema buddhizmu, koje je rasprostranjeno i danas (iako je, nesumnjivo, u opadanju). Činjenica je također, u velikoj mjeri, zakomplicirana buddhističkim moralom i socijalno-reformističkim aspektom, iako je ovaj bio umjeren. Ako neka gledišta ne možemo pobijediti argumentima, hajde da ih apsorbiramo i kompromitiramo, da ih sebi prilagodimo, umekšamo i učinimo bezopasnim. To je standardni stav prema buddhizmu. Uddālakina izreka *tat tvam asi* (to si ti, *Chāndogyopaniṣad*), koja se odnosi na *ātman* — *brahman* panteizam univerzalnog i nepromjenjivog principa, skreće pažnju dr Veljačić, dobiva vrlo adekvatan odgovor u Buddhinom *na me'so attā, n'etaṃ mama, n'eso'haṃ asmi*, to nije moj *attā*, to nije moje, to nisam ja!

Buddhisti su uvijek napadali učenja o duši u bilo kom obliku. Tako i mnoga od vedāntinskih *ātman-vādo* vjerovanja, u mnogim tekstovima. Već spominjana *Brahmadālasuttam* nabraja i odbacuje čitavu zbirku takovih teorija, *sassata-vādo* (eter-nalističku), *uccheda-vādo* (o uništivosti), *saññi-vādo* (svijest = *attā*), *asaññi-vādo* (o *atti* koji nije svijest i svjestan), *n'eva saññi-nāsaññi-vādo* (*attā* koji nije ni svjestan ni nesvjestan), *adhicca-samuppannikā* (o spontanom, slučajnom, nastajanju), *antānanta-vādo* (o tome da li je *attā* konačan ili beskonačan), *amarāvikkhepa-vādo* (teorije onih koji su u raspravama vijugavi kao jegulje i nepouzđani).

I mnogi se drugi od već spomenutih tekstova bave ovom temom. *Poṭṭhapādasuttam* napada teorije o *atti* koji je materijalan, mentalan ili bezobličan. Slične odlomke nalazimo u *Mahānidānasuttantam* i u *Sabbāsavasuttam*.<sup>32</sup> Govori iz knjige XXII *Samyutta-nikāye* daju odlučnije odgovore *ātma-vādinima* tvrdeći da nema nikakvog *atte* izvan pet *khandhā*, tj. pet psihofizičkih formacija što čine individuu. Što znači da nije *attā* onih pet *khandhā*, nego da impresija, iskustvo individue što ga zbog po-

<sup>32</sup> Vidi tekst br. 21, *Sabbāsavasuttam*.

manjkanja boljeg izraza obično zovemo *attā*, traje samo onoliko koliko traje pet *khandhā*, koje na okupu drže prirodne i karmičke sile tako da čine (privremenu) cjelinu. Ovo, ako se dobro razumije, ne može *atti* dati nikakav smisao trajnosti, zato što su i same *khandhe* nepostojane i propadljive. Ličnost je čovjekova, osobenost, koju mi zovemo *attā* ili *divo* ili *puggalo*, kao skup ili snop od pet elemenata (*khandhā*), i on funkcionira kao takav jedino dok je svih pet na broju. Pet su *khandhā* (sskt: *skandhā*), vezanosti, prijanjanja uz egzistenciju, slijedeće: 1. *rūpa-khandhā*, tjelesni lik, tj. četiri materijalna elementa i od njih zavisna tjelesnost, 2. *vedanā*, osjeti (vid, sluh, miris, okus, dodir i racionalna predodžba), 3. *saññā*, zamjedbe, ideje, pojmovi na šest osjetilnih područja, 4. *saṅkhārā*, odrednice, sastojnice, *ostvarenja* svijesti (opet šest), 5. *viññāṇam*, šest vrsta svijesti. Iz ovoga vidimo da 'ličnost' čovjekova pretpostavlja samo jedan materijalni element (koji obuhvaća sve što je tjelesno) i četiri psihička i mentalna elementa. I čak je ovaj identitet ličnosti varljiv, zato što je ličnost, kao i sve ostalo, tek tok, kontinuitet, *santānam*, koji nestaje čim je nastao i čini tek relativni identitet.

O tome govore brojni tekstovi. Učeni redovnik Khema vrlo jasno razlaže odnos *atte* i pet *khandhā*.<sup>33</sup> Ovaj je govor osobito važan. U njemu su izloženi buddhistički nedogmatski i originalni pogledi o tome što je zapravo ličnost i sopstvo, i o tome kako je čovjek za taj konstrukt vezan. *Attā* nikada nema nezavisne vrijednosti ili podrške u sastavnim dijelovima individue. Neprestano se naglašava da je to naša fikcija i da postoji samo u našoj uobrazilji, da je u stvari umišljenost. Nema *atte* izvan *khandhā*, pa ipak, *khandhe* nisu *attā*.

*Upaniṣade*, čiji učinak na učenja ranog buddhizma ne možemo potpuno zanijekati (*Upaniṣade* su zajedničko nasljeđe indijske misli i stvarale su intelektualnu atmosferu svog vremena; posve je prirodno da se i buddhizam time okoristio), svjedoče o čitavom nizu teorija o *ātmanu*. *Upaniṣade*, vidjeli smo već, ne možemo olako nazvati jedinstvenim filozofskim sistemom. One izražavaju različite poglede koji su kasnije urodili različitim filozofijama. No ipak imaju jednu zajedničku crtu koja nam dozvoljava da ih smatramo cjelinom.

<sup>33</sup> Vidi tekst br. 22, *Khemasuttam*.

T. W. Rhys Davids<sup>34</sup> kaže da je najstarija i najjednostavnija teorija duše bila materijalistička, a spominje i neke druge (duša u snu, duša kao um itd.).

d. Iako se o učenju *anattā* kroz čitav korpus pālijskih tekstova diskutira nezavisno i jasno, neki bi od graničnih pojmova mogli dodatno osvijetliti stvar. Pojmovi kao *suññatā*, *viññāṇaṃ*, *vimutti* (razrješenje), *nibbānaṃ* itd.<sup>35</sup>

Oslobođenje, razrješenje (od života i smrti) oduvijek je bio idealni cilj svakog indijskog mišljenja, postiziv različitim sredstvima prema različitim školama. I pod samim se oslobođenjem mislilo na različite stvari. U buddhizmu je to nužno i prvenstveno oslobođenje u mislima (*cetovimutti*) budući da se radi o teoriji spoznaje i *suññatā*, na koje se konačno uvijek vraćamo, i što je posve meditativni pojam (u ranom buddhizmu). Ne radi se o transcendiranju naših spoznajnih mogućnosti i stvarnosti. *Viddā*, (pravo) znanje, i *viññāṇaṃ*, svijest, nisu postizivi transcendentnim sredstvima, nema ničeg što bismo mogli transcendirati. Spoznaja i svijest su o ovim ovdje perceptibilnim realnostima i o tome kako stvarnost funkcionira. A *suññatā* još nije transponirana, kao kod Nāgārđune, na kozmologiju. *Godattasuttaṃ*<sup>30</sup>, *Godattina sutta*, o tome je veoma eksplicitna. Ona opisuje različita meditativna stanja, govori o oslobođenju u mislima i opisuje *suññatā* kao ono stanje svijesti koje donosi uviđanje činjenice da su *attā* i *attaniya* (ono što je od *atte*) *suñño*, tj. ništa. Ako je oslobođenje oslobođenje u mislima, pojam *suññatā* se javlja kao logičan zaključak, a njegova je meditativna kvaliteta (tj. njegova vrijednost, validitet, samo u području spoznajne teorije) samo prirodna: oslobođenje u mislima ne bi bilo dovoljno u svijetu gdje se *suññatā* odnosi na neku psihofizičku strukturu, mikro ili makrokozmičku. Sa druge strane, teoriji je *suññatā* potrebna teorija *anattā* isto koliko i obrnuto. *Suññatā* znači, kaže se u *Godattasutti*, shvatiti da je ništa i *attā* i ono što je od *atte* (*attena ca attaniyena ca*).

Što se tiče *nibbāne*, kaže Nāgasena u *Milindapañhi*<sup>36</sup>, ona je prestanak, utrnuće, ugasnuće želja za životom, pa tako i utih-

nuće egzistencije same. *Nibbānaṃ* je, prvenstveno, prestanak subjektivne strane problema egzistencije, tj. uobraženja o sebi, o sopstvu. Ona je ugasnuće svih atributa što doprinose njegovoj izgradnji, kao i svakog sastavnog dijela za koji je uobičajeno vjerovati da je u osnovi *atte*. To je potpuno razumijevanje *anatte* i postizanje *suññate*, nuliteta stvari. U ovom je odlomku<sup>36</sup> *nibbānaṃ* dočarana s polazišta *paṭicca-samuppāde*, koja djeluje na osnovi karmičkog zakona. No *nibbānaṃ* je postiziva i zadubljenjem. I zaista, *nibbānaṃ* kao utrnuće individue (bez obzira koliko *anicca* i *anattā* ona bila) nije moguće a da se ne pretpostavi *anattā*. U tom je smislu *nibbāna* istinski buddhistička zamisao, i to veoma značajna.

Djelovanje je *anicce*, nepostojanosti, također jedan od osnovnih postulata. Sve su stvari ništa drugo nego tok bez ikakve trajnosti. Njihov je trajni identitet samo relativan i ograničen je na kontinuitet, a ne na pojedinačne pojave. Kako nemaju trajnosti, materijalne ili druge, one su, da se izrazimo buddhističkom metaforom, kao pjena, kao mjehurići zraka na vodi. Ovim su nužno također i *anattā*. Nāgasena kaže kralju da nema onoga što ne bi bilo nepostojano, što nema trajnosti.<sup>37</sup> Sve je na ovom svijetu prolazno, trenutno, promjenjivo, propadljivo. Teorija je *anicco* logičan prvi korak prema teoriji *anatte*, koja, opet, dalje vodi u teoriju *suñña-vādo* u oblasti spoznajne teorije. Ove usko povezane ideje čine logičan filozofski sistem.

Odnos je *anicco* - *anattā* izražen u standardnoj formulaciji: *sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā, sabbe saṅkhārā dukkhā*: sve su odrednice nepostojane, svi su elementi (sve je) bez suštine, sve su odrednice (sve je) bolno. Ono što je *aniccam* to je i *dukkham* a također je, nužno, i *anattā*. Obično, izlaganje pojedinih *sutta* teče otprilike ovako: — Da li su oko, predmet viđenja i vidna svijest trajni ili prolazni? — Nisu trajni, gospodine. — A ono što nije trajno da li je ugodno ili neugodno? — Neugodno, gospodine. — Pa da li je ispravno misliti za ono što je netrajno, neugodno i promjenjivo to je moje, to sam ja, to je moje sopstvo? — Nije, gospodine. Dakle, *anattā* se pokazuje pomoću *aniccatā*. Pokazuje se kako pojedine stvari ovisе o drugima i tako nemaju vlastite suštine i opstojnosti.

<sup>34</sup> T. W. Rhys Davids, *The Theories of Soul in the Upaniṣads*, JRSA 1899, str. 71—88.

<sup>35</sup> Vidi tekst br. 23, *Godattasuttaṃ*.

<sup>36</sup> Vidi tekst br. 24, *Milindapañho*.

<sup>37</sup> Vidi tekst br. 25, *Milindapañho*.

*Anicco*, teorija o nepostojanosti, donekle se približava nekim, iako možda više ne najnovijim i najrevolucionarnijim, dostignućima prirodnih nauka. Materija se ne zamišlja kao čista tvar, nego se promatra u svjetlu djelovanja energija i njihovog međusobnog utjecaja, pa tako njena nepostojanost postaje očitim. Danas je ideja promjene i nepostojanosti dio svačije slike svijeta. Uvukla se u čovjekov odnos prema životu, naučna istraživanja i filozofska razmišljanja. Svjedoci smo neprestanih promjena.

### III. NESPORAZUMI S BUDDHIZMOM

S buddhizmom je kroz povijest bilo mnogo nesporazuma. Gotovo svaka značajnija filozofija izaziva reakcije, tumačenja, interpretacije, iz kojih se rađaju polemike među različitim školama. Tako i buddhizam. Kako je od samog početka bio u mnogim stvarima protivan zvaničnoj i vladajućoj ideologiji, rano je došao u sukob s okolinom. Taj ga je sukob, nema sumnje, koštao i opstanka u Indiji, ali i izoštrio. Rasprave su među filozofima različitih uvjerenja od davnina bile ustaljena praksa u Indiji. Nove su se (i stare) teorije usmenim putem širile, propagirale i nadopunjavale, a slušalaca je uvijek bilo. I sam se Buddha (563—483 g. prije n. e.), što znači 'probudeni', vrlo brzo pročitao svojim govornicima i učenjem. Naravno, bilo je reakcija, zahuktalih polemika, a bilo je i prihvaćanja i interpretiranja nove nauke. Neka su tumačenja nenamjerno bila dogmatična i vodila u dalje nesporazume, a druga su tendenciozno bila netačna i neprijateljska, s ciljem da se Buddhino učenje što lakše opovrgne. Ovi su se različiti stavovi prema *dhammi* (nauci) i dalje ispoljavali kroz historiju, a ispoljavaju se do danas.

Najfrapantniji je neprijateljski stav filozofa škole *vedānta-advaitaḥ* (monizam, tj. nedualizam), koji se do danas, u vidu strogog ortodoksnog hinduizma, trudi da različitim sredstvima buddhizam otpiše ili, pak, pripoji 'zajedničkoj indijskoj kulturnoj baštini' i tako ga razoruža. Mora se reći, međutim, da je novija generacija filozofa u Indiji ovo stanovište prema buddhizmu prevazišla.

Sa druge, pak, strane mnogo dezinformacija o buddhizmu proširili su zapadni i kršćanski tumači, no one su donekle pliče. Oni su, nerijetko, nasjedali 'informacijama' o buddhizmu što su ih dobili od indijskih hindusa i zagriženih brahmana.

Potrebno je ove nesporazume imenovati i klasificirati kako bi buddhizam našao svoje pravo mjesto u historiji ljudske misli.

#### a. Indijske interpretacije

Brojni su nesporazumi nastajali oko vječno izazovnog pojma sopstva. Blizak po vremenu Buddhaghosi, živio je drugi slavni buddhistički pisac Vasubandhu (oko četvrtog ili petog stoljeća n. e.), no veoma daleko, na samom sjeverozapadu današnje Indije. Vasubandhu je autor važnog djela *Abhidharmakośaḥ*, Rječnik dalje nauke (po opredjeljenju *sarvāsti-vādaḥ*), koje je napisao prije svog obraćenja na *mahāyānu*. Uz *Abhidharmakośu* stoji dodatak posvećen opovrgavanju različitih teorija o duši i slično: *Aṣṭamakośasthānasambaddhaḥ pudgalaviniścayaḥ*. Napadaju se uglavnom stavovi *pudgala-vādaḥ*, koji drže da se *pudgalaḥ* (= sopstvo) sastoji od pet *skandhā* (*pāli*: *khandhā*) plus neki entitet. Vasubandhu sa svojim protivnicima raspravlja o tome tko je nosilac tereta ako prihvatimo da teret postoji, a da je individua tek slučajni skup elemenata, i poziva se na jedan Buddhin govor u kome je riječ o tome (teret je, simbolično, vezanost za egzistenciju).<sup>38</sup> Vasubandhu, razumljivo, jasno daje isto objašnjenje koje bismo i mi ponudili:<sup>39</sup> nosilac je tereta imenovan samo konvencionalno i o njemu se ništa više ne može reći osim jednog površnog opisa. No njega ne treba zamijeniti s nekim vječnim i supstancijalnim entitetom. Štaviše, Vasubandhu naziva trenutne skupove elemenata 'teretom' zato što oni vrše pritisak jedan na drugī. Prethodni bi tako bio 'teret', dok bi slijedeći bio 'nosilac tereta' itd., figurativno. Vasubandhu optužuje sve one koji smatraju da ima nekog zbiljskog sopstva izvan *skandha-saṃtānaṃ* (toka elemenata). Za takvu pretpostavku nema osnove ni u direktnoj percepciji ni u posrednom zaključivanju. Štaviše, Vasubandhu govori o 'stvarnoj' i 'nominalnoj' egzistenciji. Ako sop-

<sup>38</sup> *Bhārasuttam*, vidi bilj. 53; tekst 27.

<sup>39</sup> Vidi tekst br. 26, *Aṣṭamakośasthānasambaddhaḥ pudgalaviniścayaḥ*. Vidi Veljačićev tekst *Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji (Buddho, Nāgārjuna, Vasubandhu)*, „Praxis“ 3—5, Zagreb, 1974.

stvo ima 'stvarnu egzistenciju', tj. ako postoji, mora imati neku svoju suštinu i zato je različito od svojih sastavnih elemenata koji je nemaju, sastavnih dijelova života individue. Ako se opredijelimo za 'nominalnu egzistenciju', to je već druga stvar, i uklapa se s teorijom *anattā*. U obranu svoje teze Vasubandhu navodi i jedan odlomak iz *Milindapañhe*.

Nesporazumi su oko buddhizma dosta prošireni i služe različitim svrhama u različitim škola. Nerijetko se napadaju argumenti pojedinih užih buddhističkih škola i time se želi opovrći sva buddhistička misao. Najčešće ovo pogada centralno buddhističko učenje *anattā* i popratne predmete. Vedāntinski, moderni hinduistički i kršćanski kritičari imaju često sličnu sklonost: apsorbirati buddhizam u hinduizam, a zatim ga opovrći vlastitim argumentima, koji bi se inače pokazali neefikasnim.

Razmimoilaženja između buddhista i *vedānte* (ugl. *advaita*) oštra su od samog početka. Imajući u velikoj mjeri *Upaniṣade* kao izvor, nijedna od ove dvije filozofije nije mogla izbjeći mnoge zajedničke ideje i termine. To je bio razlog više, za vanjskog promatrača, da ih pobrkaju, a ne samo za njega nego i za njihove vlastite učenjake (ipak, pretežno *vedāntince*) sa željom za falsificiranjem ili bez nje. Kršćanski su autori, prirodno, često napadali buddhističko učenje *anattā* zbog njegovih jednostavnih postavki, često bez dublje analize. Ono se namjerno izjednačavalo s vedāntinskim učenjem *ātman* = *brahman*, svodilo na nj, i pokušavalo se tumačiti buddhističko odbacivanje *ātmana* u funkciji konačne realnosti sveobuhvatnog *brahmana*. Pri tom je *ātman* uporno shvaćan kao 'duša', s malo ili nimalo modifikacije, a nije se uzimalo u obzir da ovaj pojam nema ekvivalenta u zapadnom, osobito kršćanskom, načinu mišljenja. Prevoditi *ātman* kao 'duša' (ponekad iz jednostavnog razloga pomanjkanja bolje riječi) nije samo pogrešno s buddhističkog stanovišta, nego je protivno isto tako i cijeloj indijskoj filozofiji, a osobito *vedānti*. U stvari, što se tiče samog buddhizma, možda je čak i posve nebitno kako ćemo prevesti 'ātman', jer se ovdje ne priznaje postojanje nikakvog *ātmana*. *Ātman* nikad nije jednostavno 'duša' (iako može uključivati i ovakvu zamisao); *ātman* je, u *vedānti*, najviši individualni princip bitka, a svijest o njegovom identitetu s univerzalnim *brahmanom* omogućena nam je ispravnim znanjem i daje nam, putem jednostavne činjenice svog prisustva — *mokṣu*,

oslobođenje. Uviranje pojedinačnih *ātmana* u *brahman* ne donosi vječni život blaženstva ili mučeništva individualnim 'dušama', nego uviranje u stanje univerzalnog bitka koji je sam i jedini konačno stvaran i koji je uvijek bio tu nadohvat ruke, nadohvat našeg znanja i prepoznavanja — ali samo ako su ovi pravi i imaju karakter istinitosti.

Dr S. Radhakrishnan je jedan od modernih historičara religije u osnovi čijeg rada leži uvjerenje da buddhizam valja apsorbirati u *vedāntu* i na taj način razoružati. Prema buddhizmu je taj stav, nesumnjivo, nepošten. *Vedānta* je, uostalom, osnova svake indijske filozofije i razumljivo je da posuđuje neke svoje pretpostavke i zaključke buddhizmu. Pa ipak, ovaj nudi posve nov stav prema životu i potpuno nove rezultate u mnogim oblastima, a osobito u svojoj teoriji spoznaje, psihologiji i socijalnim i perkusijama, unatoč svom dugu prema zajedničkom indijskom kulturnom naslijeđu. Radhakrishnan iskorištava činjenicu što je sam Buddha 'priznao' da, tobože, nije otkrio *dhammu* (svoju nauku), nego je izjavio da je ona stari arijski (plemeniti) put, vječna *dhamma*, kako bi dokazao da se ne radi o originalnom učenju, već o nečemu što pripada drevnom, zajedničkom indijskom fondu.<sup>40</sup> Nastavlja citirajući Rhys Davidsa, koji kaže da se Gautama rodio, da je odrastao, da je živio i umro kao hindus<sup>41</sup> (objašnjavajući kako je buddhizam tek podvrsta hinduizma). Što to dokazuje? Dalje, tvrdi da je buddhizam zajedničko s ostalom arijskom Indijom vjerovanje u zakon *karme* (*pāli: kamma*) i mogućnost postizanja *nirvāne*.<sup>41</sup> Sve to može biti na neki način tačno, no konačni će utisak nakon čitanja ipak ovisiti o tome na čemu je bio naglasak. Radhakrishnan ne objašnjava što se desilo sa zakonom *karme* u ranom buddhizmu, kako se on izmijenio i kako je postao sporedan; što se tiče buddhističke *nirvāne*, Radhakrishnan se i ne trudi da razjasni, a vjerojatno mu to ni samom nije jasno, kolika je i kakva osnovna razlika između *nirvāne* i ostalih vrsta 'oslobođenja' u indijskoj filozofiji. *Nirvānaṃ* je, u skladu s popratnim postavkama i učenjima (*anicco, anattā* itd.), samostalna buddhistička zamisao. Reklo bi se čak da namjerno prešućuje istinu kada kaže da 'Saṅkarin pojam *mokṣaḥ* nije bitno

<sup>40</sup> Sarvepali Radhakrishnan, *Indijska filozofija*, Beograd 1964—65 knj. I, str. 261.

<sup>41</sup> Id., str. 262.



različit od buddhističkog pojma *nirvāṇam*.<sup>42</sup> A u tome leži osnovna i najvažnija razlika između ove dvije škole, temeljno razilaženje na kojem se zasniva svaka njihova posebnost. 'Sankarina je *mokṣaḥ* znanje, spoznaja, jedinstva *ātmana* i *brahmana*, uviđanje *ātmana* — individualne, ograničene svijesti u nepromjenjivo stanje univerzalnog, sveobuhvatnog bitka. A buddhistička *nirvāṇam* u svakom slučaju i sigurno nije univerzalni bitak, uopće nije nikakav bitak, ona je stanje (ako tako možemo reći) koje se postiže kada je spoznato da je sve ništa — *suññam* — s pomoću spoznaje i/ili kontemplacije; ona je utruće, ugasnuće subjektivnih manifestacija egzistencije, koje se svodi na istinsko uviđanje i razumijevanje *anatte*. Historijski je Radhakrishnan opet donekle u pravu kada tvrdi da je osnovni uzrok nestajanja buddhizma iz Indije bio 'činjenica da je vremenom postao potpuno nerazlučiv od drugih (sic) oblika hinduizma'.<sup>43</sup> No ovo samo dokazuje isti stav prema buddhizmu, koji se smatra 'oblikom hinduizma'. Također je teško obraniti tezu, što autor pokušava, da su brahmanizam i *mahāyānam* imali iste filozofske i religiozne poglede.<sup>44</sup> Po čemu je onda jedno nazvano ovako, a drugo onako? Paradoksalno, autor je u velikoj mjeri u pravu kada kaže da je brahmanizam ugušio buddhizam u svom bratskom zagrljaju. Brahmanizam je apsorbirao neke buddhističke socijalne i moralne stavove i također 'riješio problem' simbolično time što je Buddhu pripustio u brahmanistički panteon kao Višņuovu *avatāru*, utjelovljenje! Radhakrishnan uopće ne primjećuje kojoj tezi idu u prilog ove činjenice. On dalje kaže da ćemo, ako(!) u rani buddhizam uključimo realnost apsolutnog *brahmana*, dobiti ponovo *advaita-vedāntu*.<sup>45</sup> Sav rad ovog uvaženog autora odiše ovakvim pokroviteljskim i zagušujućim raspoloženjem prema buddhizmu, a s obzirom na njegov autoritet, nije teško zaključiti da ima mnoštvo poštovalaca i sljedbenika. Srećom, danas ovo više nije jedini stav indijskih filozofa prema buddhizmu. Već su se afirmirali i oni koji, iako mahom vedāntinci, uz ponekog marksistu, proučavaju buddhizam neovisno i priznaju mu originalnost.

<sup>42</sup> Id., knj. II, str. 365—366.

<sup>43</sup> Id., knj. I, str. 442.

<sup>44</sup> Id., knj. I, str. 443.

<sup>45</sup> Id., knj. II, str. 366.

Diskusija je između *advaita-vedānte* i buddhizma živa od samog početka. *Advaita-vedāntaḥ* duguje buddhizmu, po prilici, isto onoliko koliko oboje duguju prvim *Upaniṣadama*, no utjecaja je, nema sumnje, bilo u oba smjera. Rasprave su se vodile mahom oko pojmova kao što su *ātman*, *brahman*, *mokṣaḥ*, *anattā*, *nibbānam*, oko vedāntinskog *avidyā* i buddhističkog *aviddā*, oko kontemplacije, *suññatā*, oko ontologijskih i metafizičkih spekulacija i dr. Najprominentniji je, možda, bio pojam ništavila, i buddhizam je, dosljedno sebi, nihilistički (govorimo o ranom buddhizmu: samo u oblasti teorije spoznaje). Kada dolazimo do zaključka da je sve, subjektivni kao i objektivni svijet, *suññatā*, buddhizam više nema šta da doda. Vedāntinci su razumjeli i prihvatili izazov, ali su došli do drugačijih zaključaka, suprotnih rezultata za isti problem: ne *suñño*, nego *sve*, jer empirijsku stvarnost ne možemo poreći. Ali tu je *māyā*, iluzija, nametnuta realnosti bitka, odgovorna za vidljivu mnoštvenost svijeta i s osnovom u *avidyā*, neznanju i zabludi. Sada se odbacuje realnost svijeta, a naglašava stvarnost *brahmana*. *Advaitaḥ* je, također, idealistička filozofija i kao takva je alternativa buddhizmu. Gauḍapādini nam radovi svjedoče o tome koliko *advaitaḥ* duguje buddhizmu. Pa ipak, njegov nasljednik 'Sankara ne može sakriti svoj bijes prema ovom spoznajnom nihilizmu, prema prvom uzroku *aviddā*, prema antiontologičnosti i antimetafizičnosti i, pogotovo, prema teoriji *anattā* svojih protivnika.

Romantično sentimentaln i bratski ne sasvim ispravan stav prema buddhizmu ima i R. Tagore (Rabindranāth Thākur). U svom vrlo autentično indijskom pregledu indijske misli i vlastitih preokupacija, *Sādhana*, on piše: „Ljudska duša putuje od zakona prema ljubavi, od discipline prema oslobođenju, od razine moralnog prema razini duhovnog. Buddha je propovijedao disciplinu samosavladvivanja i moralnog života, tj. totalno prihvaćanje zakona. Ali ova pokornost zakonu ne može biti cilj u sebi; integralno je postigavši, mi stičemo način da je prevaziđemo. Povratak Brahmanu, ljubavi, je taj koji se manifestira u ograničenim formama zakonitosti. Buddha to naziva *brahma-vihāra*, radost življenja u Brahmanu. Prema Buddhi, onaj koji želi da dospje do ovog stanja 'ne smije nikoga prevariti, gajiti mržnju ni za koga, ne smije nikada poželjeti da u bijesu naškodi'“<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Prema francuskom izdanju, Paris 1971, str. 108—109; englesko izdanje, London 1913.

Ali Tagoreu, s obzirom na njegov estetizirajući idealizam i humanizam, ne treba ovu reinterpretaciju buddhizma zamjeriti koliko drugima. Ona nije ni tendenciozna ni razrađena u strogi sistem.

Manje su naivne interpretacije Anande K. Coomaraswamija. On nedvosmisleno i vrlo odlučno na više mjesta buddhizmu pripisuje vjeru u sopstvo i apsolut. Tako u studiji *Time and Eternity*: „Čini se da velik dio vedāntinske kritike počiva na pogrešnoj pretpostavci da buddhizam na isti način negira tranzitorno jastvo i realno Sopstvo. Pa ipak, dovoljno je jasno, ako se obratimo buddhističkim spisima, da, ako Buddha negira realnost tranzitornog jastva (koje dopušta kao postulat jedino za potrebe svakodnevnog života), može da se radi samo o Sopstvu — „Gospodar jastva“ (*Dhammapadam* 160, 380) — kada on „traži utopište“ u njemu i preporučuje i drugima da tako čine“.<sup>47</sup>

Jasnoće radi, navodimo ovdje dva aforizma na koje se Coomaraswamy poziva (potpuna bi analiza njegovih stavova inače zahtijevala više prostora):

Upravo je sopstvo podrška sopstva (sebe); tko bi drugi bio podrška?/ Dobro ukroćenim sopstvom postiže se teško dohvatljiva podrška (gospodar). (160)<sup>48</sup>

Jer sopstvo je podrška sopstva, sopstvo se utiče sopstvu;/ zato svladaj sebe kao što trgovac kroti bodrog konja. (380)<sup>48</sup>

Teško je na osnovu citata iz pālijskog kanona, pa tako i *Dhammapade*, bilo što dokazivati. Obično se mogu potvrditi i suprotne teze. Kao dokazi mogu poslužiti samo ideje koje prevladavaju u cjelini, a ne izolirane misli. Ovi odlomci mogu značiti i samo to da sopstvo i postoji samo ukoliko u nj vjerujemo. Takva interpretacija, najjednostavnija, ide u prilog našoj tezi. Ali ne zaboravimo da su u buddhističke tekstove često inkorporirani i ne specifično buddhistički, općindijski elementi.

Profesor T. M. P. Mahadevan vjerno izlaže, s vedāntinskog stanovišta, historijske činjenice međusobnog utjecaja dviju škola. On je sasvim svjestan loših interpretacija, kojih su obje

<sup>47</sup> Prema francuskom izdanju, *Le temps et l'éternité*, Paris 1976, str. 33; englesko je izdanje objavljeno 1947. u Švicarskoj.

<sup>48</sup> *Dhammapada*:

*attā hi attano nātho ko hi nātho paro siyā?*

*attanā hi sudantena nātham labhati dullabham.* (160)

*attā hi attano nātho, attā hi attano gati.*

*tasmā saññamay' attānam assam bhadram va vāñido.* (380)

bile žrtve, i vjeruje da je nepravедno prema svakoj od njih ako se pokušava jedna interpretirati u svjetlu one druge. On im dopušta zasluženu nezavisnost i priznaje doprinose objiju strana. Istina je, njegovi su glavni napor i usmjereni na to da *vedāntu* i Gaudapādino učenje razluči od buddhističkih etiketa koje su mu nametnute, no on ne izbjegava da uoči one prilike u kojima su oni paralelni. On se odlučno suprotstavlja svim pokušajima eliminacije buddhizma kao originalne misli putem uključivanja u hinduizam 'zajedničkim fondom' indijske filozofije, *vedāntu*. Iako i sam vedāntinac, brahman iz Madrasa, Mahadevan je svjestan ovakvih pokušaja. Napada svoje kolege koji buddhizmu žele da se dodvore time što će mu 'priznati' pravovjernost (u odnosu na hinduizam, dakako) i što će tvrditi da ovo dvoje nisu u suprotnosti i da, npr., mnogi odlomci *Upaṇiṣada* mogu biti rastumačeni s određenog buddhističkog stanovišta. On se, također, suprotstavlja onima, ne tako malobrojnim, koji tendenciozno zastupaju, filozofski potpuno neodrživ, stav da je *śūnyatā* (pāli: *suññatā*) u *madhyamaki*, buddhističkoj filozofiji 'sredine', sasvim isto kao i upaṇiṣadski *brahman*, i da nije ništavilo, a da se naziva *śūnyah* zato što nije ništa s empiričkog stanovišta — dok je ništavilo nezamislivo. Međutim, *madhyamakam* je istinski nihilistička (racionalistička u metodi) filozofija, koja ne dopušta pozitivni apsolut (*brahman*), i to joj naprosto valja priznati. U iskrivljavanju i lažnom prikazivanju vidi se samo nemoć njenih protivnika.<sup>49</sup>

Profesor T. R. V. Murti iz Benaresa jeste predstavnik onih koji buddhizmu žele nametnuti sasvim preživjele i ozloglašene teorije, ovoj filozofiji potpuno neprihvatljive — o negativnom apsolutu.<sup>50</sup> Svoje tvrđenje Murti potkrepljuje tezom da je apsolut — *śūnyah*:

'Riječi ni na koji prepoznatljiv način ne označavaju apsolut. Apsolut je nesumjerljiv i neizreciv; on je posve transcendentan mišljenju — on je *śūnyah*.<sup>51</sup>

Prirodno, i kao posljedica toga, međutim, ako je 'apsolut' do kojeg je autor stigao *śūnyah* — tada će i *nirvāṇam* biti apsolut. Ako je *nirvāṇa* apsolut, onda više ne može biti meditativno

<sup>49</sup> Mahadevan: *Gaudapāda*, Madras 1960.

<sup>50</sup> T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1960.

<sup>51</sup> Id. str. 231.



stanje ništavila (subjektivno). I doista, u Murtija je i ona apsolut, jer je 'śūnyatā jedini način postizanja *nirvāṇe*'. I dalje, kaže sam autor, 'Śūnyatā je apsolutizam a ne nihilizam ili pozitivizam'. I Murti citira svog učitelja profesora Radhakrishnana, koji, naravno, ima isto mišljenje: da je Buddha odbijao da definira prirodu apsoluta zato što je bio svjestan da je ovaj iznad svakog opisa i da prevazilazi granice iskustvenog svijeta o kojemu Buddha jedino želi da govori.

Moramo imati na umu, ipak, da Murti ne govori o ranom buddhizmu nego o *madhyamaki*, što donekle opravdava njegovo stanovište izraženo u zanimljivoj knjizi.<sup>50</sup> Naime, počevši upravo od *madhyamake*, buddhizam se grana na realističke i idealističke pravce (gruba podjela na *hinayānu* i *mahāyānu*). *Madhyamakam* spada među one, zajedno sa *vidhāna-vādom*, koji su dozvoljavali raznorodne interpretacije. Mogućnost oprečnih interpretacija čak veoma starih teza preuzetih u *madhyamaku*, proizvela je veliku slobodu metafizičke fantazije kasnijeg buddhizma i njegovih tumačenja.

Ali što je taj apsolut? U Buddhinu učenju ne nalazimo takav pojam, pa čak ni u kasnijem razvoju. I kako ga zamisliti? Jer, ako je i negativan, ili ništa, ili *śūnyah*, ipak *jest*: apsolut je *śūnyah*. Kopula *je* izdaje namjeru. Negativni je apsolut apsurd u buddhizmu. On je nametnut analogijom s *Upaniśadama* gdje, međutim, nije nužno, nije uopće, zapravo, negativan. Čak ga ni Yājñavalkyino 'neti, neti' (nije to, nije to) ne implicira, iako znači nemoć pred apsolutom i nemogućnosti da se on izrazi. *Neti neti* naglašava iracionalnost uključenu u ovaj problem, približava se epistemološkoj definiciji i gotovo otkriva *avidyū*, zabludu i neznanje, nemoć naše spoznaje. Pa nije ni dokazano, bilo kojim negativnim pokušajem definicije u *Upaniśadama*, da je apsolut, *brahman*, — negativan. Jer, negacija u sebi gotovo dokazuje pozitivnu suprotnost kao svoju alternativu. A apsolut je opisan i pozitivnim izrazima u jednako važećoj mjeri. Nikakva se alternativa ne predlaže i, uostalom, nije ni moguća. U svakom je slučaju *brahman* jedina konačna zbilja, pa čak i ako nije uvijek očevidna, i tako *jest*. U buddhizmu, međutim, nema takve 'konačne zbilje', pozitivne ili negativne. Čak i buddhistička epistemologija, koja je nihilistička, isključuje svaku takvu zamisao u svojoj oblasti.

Pa ipak, u prvom poglavlju svoje knjige, T. R. V. Murti uspijeva da nam pruži veoma realan i pošten historijski pogled na rani buddhizam, problem *anattā* (kako ga pomiruje s idejom apsoluta?), i na odnose buddhizma s brāhmskom i danskom tradicijom.

Murti ispravno optužuje Caroline Rhys Davids da je falsificirala *dhammu*, a ona to čini na način zajednički mnogim kršćanskim tumačima buddhizma. Gospođa Rhys Davids (uz svog supruga, također poznat istraživač buddhističkih tekstova) nakon mnogo godina rada odjednom je odlučila da, po njenom shvaćanju, teorija *anattā* ne može biti istinsko Buddhino učenje, nego da je kasniji dodatak, pa u tom smislu traži, i nalazi, tekstove koji dokazuju da postoji pretpostavka o duši. Pomoću izoliranih citata, po mišljenju Murtija, moguće je pokazati bilo šta, iako to neće voditi korisnim rezultatima.

Čitav je razvoj buddhističke filozofije i religije (kaže Murti) dokaz ispravnosti naše *nairātmyam* interpretacije buddhizma. Nema buddhističke škole mišljenja koja ne bi odricala postojanje *ātmana*.<sup>52</sup>

Iz primjera Murtija i ostalih možemo razabrati osnovne pravce raspoloženja prema buddhizmu u zemlji njegova nastanka, Indiji, odakle ga je nestalo. Ta su se raspoloženja pojavila u samom početku, u doba nastanka buddhizma, i razvijala do današnjih dana. Ona su čak, tokom cijele historije, nalazila mjesta i načina da se izraze i u okviru ozbiljnih filozofskih nastojanja. Svjedoci smo neprijateljskog stava prema buddhizmu koji je doprinio da ovaj nestane sa potkontinenta, a koji se održao i do danas. Sa druge, pak, strane, u istinoljubivim naučnim istraživanjima sve većeg broja savremenih filozofa nailazimo na historijski ispravan pristup, sa željom da se što bolje upozna ova, u Indiji zapostavljena i zaboravljena, stara filozofija.

#### b. Zapadne interpretacije

Svima je poznato da je buddhizam (uz ostale azijske, a posebno indijske, filozofske pravce) izazivao i da izaziva još uvijek posebnu pažnju na Zapadu. Uzroke — zašto je to tako — možda valja prije tražiti na Zapadu nego na Istoku. Očito je da Zapad time pokušava zadovoljiti neku svoju potrebu ili ispraviti

<sup>52</sup> Id., str. 26.

neki svoj zanemareni nedostatak. Ti su uzroci sigurno mnogobrojni i njihovoj klasifikaciji nije mjesto ovdje. Njihov je rezultat, međutim, a možda je i jednostavno jedan od njih — intelektualna radoznalost koja tjera istraživače da se udube u kulturu manje poznatu, koja može donijeti više iznenađenja i pružiti neočekivana rješenja nekim problemima. Neki na Istoku traže odgovor na određeno pitanje, drugi manje tendenciozno i sa širim vidicima istražuju ono što im indijska, ili kineska, ili japanska misao može ponuditi.

Tu negdje stoji i buddhizam, Zapadu oduvijek privlačan, a od vremena romantizma do dana današnjeg posebno. Buddhizam se tako na Zapadu istraživao i istražuje, pa ga je potrebno i tumačiti. U ovim interpretacijama dolazi (iako sve rjeđe kako je činjeničnih podataka više) često do nesporazuma — nesklada između tumačenja i istinskog, autentičnog učenja. Neke su od dezinterpretacija proizvod loše obaviještenosti, rada na nepouzdanim izvorima, druge su, pak, namjerne i zapravo su pokušaji potvrđivanja vlastitih uvjerenja. Nas ovdje zanimaju takve koincidencije koje se odnose na područje *attā* ili *anattā*.

Napominjemo da je ovdje riječ isključivo o nekim indološkim tumačenjima a ne filozofskim. Utjecaj buddhizma na zapadnu filozofiju nije bio beznačajan. Ali baviti se ovdje time, možda najzanimljivijim pitanjem, značilo bi skretanje na područje komparativne filozofske analize.

Buddhistička je literatura golem korpus raznolike starine. Nije rijetkost čak i u jednom djelu, pod istim naslovom, naći tekstove što datiraju unazad do različitih razdoblja i nisu uvijek jedinstveni niti dosljedni istom sistemu mišljenja. Starina tekstova i poteškoće oko interpretacije čine lakšim, nerijetko, prilagodavanje pravog značenja vlastitim idejama, pa tako i falsifikaciju duha samog buddhizma. Ovo se obilno događalo u različitim periodima buddhističkih studija, i iz različitih razloga. Ponekad je lako pogrešno interpretirati posve bezazlene tekstove, i u svojim su to komentarima činili i hinduistički i kršćanski i drugi istraživači. Oko više pālijskih tekstova bilo je rasprava s *ātma-vādinima*, kršćanskim ili hinduističkim (ateistima je uvijek lakše prihvatljivo i razumljivo buddhističko stajalište *anattā-vādo*).

Primjera radi, uzmimo Buddhin govor o teretu i nosaču tereta, *Bhārasuttam*<sup>53</sup>, koji odgovara na pitanje tko je nosač

<sup>53</sup> Vidi tekst br. 27, *Bhārasuttam*.

tereta ako prihvatimo da teret postoji (a teret predstavljaju vezanosti za egzistenciju). Buddha kaže da je to individua, *puggalo*, takva i takva, takvog i takvog imena. Buddha time ne misli ustvrditi, po našem shvaćanju, da postoji neki pouzdani i trajni identitet ličnosti, određena osoba koja je nosilac tih vezanosti za život, izvan toka i kontinuiteta (*relativnog* identiteta) egzistencije. Međutim, njegovo se *puggalo* može i doslovno shvatiti, a tendenciozno se to i činilo. Termin *bhārahāra* iz ovog konteksta također može biti raznovrsno interpretiran. *Bhārahāra* znači 'nošenje tereta', 'uzimanje tereta', no, također, može označavati i nosioca (prema PTS pālijskom rječniku). U ovom drugom smislu razumio ga je i poznati indolog A. B. Keith<sup>54</sup>, koji je ovu *suttu* interpretirao tako kao da prihvaća ideju nosioca tereta, individue s trajnošću, postojanošću i dovoljno identiteta da preuzme nošenje tereta. Dalje, kad se u ovoj propovijedi govori da se uzimanje tereta odnosi na individuu (*puggalo*), u stvari se misli 'netko', 'bilo tko', 'trenutačna pojava čovjeka', u istom smislu u kojem se za čovjeka kaže da sâm nasljeđuje rezultate svojih prijašnjih djela. Upotreba riječi *puggalo* ne daje joj ovdje više trajnosti i postojanosti, no jasno je da se to s lakoćom može interpretirati tako da bude u skladu sa značenjem *bhārahāra* — nosilac tereta.

U stvari, iako pojam duše ili sopstva (*attā*) nije priznat u buddhizmu, on je, osobito u obliku *puggalo*, vrlo blizak modernom zapadnom psihološkom pojmu 'ličnosti'.

Buddhaghosa kaže u svom Putu pročišćenja, *Visuddhimaggo*:

Ima patnje, ali nikoga da pati,  
Postoje i djela, no nitko da ih čini,  
I oslobođenje, al' nitko da se oslobodi;  
Postoji i put, i nitko da njim kroči.<sup>55</sup>

Nema, dakle, nikakvog *attā*, kaže nam konačno ovaj najvažniji stari komentator kanonskih buddhističkih tekstova. Nema osobnosti.

Više su puta spomenuti supružnici Rhys Davids, koji su se bavili buddhističkim tekstualnim istraživanjima. I sami su

<sup>54</sup> A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, 1923.

<sup>55</sup> Buddhaghosa, *Visuddhimaggo* (*Visuddhimagga* of Buddhaghosācariya, Cambridge, Mass. 1950), XVI, 90.

mnoge pālijske tekstove izdali u originalu ili preveli, pisali komentare, i okupili čitavu prevodilačku školu prema čijim radovima valja ponekad biti oprezan. U njih je često osjetan *ātma-vādinski* stav, obično sa sklonostima za *vedāntu*, kojoj se, opet, želi imputirati vjerovanje u dušu (izjednačavanje *ātmana* i duše). Ovakav je stav nepravedan i prema buddhizmu i prema *vedānti*.

Georg Grimm, također, drži neku vrst *puggala-vādo* uvjerenja.<sup>56</sup> On smatra po prilici ovako: dok su osjeti i odrednice prisutne — naš *ego* jest. Ne radi se o duši, već o *pudgali* čijih su pet agregata (*skandhā*, pet vezanosti, prijanjanja) 'odrednice' koje se, međutim, mogu odbaciti. To se dešava pri ulasku u *nirvānu*, koja je stanje *anātmana*.

No, nije vjerojatno da će se takve teorije održati. Njih obeshrabruje i polako, ali sigurno, eliminira svjedočanstvo samih pālijskih tekstova koje sve bolje razumijemo. Buddhističko nam učenje postaje sve jasnije.

Ponekad nam način prevodenja kanonskih tekstova ukazuje na to da su pogrešno shvaćeni. Tako je s jednim bezazlenim kratkim tekstom: *Paṭamanibbānapaṭisaṃ-yuttasuttam (Udānam)*, koji je F. L. Woodward ovako preveo na engleski:<sup>57</sup>

'... Monks, there exists that *condition*<sup>58</sup> wherein is neither earth nor water nor fire nor air; wherein is neither the sphere of infinite space nor of infinite consciousness nor of *nothingness*<sup>58</sup> nor of neitherconsciousness-nor unconsciousness; where there is neither this world nor a world beyond nor both together nor moon-and-sun. Thence, monks, I declare is no coming to birth; thither is no going (from life); therein is no duration; thence is no falling; there is no arising. It is not something fixed, it moves not on, it is not based on anything. That indeed is the end of Ill...'

(... 'Redovnici, postoji ono *stanje* u kojem nema ni zemlje, ni vode, ni vatre, ni zraka; gdje nema ni područja beskonačnog prostora, ni beskonačne svijesti, ni *ničega*, ni niti-svijesti-ni-ne-svijesti; gdje nema ni ovog svijeta, niti drugog svijeta, niti oba,

<sup>56</sup> Georg Grimm, *The Doctrine of the Buddha*, London 1957.

<sup>57</sup> *The Minor Anthologies of the Pāli Canon*, Part II, London 1948; str. 97.

<sup>58</sup> Podvukla R. I.

niti sunca-i-mjeseca. Otuda, redovnici, tvrdim da nema rađanja; tamo nema odlaska (iz života); tamo nema trajanja; otuda nema padanja; nema nastajanja. To nije nešto utvrđeno, ne kreće se, nema nikakve osnove. To je, doista, kraj zla'...)<sup>58</sup>

Dodali smo, sigurnosti radi, doslovan prijevod engleskog prijevoda koji, međutim, u odnosu na pālijski original pokazuje iste nedostatke, od kojih ćemo naznačiti samo one najvažnije, iako bi ih bilo više. *Āyatanam* se ovdje (odnoseći se na *nibbānu*) prevodi kao 'stanje' (condition), iako bi, možda, bilo prikladnije prevesti ga sa područje '(sphere)', što riječ i znači, kao što je to učinjeno dalje u odlomku. 'Stanje' kao da sugerira barem izvjesnu mjeru subjektivnosti ('stanje individue'), a kad je *nibbānam* postignuta, znamo da se više ne radi ni o kakvom stanju. Tako čitav odlomak može biti pogrešno shvaćen kao da se odnosi na neko stanje nakon smrti, neku besmrtnost ili transcendentno stanje. Dalje, riječ je *ākiñcaññāyatanam* prevedena kao 'područje *ničega*' (the sphere of *nothingness*).<sup>58</sup> Kad bi se zaista radilo o 'ničemu', 'ništa', (*suññatā*), to se ne bi slagalo s našim sustavom. Mi moramo biti svjesni razlike: *ākiñcaññatā* je *ni*-štavilo, kako smo ranije vidjeli, i to je uži pojam; to je fizička (ili drugačije) odsutnost bilo čega, predmeta, ali ne i spoznajno-meditativna zamisao ničega ili ništavila. U stvari, kako govori o *nibbāni*, ovaj odlomak govori i o *suññatā* i definira ga, definira ništavilo time što kaže šta ono nije. Ako se *ākiñcaññatā* prevodi kao 'ništavilo' (umesto ni-štavilo), to može dovesti do zbrke ili do istog zaključka do kojeg bi dovelo prevodenje *āyatana* kao 'stanje' (umjesto kao 'područje'). Pri detaljnijem čitanju prijevoda, nailazi se, češće ili rjeđe, na takve prilike.

#### IV. ZAKLJUČAK

Pokušali smo se približiti problemu *anattā* onako kako je on izložen u glavnini pālijskih tekstova, koji se objavljuju u ovoj knjizi. Naglasili smo kako se njegova zamisao dobro uklapa u suvisli sustav buddhističke filozofije i namjerno nismo pokušali praviti razliku između pojedinih buddhističkih škola više nego što se činilo potrebnim, već smo pokušali naglasiti tezu da je

teorija *anattā*, uporedo s usko povezanim idejama, *suññatā* itd., bila već prisutna u najranijim tekstovima, a da su je kasnije škole zatim samo izdvojile i razradile svaka u svoju svrhu, uz sve divergentnije rezultate kako je vrijeme odmicalo.

Zbog ovog je potreban kratak povijesni i kritički pogled na položaj ranog buddhizma u Indiji, i to možda ne samo utoliko ukoliko i dokle tekstovi sežu nego i dublje u društvenu i moralnu atmosferu u kojoj je nastao i kojoj je toliko doprinio. Buddhizam se pojavio kao jednostavna i korisna filozofija življenja u vrijeme koje su karakterizirali društveni, politički i intelektualni nemiri, filozofija koju je izvanredno izložio jedan briljantan um: Buddha. Kao takav, on nije mogao izbjeći da u izvjesnom smislu bude i društveno-reformatorski pokret. Vremena su to htjela, no i buddhistička je filozofija sâma, sprovodeći svoju misao do krajnjih konsekvenci, bila po definiciji demokratska. Buddha je propovijedao podnošenje života i njegovih tegoba uz minimum patnje i uz individualni *napor* za oslobođenje. Mogućnost da se oslobodi teoretski ima svatko ako to zaželi. U ovoj je činjenici ključ Buddhinim demokratskim pogledima. Teoretski bi svatko tko uloži odgovarajući trud mogao postići određeni stupanj oslobođenja. U ovom su pogledu svi normalni pojedinci jednaki, bez obzira na *kastu* i druge razlike. Za Buddhu su kaste nepotrebne, suvišne i nevažne. Da su se one poštivale u *saṅghi*, među buddhističkim redovnicima, bile bi direktno štetne. Tako, nakon zaređenja više nema kastinske podjele. Vjernici i svi oni izvan reda to su poštivali. S Buddhine je strane neizbježan i nužan kompromis bio da prihvati i poštuje kastinsko uređenje u društvu, izvan svoje *saṅghe*: redovnici su u svemu ovisili o društvu. No etika se proširila dalje nego što je akcija mogla: buddhistička je ravnodušnost prema kastinskom sistemu morala izazvati nezadovoljstvo u društvu čija je osnovna struktura oduvijek bila i ostala ustrojstvo strogog kastinskog uređenja. Ovo je, bez sumnje, jedan od uzroka nestanka buddhizma iz zemlje njegova nastanka, dok su drugi njegova izolacija od baze (laičkog dijela stanovništva) i ignoriranje potreba pučkog vjerovanja. Tako je reaktivirani hinduizam pružio elemente što su stanovništvu nedostajali, a također je imao prednost priznate socijalne strukture na svojoj strani. Aktivan i temeljit u svim stvarima, on je veoma lako postao prihvatljivija alternativa buddhizmu, koji vjernicima nije imao šta da ponudi, ali je od njih u svemu

očekivao podršku. Buddhizam je bio društveno demokratsčan, ali ne do razmjera izraženog društvenog pokreta. Njegovi su takvi učinci usputni i nenamjerni. Ako uzmemo u obzir vrijeme kad se sve ovo odvijalo, razumjet ćemo da nije ni moglo biti drugačije; kakav bio da bio, buddhizam je bio progresivan za svoje vrijeme, što ga je i dokončalo (u Indiji). Uporedo s antikastizmom, došlo je i Buddhino negodovanje prema privatnom i ličnom vlasništvu, no ni to nema mnogo utjecaja van *saṅghe*. Buddhistički realizam u društvenim i egzistencijalnim stvarima, njegov dijalektički i realističan pogled na fizički svijet, njegova *anattā*-teorija i antispekulativni stav, sve ga to čini vrlo privlačnim savremenom čovjeku.

Za istraživanje problema *anattā* najpogodnija je *Sutta-piṭakam*, Košara poučnih izlaganja, zajedno s buddhističkim filozofskim udžbenikom *Milindapañho*, Pitanja kralja Milinde, koji za to pružaju obilan materija.

Istakli smo da je pristup teoriji *anattā* moguć sa dvije strane: vjersko-egzegetski i filozofski. Prvi se pristup predstavlja formulacijom *paṭicca-samuppāde*, teorije o međuovisnom i svrhovitom nastajanju, iako se *anattā* (odnosno *attā*) u njoj nigdje ne spominje. No, *paṭicca-samuppādo* posredno, na opisan i veoma originalan način upravo dokazuje *anattu* i priprema, na posve logičan način, njegovo tumačenje. Kada se malo dublje razmotri, pokazuje se da je *paṭicca-samuppādo* više nego tek površno nabrajanje karika u lancu egzistencije ili slika iz toka života.

Filozofski se pristup (potpuno u skladu sa spomenutim) nešto više zadubljuje u stvar. Radi se o doktrini *suñña-vādo* koja izaziva toliki strah, nepovjerenje, i nerazumijevanje, koju je kasnije dalje razvio Nāgārđuna, no koja je prisutna već u ranim pālijskim tekstovima gdje se odnosi na područje epistemologije. Jer, doista, u pālijskom buddhizmu *suññatā* i ne ide dalje od naše spoznaje, odnosno dalje od svijesti, *viññāṇam*, i sigurno je da se ne radi o ontologijskom nihilizmu već o spoznajno-teoretskom. Pālijski buddhizam ne podnosi spekulativno mišljenje, baš kao što ni *paṭicca-samuppādo* nema prvog uzroka — ne slučajno, već namjerno. Najdalje koliko se možemo vratiti unazad jeste do *avidde*, zablude i neznanja, nespoznavanja, i time ćemo početi novi ciklus. Jer ni *aviddā* nije statična, a gotovo da je neizbježna.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Vidi tekst 28, iz *Milindapañhe*.

Buddha, doista, nikad nije podržavao ontološka nagađanja. Takva je pitanja sistematski ignorirao i redovno je izbjegavao da na njih odgovori. To se tumačilo na najrazličitije načine.

Nakon izlaganja teorije *suññatā* pokušali smo razlučiti pristupe raznih tekstova *anatti* i povezanim temama, a također nekako klasificirati pojedine poglede o ovom problemu, kao što su *thera-vādo*, *uccheda-vādo*, *sassata-vādo*, *suñña-vādo*, *vidhāṇa-vādah*.

Razvrstali smo, također, različite termine koji se odnose na oblast 'duše' i 'sopstva' na ovaj ili onaj način. Buddhizam ih sve odbacuje, bez obzira pod kojim imenom.

'Upita kralj: — Gospodine Nāgasena, postoji li nešto kao duša (*vedagū*)?

A starac će: — U najvišem smislu, veliki kralju, ne postoji tako nešto.

— Odlično, gospodine Nāgasena.'<sup>60</sup>

Pokušali smo, dalje, ukazati na vedāntinsko značenje *ātmana* i usporediti ga s Buddhinom teorijom *anatte*, a zatim pažnju usmjeriti na neke usko povezane teme iz pālijskih tekstova.

Slijedi odlomak o nekim problemima o kojima su buddhisti imali dosta rasprava s raznim vrstama *puḍgala-vādina*.

Konačno je dat pregled nesporazuma što ih je buddhizam uvijek morao trpjeti od svojih protivnika i tumača. Gotovo bi se moglo reći da su se bitke vodile uglavnom oko ključnog problema *anattā*, od davnina pa do danas.

Bez obzira kako su napadi žestoki na teoriju *anattā* i bez obzira kako su uporni pokušaji da se ona diskreditira ili barem da se dokaže kako ne pripada buddhizmu — ostaje činjenica da se buddhisti mirno i s punim pravom pridržavaju svoje omiljene teorije.

## LITERATURA O OVOM PREDMETU U NAS

<sup>60</sup> *Milindapañho* (The), ed. by V. Trenckner, PTS, London 1962, str. 71.

Ovdje želimo predstaviti samo onu još oskudnu literaturu dostupnu našem čitaocu a koja se dotiče predmeta ovoga rada (filozofije buddhizma). (Bibliografiju vidi na kraju knjige.) Ovaj kratak pregled, stoga, nema pretenzije da čitaocu preporuči literaturu o ovom predmetu, niti da ga uputi u neke vrhunske domete u ovoj oblasti, a ni da bude konačan sud o onome što nam stoji na raspolaganju. Isključiva je svrha ovog letimičnog prikaza da predstavi osnovne radove (kojih nema mnogo), bilo strane, bilo domaće, iz ove oblasti koji su se u nas pojavili. Ovaj je prikaz, stoga, odraz domaćih prilika i mogućnosti u oblasti ove znanosti i njihova dojma na pisca ovih redaka. Valja odmah naglasiti i to da te mogućnosti i prilike, iako još ograničena obima, nisu baš tako neznatne. Svakim danom postaju veće.

Ograničavamo se na radove koji se tiču ranog buddhizma, iako se popis onih koji se odnose na indijsku filozofiju uopće s ovima u mnogome poklapa, ali je duži.

Interes za indijsku misao u nas nije ni nov ni bez korijena. On je pratio i prati isti takav interes na Zapadu, koji je veliki podstrek dobio u vrijeme romantizma u Njemačkoj i ubrzo se proširio. Osobito je to zanimanje bilo usmjereno prema književnosti i filozofiji, posredstvom proučavanja jezika. O tragovima tih događaja u nas najbolje govori Kolokvij o kulturnim dodirima jugoslavenskih naroda s Indijom (prvi sastanak jugoslavenskih indologa, 1965. u Zagrebu) čija su predavanja objavljena u 'Radu' br. 350 Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 1968. god. U tom se okviru Čedomil Veljačić posebno dotiče dodira jugoslavenskih filozofa s indijskom misli u referatu *Istočni utjecaji i interes za Indiju u jugoslavenskoj književnosti i filozofiji*. To ovdje nije potrebno ponavljati, ali bismo željeli zainteresiranoga uputiti na ovaj, kao i na ostale referate Kolokvija, ukoliko želi posegnuti bilo za kontaktima s početka ovoga stoljeća (Jevtić, Slijepčević, Marković, Đurić, Mitrinović, Dvorniković) ili još ranijim. Ovdje bismo se ograničili na suvremenije publikacije. Dodat ćemo i to

da današnji interes za Indiju i indijsku misao u našoj zemlji, u skladu s njenom miroljubivom i nesvrstanom vanjskom politikom, znatno prevazilazi onaj nekadašnji romantičarski i sadašnji pomodni interes na Zapadu. Kako u pogledu svrhe i namjere tako i u pogledu obećanja i mogućnosti.

Pa ipak, valja spomenuti knjigu Vladimira Dvornikovića, *Hrist, Buddha, Šopenhauer, Studije o pesimizmu*, Zagreb 1925. Ona ima zaslugu da je prva komparativna studija te vrste, a komparativna je iz uvjerenja. Zasniva se pretežno na psihološkim konstatacijama i u tom je smislu Dvornikovićev stav prema buddhizmu i pogođen i primjeren. Također naglašava i etičku stranu učenja, što isto tako svjedoči o dobrom zapažanju. Da li se buddhizam može nazvati pesimističkim, drugo je pitanje. Mi smatramo da ne može. Ako je tumačen u funkciji hinduizma, kako to Dvorniković čini, takva će interpretacija izgledati prihvatljivija nego što doista jest. Ipak, autoru ne treba suviše zamjeriti takav pristup, koji je i periferan, jer je Dvorniković na neki drugi način, možda uz pomoć ličnog afiniteta, dao prikladan, i po utisku što ga ostavlja (čitatelju koji još nije najupućeniji) u osnovi vjerodostojan prikaz Buddhina učenja. I zato zaslužuje pažnju.

Godine 1964. i 1965. izašla je u Beogradu, u dvije knjige, *Indijska filozofija*, čiji je autor ugledni indijski filozof, državnik i publicist Sarvepali Radhakrišnan (S. Radhakrishnan). Uvodnu je studiju ovoj knjizi napisao dr Č. Veljačić, koji je ovdje, kao i drugdje, zaslužan zato što je uspio da nam približi i predstavi indijsku misao i samog autora. Ali o njemu kasnije. Ovdje možemo reći i to: da ni Radhakrišnanu ne izmiče sposobnost pisanja indijske filozofije za Zapad, i da je u tome toliko vješt da je od toga načinio jednu od svojih osnovnih vrlina. Ovaj je njegov prikaz indijske filozofije (kao i veći dio njegovog golemog opusa) opširan, pripovjedački, pun podataka i po svemu tome izvrstan, ali ujedno i dovoljno filozofski neprecizan i proizvoljan da bi, odmah pošto je obavio dobar posao informiranja, postao i tendenciozan kao interpretacija, osobito kad je riječ o buddhizmu. Radhakrišnan je briljantni rutiner pa ga valja čitati (između ostalog i zato što je dosad jedini dao sustavni prikaz indijske filozofije do srednjeg vijeka s tako sveobuhvatnim pretenzijama koji je uopće kod nas objavljen). Ali njegovi stavovi imaju nešto od apsolutističke neprikosnovenosti svojstvene *vedānti*, o čemu je

već bilo govora. Osobito moramo imati na umu diskutabilnost njegova odnošenja prema buddhizmu — prema kojemu on nastupa kao *vedāntinac*. Tako je njegov prikaz buddhizma od cijele knjige najneprihvatljiviji, a krajnja mu netolerantnost, iako zakamufilirana, oduzima sposobnost kritičnosti. Pa ipak — vratimo se na početak — valja imati na umu da je ovo najopširniji prikaz indijske filozofije koji je u nas objavljen.

Počasno mjesto u jugoslavenskoj indologiji, proučavanju indijske misli, a posebno u bavljenju buddhističkom filozofijom, svakako zauzima dr Čedomil Veljačić (sada Bhikkhu Nāṇajivako). Njegov opus nije neznatan, a gotovo je sve u tom opusu od interesa za onoga tko se želi pozabaviti buddhizmom. Osim kritičkih i interpretativnih studija objavljenih kod nas i u inozemstvu (Indija, SAD, Sri Lanka), Veljačić se bavi i dragocjenim prevodilačkim radom sa sanskrta, staroperzijskog, prākerta i *pālija*, a u posljednje vrijeme gotovo isključivo buddhističkih tekstova s *pālija*, što je jednako vrijedan dio njegova posla. Veljačićeva je metoda redovito komparativna, no komparacija u njega nema za cilj tek uporedno vrednovanje jedne ili druge strane, nego je prokušano sredstvo predstavljanja indijskog mišljenja našem, zapadnom čitaocu. U tom je smislu njegov način pristupa za nas i olakšavajući i svrsishodan. On pretpostavlja čitaoca koji je informiran o filozofiji u okviru zapadnog kulturnog kruga i koji je dobronamjerno otvoren prema Indiji. Njegov pristup je postupan, a osobito ukazuje na moguća međusobna približavanja nekih tendencija suvremene evropske filozofije i indijske filozofije. Prigovor koji se može predvidjeti bio bi taj da indijskoj misli nije potreban uvod kroz evropsku i da ona ima vlastitu autonomiju i zaslužuje pažnju bez evropskih predrasuda. Taj bi prigovor, možda, i bio na mjestu kad bi Veljačić bilo kojoj strani imputirao vlastitu interpretaciju druge strane. Međutim, on to ne čini, čak je u svojoj komparativnoj metodi veoma oprezan, te mu ona služi kao sredstvo međusobnog upoznavanja dva ravnopravna svijeta.

Spomenimo prvo njegovu *Filozofiju istočnih naroda* u dva dijela, koja je izašla kao XI i XII svezak *Filozofske hrestomatije* MH, Zagreb 1958. Prvoj je knjizi naslov *Indijska filozofija i odabrani tekstovi*. Veljačić se i u njoj drži gore navedene metode i na svaki način ima na umu svog čitaoca. Nema pretenzije da bude sveobuhvatan ili neprikosnoven kao Radhakrišnan i piše



naš prvi i dosad jedini sustavni prikaz indijske misli do u naše vrijeme. Ne zalazi možda u najtananije pojedinosti, ali zato pruža i razvojnu historijsku perspektivu svom predmetu i upućuje na evropske paralele tamo gdje su moguće i gdje ih je smatrao nužnim. A u svakom je pojedinom slučaju umio i zapaziti, i izdvojiti, i naglasiti ono najbitnije. Veljačićeva *Indijska filozofija* je u našim prilikama pionirski rad. Nerijetko bi čitalac i poželio veću preciznost i više podataka. Takve eventualne nedostatke autor će, bez sumnje, ispraviti, a na temelju dugogodišnjeg rada, u svom opsežnom djelu *Razmeda azijskih filozofija*, čiji je rukopis dovršen, a koje će biti opsežnije i temeljnije od *Filozofije istočnih naroda*. Veljačić traži od svog čitaoca veliko predznanje i upućenost u filozofsku problematiku, a i njegov komparativni metodski postupak ne olakšava uvijek čitanje.

Među nekoliko Veljačićevih radova čije se objavljivanje također uskoro očekuje, spomenimo i *Pjesme prosjaka i prosjakinja* („V. Masleša“, Sarajevo), zbirka ranobuddhističkih tekstova — mahom poezije — sa komentarom; i *Indijsku etiku* („Svjetlost“, Sarajevo), koja će sadržavati prijevode s originala i obradu etičke problematike, uključujući i buddhističku.

Pored ovog, mogli bismo navesti gotovo sve što je Veljačić napisao u obliku članaka i pisama, jer gotovo sve ima neke veze s buddhizmom, kojim se on najviše i bavi. Ima tu izvrsnih prijevoda, studija pojedinih posebnih problema unutar ove filozofije, analiza kontemplacionih metoda i mentalnih i psihičkih fenomena koji ih prate — što je u okviru prakse buddhističke filozofije i veoma važno, i konačno, iskaza o vlastitom autorovom doživljaju tih iskustava. Većina je ovih radova već toliko specijalizirana da se obraća upućenom čitaocu.

Spomenimo njegov članak *Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji* (Buddho, Nāgārduna, Vasubandhu), 'Praxis' (br. 3—5, 1974), a koji vrlo iscrpno obrađuje predmet sasvim blizak osnovnom zadatku ove naše studije. Pitanje ništavila je ključno pitanje svekolike buddhističke filozofije, a Veljačić ga ovdje prati u razvoju proučavajući učenja ove trojice velikih filozofa.

'Praxis' (br. 1—2, 1967) objavio je Veljačićev članak *Dhana, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije*, a zatim u br. 5—6, 1969, izlazi, kao njegov nastavak, *Apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije*. U njima Veljačić govori o buddhističkoj teoriji kontemplacije, njenoj svrsi, i o vlastitim iskustvima

u vezi s njom. Nama se takav predmet može činiti i bizarnim, ali on je stvarnost i legitimni izraz buddhističke prakse. I ne samo u buddhizmu (gdje je to samo sredstvo, a ne cilj) nego i u indijskoj filozofiji uopće, kontemplativne metode imaju važno mjesto i ulogu. Nastavkom ove serije možemo smatrati i treći članak u 'Praxisu' br. 1—2, 1970, pod naslovom *Fenomenologija mističkog doživljaja s buddhističkog stanovišta*.

One koje zanima komparativno-filozofska problematika upućujemo (osim na već spomenuti Veljačićev referat sa Prvog kolokvija jugoslavenskih indologa) i na njegove članke *Komparativnofilozofski motivi u „Čilimima“ Klementa Aleksandrijskog*, „Živa antika“ 1—2, 1960, i *Helenski i rimski izvori znanja o Indiji*, „Živa antika“ 11, 1961, a također i na prilog „Istočna renesansa“ u doba prosvjetiteljstva i romantizma i njen odraz u novijoj povijesti filozofije, „Filozofija“ 2, 1961. Ovo su odlomci iz disertacije koja dosad nije objavljena u cjelini, a branjena je 1961. god. u Zagrebu pod naslovom *Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije*.

U okviru intenzivnog bavljenja indijskom filozofijom Veljačić objavljuje priloge i iz ostalih njenih grana a ne samo buddhizma. Njih nećemo posebno navoditi, iako nisu neznatni. U „Kolu“ MH izašlo je svojedobno nekoliko nastavaka *Pisama s pustinjačkog otoka*. Vidi *Odlazak u beskućnike*, „Kolo“ br. 9, 1967, u kojem autor opisuje svoja iskustva s početka boravka među cejlonskim buddhistima, a također „Kolo“ br. 4, 1967.

U „NIN-u“ br. 1176, 22. 7. 1973. izlazi dugo očekivani intervju sa dr. Čedomilom Veljačićem, u kojem tumači svoje stavove i ono što ga je ponukalo na okretanje prema buddhizmu, svoja filozofska iskustva i neka uvjerenja. Naslov mu je „Jugosloven — budistički kaluder“.

U zborniku radova *Humanizam i socijalizam*, Zagreb 1963, izašao je vrijedan Veljačićev prilog *Privrženost i otuđenost svijetu u indijskoj filozofiji*. Možda nije naodmet spomenuti i Veljačićev osebujan doprinos upoznavanju indijske filozofije i buddhizma u nas — putem razgranate lične korespondencije.

Od njegovih prijevoda buddhističkih tekstova, gotovo uvijek popraćenih komentarom, navodimo, pored onih već spomenutih iz Hrestomatije i onih koji su uključeni kao citati u njegove druge članke (npr. *Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji* donosi nekoliko važnih prijevoda) i buduće knjige, i



slijedeće: Gotama Buddha: *Nosorog*, preveo s originala Č. Veljačić, „Telegram“, Zagreb, VIII 1967, br. 356, 24. 2. 1967;

*Iz pjesama prosjaka i prosjakinja, Buddhinih prvih sljedbenika, Pjesma vlastitom srcu, Tālputo*, „Kolo“ MH, Zagreb, VI/1968;

*Iz rane buddhističke lirike*, „Telegram“, Zagreb, X/1969, br. 484, 8. 8. 1969.

U „Encyclopaediji modernoj“, Zagreb, br. 20, 1972, izašla su *Tri Buddhina govora* u Veljačićevom prijevodu s njegovim uvodom *Pitanje o moralnoj odgovornosti u razgovorima Gotame Buddhine*. Drugi ciklus čini njegov prijevod *Buddhina govora o plodu isposničkog života*, u broju 24, 1973, istog časopisa, s komentarom: *Buddhini govori o religiji*. U riječkom časopisu „Dometi“, br. 11, 1976, objavljeni su, uz Veljačićev uvod *Buddhini govori o religiji*, i njegovi prijevodi s *pālija Utihmuli mudrac i Čanki-suttam*. U nastavku bismo, možda, mogli, tematski, navesti Veljačićev članak koji smo već spomenuli — *Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji* — koji sadrži važne prijevode, a tematski zaokružuje ove cikluse u smislenu cjelinu osnovnih pitanja. Također vidi *Nekoliko spornih tema u Buddhinu stavu prema religiji*, „Republika“ br. 12, 1971.

U „Praxisu“ br. 3—4, 1973, izašao je članak dr Rām Chandra Pāṇḍeye *Metafizički temelji buddhističke teorije spoznaje*. Ovaj je problem od osobite važnosti počevši od ranog buddhizma pa sve do *mahāyāne* i autor ga je zato izdvojio, iako on u starim tekstovima možda i nije, na prvi pogled, najizrazitiji. Spomenimo i to da je dio tog broja „Praxisa“ posvećen indijskoj filozofiji, pa tako u njemu nalazimo, između ostalog, članak Gvozdena Flega o *Upaniṣadama* i Č. Veljačića o *Bhagavad-gīti*.

R. C. Pāṇḍeya, profesor Univerziteta u Delhiju, kod nas je objavio još nekoliko radova od kojih su neki s područja buddhizma ili se njega dotiču. Tako je 1975. u Beogradu objavljena njegova knjiga *Indijska filozofija jezika*. Spomenimo i njegovu *Buddhističku filozofiju sredine* u beogradskom časopisu „Delo“ br. 2, 1975 (čitav je taj broj posvećen Indiji).

Možda nije naodmet spomenuti knjigu *Čovjek i društvo u indijskoj misli*, autora K. Damodarana, koju je izdao „Praxis“, Zagreb, 1972. Ovo je jednostavna knjižica koja razvoj indijske filozofije, pa tako i buddhizma, u kratkom pregledu tumači mark-

sistički, što je i korisno i potrebno u trenutnoj poplavi krivotvorevina i mistifikacije.

Iscrpna knjiga Radoslava Katičića *Stara indijska književnost — sanskrtska, pālijska i prākrtka*, Zagreb 1973, donosi sve podatke o buddhističkoj književnosti i njenim prijevodima na Zapadu.

Dušan Pajin je u svom članku *Vrste znanja i istine u indijskoj i kineskoj tradiciji* prikazao i neke aspekte buddhističke teorije spoznaje („Ideje“ jan./feb. 1975). Razrađenije je o toj problematici pisao i u svojoj knjizi *Druga znanja*, Beograd, 1975, osobito obradivši problematiku različitih razina spoznaje. U već spomenutom časopisu „Dometi“, br. 11, 1976, koji je dijelom posvećen indološkoj problematici, Pajin je objavio prilog *Buddhistička „Sutra srca“*: prijevod jednog teksta sanskrtskog buddhizma i komentar.

U časopisu „Encyclopaedia moderna“ br. 24, 1973. izašao je prijevod: *Buddhin govor o velikoj uvjetovanosti* Borisa Krena, koji mu je napisao i uvod. B. Kren je objavio još dva prijevoda pālijskih tekstova u beogradskom časopisu „Ideje“ br. 5/6, god. III, 1973. U „Dometima“ br. 11, 1976, objavio je uvode *Buddhin poetski izričaj* i *Razmede u Buddhinom učenju* uz prijevode pālijskih kanonskih tekstova koje je sačinila Rujana Kren. R. Kren također je izabrala i prevela neke stihove iz buddhističkog kanona, tiskane u časopisu „Forum“ br. 9, 1975. kao *Buddhine riječi u stihu*.

Svi su ovi autori još veoma aktivni, pa je sva prilika da će se ovaj popis radova o buddhizmu ubuduće naglo povećati i dopunjavati u oblastima koje su dosad bile zapostavljene. I pisac ovih redaka objavio je više članaka na temu buddhizma, prijevode buddhističkih tekstova, kao i napise iz drugih indoloških područja.

O buddhizmu u Japanu piše i objavljuje dr Vladimir Devidé, ali tome, iz razumljivih razloga, ovdje nije mjesto. U svojoj su oblasti bez sumnje vrijedni njegovi prijevodi japanske haiku poezije. Vidi njegovu novu knjigu pod ovim naslovom, Zagreb, 1976.

Navođenje postojeće literature o buddhizmu u nas mogli bismo ovdje okončati bez uvjerenja da je iscrpno i najmjerodavnije, ali nadajući se da pokazuje situaciju uglavnom onakvom kakva jest. U našoj sredini koja, paradoksalno, ima ujedno osobine kulturnog središta ali i kulturne periferije Evrope; u kojoj je nova

potencijalna kulturna publika bombardirana informacijama koje nema uvijek vremena i daha da provjeri; u uvjetima socijalnog i kulturnog previranja koje je inače karakteristično za naše društvo — imamo u proučavanju buddhizma i indologije uopće situaciju koja odražava ove različite potrebe i sposobnosti apsorpcije i stvaranja kulturnog materijala. S jedne strane imamo ljude kao što je Veljačić, autentični učenjak kakvih u ovoj oblasti nema mnogo (da piše pretežno na nekom od svjetskih jezika, bio bi vjerojatno daleko poznatiji), i koji još uvijek prednjači kako po broju radova tako i po ozbiljnosti pristupa; s druge strane, imamo razne pomodne utjecaje koji uzimaju neslućeni zamah a zanimanje za indologiju svode na nešto između religioznog interesa i socijalno-psihološke iščašenosti. Oni nisu uvijek ideološki tako bezazleni kako bi na prvi pogled moglo izgledati. A nisu ni tek samovoljan hir; najčešće su to, po našem uvjerenju, simptomi nezdravih društvenih okolnosti, koji nalaze plodno tlo na već kod nas priručnom materijalu koji ima privlačnost „čarobnosti“ i „različitosti“. Takve pojave više smetaju zdravlju zajednice nego indologije koja, kao znanost, ima već razrađene kriterije.

## BIBLIOGRAFIJA

Ovdje su navedeni samo radovi koji su poslužili pri izradi ove studije ili koji se odnose na probleme sopstva u buddhističkoj filozofiji. Popis ovih knjiga ni u čemu ne ograničava popis literature što o ovome predmetu inače u svijetu postoji.

Za tekstove *pālijskog* kanona, koji su ovdje prevedeni, korišćeno je kritičko izdanje na pismu *devanāgarī* što ga je izdao Bhikkhu Kashyap za Pāli Publication Board, Bihar Government, Nālandā 1956—1961, Indija.

*Pālijski* tekst filozofskog buddhističkog udžbenika *Milindapañho* korišćen je u izdanju PTS, London 1962, izdao V. Trenckner.

Konsultirani su prijevodi u izdanjima Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka; Sacred Books of the East, Dover Publications, New York; Pāli Text Society, Translation Series, London; Sacred Books of the Buddhists, London; zatim: *Long Discourses of the Buddha*, transl. by A. A. G. Bennett, Bombay (?); *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli, Colombo 1964, Sri Lanka; *Dhammapada*, ed. & tr. by S. Radhakrishnan, OUP, 1950; Veljačićevi prijevodi.

Korišćen je *pālijski* tekst *Visuddhimagge: Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, ed by H. C. Warren, Cambridge Massachusetts, HUP, 1950.

Tekstovi su prevedeni sa *pālijskog* originala.

- dr Ćedomil Veljačić — Indijska filozofija, Zagreb 1958.  
 alias — Schopenhauer and Buddhism, Kandy 1970.  
 Bhikkhu Ñāṇajivako: — Dependence of Punar-bhava on Karma in Buddhist Philosophy, Madras 1965 (I. Ph. A., Vol. I).

- dr Čedomil Veljačić — Problems and Methods of Comparative Philosophy, I. Ph. A., Vol. I, 1965.
- My Approach to Indian Philosophy, I. Ph. A., Vol. II, 1960.
- Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus, I. Ph. A., Vol. IV, 1968.
- Why is Buddhism a Religion? I. Ph. A., Vol. VI, 1970.
- Dhāna, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije, 'Praxis', br. 1—2, 1967.
- Apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije, 'Praxis' br. 5—6, 1969.
- Fenomenologija mističkog doživljaja s buddhističkog stanovišta, 'Praxis', br. 1—2, 1970.
- Privrženost i otuđenost svijetu u indijskoj filozofiji, Zagreb 1963 (Zbornik 'Humanizam i socijalizam').
- *Aniccaṃ* — The Buddhist Theory of Impermanence, 'Main Currents in Modern Thought', New York, Vol. 27, No. 5, 1971.
- *Karma: The Ripening Fruit*, 'Main Currents...', Vol. 29, No. 1, 1972, N. York.
- dr R. C. Pāṇḍeya: — The Philosophy of the Mādhyamika Logic, predavanje održano na Magadha Univerzitetu, Bodh Gaya, 1972.
- The Mādhyamika Philosophy: A New Approach, predavanje na 26. internacionalnom kongresu orijentalista u Delhiju, 1964.
- Metaphysical Foundations of the Buddhist Theory of Knowledge, predavanje sa 42. indijskog filozofskog kongresa u Pataliputri (Patna)?
- Jīvanmukti and Social Concern, I. Ph. A., Vol. II, 1966.

- dr R. C. Pāṇḍeya: — Karma and Rebirth, I. Ph. A., Vol. I, 1965.
- Nyanaponika Thera: — Anattā and Nibbāna, Kandy 1959.
- Nāṇavīra Thera: — Notes on Dhamma (1960—1963), (scripta); Dewalepola, Ceylon.
- T. W. Rhys Davids: — 'The Theories of Soul in the Upaniṣads', JRAS, 1899, pp. 71—88.
- Sarvepali Radakriṣṇan: — Indijska filozofija, I, II, Beograd 1964, 1965.
- Georg Grimm: — The Doctrine of the Buddha, the religion of reason, London 1957.
- Max Müller: — The Six Systems of Indian Philosophy, Varanasi (Benares)?
- H. von Glasenapp: — Buddhism — A non-theistic religion, London 1970.
- N. Dutt: — Buddhist Sects in India, Calcutta 1970.
- Early Monastic Buddhism, Calcutta 1971.
- T. R. V. Murti: — The Central Philosophy of Buddhism, London 1970.
- Bhikshu Sangharak-  
ṣhita: — A survey of Buddhism, Bangalore 1966.
- B. Barua: — A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, Delhi 1970.
- T. M. P. Mahadevan: — Gauḍapāda, A Study in Early Advaita, Madras 1960.
- The Philosophy of Advaita, Madras 1938.
- A. K. Lad: — A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy, Gwalior, 1967.
- E. J. Thomas: — The History of Buddhist Thought, London 1967.
- The Life of Buddha, London 1966.
- P. Deussen: — The Philosophy of the Upanishads, New York 1966.
- L. Joshi: — Studies in the Buddhist Culture of India, Delhi 1967.

- Od raznih autora: — Buddhism, the Marxist Approach, Delhi 1970.
- V. Ramanan: — Nāgārjuna's Philosophy, Varanasi 1971
- W. Schubring: — The Doctrine of the Jainas, Delhi 1962.
- H. Avron: — Le Bouddhisme, PUF, Paris 1969.
- K. N. Jayatilleke: — Early Buddhist Theory of Knowledge, London 1963.
- The Vedānta-sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya I, II, Delhi 1968.
- Th. Stcherbatsky: — The Central Conception of Buddhism, Calcutta 1961.
- Papers of Th. Stcherbatsky, Calcutta 1969.
- Further Papers of Stcherbatsky, Calcutta 1971.
- The Soul Theory of the Buddhist, Vārāṇasī 1970.
- The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Vārāṇasī ?
- Buddhist Logic, New York 1962.
- Od raznih autora: — 2500 Years of Buddhism, Delhi 1956.
- H. de Glasenapp: — La Philosophie Indienne, Paris 1951.
- A. K. Warder: — Indian Buddhism, Delhi, Patna Varanasi 1970.
- H. Saddhatissa: — Buddhist Ethics, London 1970.
- W. Geiger: — Pāli Literature and Language, Calcutta 1956.
- A. B. Keith: — Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Vārāṇasī 1963.
- M. Hiriyanna: — Outlines of Indian Philosophy, London 1932.
- Nyanaponika Thera: — Abhidhamma Studies, Research in Buddhist Psychology, Kandy 1965, Sri Lanka.
- E. Conze: — Buddhist Thought in India, London 1962.
- G. Tucci: — Storia della filosofia indiana, Bari 1957.

## NAPOMENE O ČITANJU

## 1. SKRAĆENICE

- I. Ph. A. — *Indian Philosophical Annual*, Indijski filozofski godišnjak koji izlazi u Madrasu.  
JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society*, Časopis kraljevskog azijskog društva, London.  
D. N. — *Dīgha-nikāyo*.  
S. N. — *Samyutta-nikāyo*.  
M. N. — *Majjhima-nikāyo*.  
S. P. — *Sutta-piṭakam* (vidi *Tipiṭakam*)  
sskt. — sanskrt.  
lat. — latinski.  
gr. — grčki.  
nj. — njemački.  
engl. — engleski.

## 2. O TRANSLITERACIJI

Ovdje je upotrijebljena uobičajena transliteracija za indijski alfabet, uz manja odstupanja.

Crta iznad vokala ( $\bar{a}$ ) označava njegovu duljinu. Konsonanti koji su odozdo obilježeni tačkom po izgovoru su cerebralni, retrofleksni ( $\dot{t}$ ,  $\dot{th}$ ,  $\dot{d}$ ,  $\dot{dh}$ ,  $\dot{n}$ ). Ovo se ne odnosi na  $m$  koje označava nazalizaciju prethodnog vokala, niti na  $r$  koje predstavlja sonantno slogotvorno (tzv. 'vokalno') 'r', kao u našem 'prstu'. Bilježimo ga sa  $r$  zato što je takav običaj u općuusvojenoj transliteraciji, iako to u našem jeziku ne bi bilo nužno jer nam je takav glas poznat. U sjevernoindijskim i u stranim izgovorima ono se čita

kao 'ri', pa je otuda došlo da i u nas poneko kaže 'sanskrit' iako posve lijepo možemo izgovoriti 'sanskrt'. *l* (također sonantno) čitaj 'l'.

Osim *s*, postoje još dva sibilanta: *ś* (meko, palatalno) i *ṣ* (tvrdo, cerebralno). Znak *ṅ* predstavlja gutural kao 'n' u našoj riječi 'Anka'.

Slova *c*, *ch*, *ḍ*, *dh*, *ṇ* su palatali. Prva dva valja uvijek čitati kao naše „ć, čh“, a peto (*ṇ*) kao naše „nj“. Treće i četvrto (*ḍ*, *dh*) se u uobičajenoj transliteraciji koju je usvojio i veći dio naših indologa piše kao *j*, *jh*. Takva grafija stvara poteškoće ukoliko riječ sa tim slovom (*j*, ali čitaj „d“) dobije naš padežni nastavak na -j (čitaj „j“), npr. *Prajāpati* (čitaj „Pradāpati“), genitiv: *Prajāpatija* (čitaj „Pradāpatija“). Radi ove poteškoće smo, isto kao i Veljačić, a za razliku od većine ostalih domaćih indologa (koji pišu *j*, *jh*), usvojili *ḍ*, *dh*. Mislimo da to što se u drugim jezicima u indologiji piše *j*, *jh*, nije argument. Tako mi pišemo *Nāgārduna*, *mahārāda*, i to usprkos sklonosti našeg jezika da ovdje (osobito u posljednjoj riječi) stavi tvrdo „dž“. Odabiremo meko „ḍ“ umjesto tvrdog „dž“ zato što ono po izgovoru potpuno odgovara indijskom glasu i što ta mogućnost u našem jeziku postoji. Dakle, reći ćemo *mahārāda* a ne *mahārādža*, *ḍaina* a ne *džaina* (iako neki naši indolozi ovdje pišu „dž“); isto kao što ćemo izgovoriti „ćeto“ a ne „četo“ za pālijsko *ceto*. Veljačić jedini u svojoj transliteraciji piše *ḍ* i *d*. Mi nismo našli dovoljno razloga da usvojimo *ḍ* umjesto u indologiji uobičajenog *c* — jer u ovom slučaju ne postoji poteškoća padežnog nastavka. Analogija sa *ḍ* nije nam se činila dovoljnim argumentom. U odabiranju transliteracije nije moguće biti do kraja dosljedan jednom principu jer su teškoće višestruke. Ne bi bilo ni potrebno držati se kruto nekih nesprovedivih principa, već bi bilo važno da se *svi* indolozi slože oko izbora jednog načina transliteracije (još uvijek bi ostao problem neindologa koji pišu o indijskim temama). Ovako, imamo načina pisanja gotovo isto koliko i indologa, ili više: mnogi indolozi (među njima i ja, R. I.) mijenjali su više puta način transliteracije u želji da nj usavrše. Tako je Veljačić, npr., za uobičajeno indološko *j* (njegovog sadašnje i moje *ḍ*) u početku pisao *g*, itd. Odajemo priznanje onim indolozima koji su bez dileme od početka imali ili usvojili i održali istu transliteraciju, i priznajemo da nama to do sada nije uspjelo iako tome težimo. U nedostatku dogovora među indolozima, usvojili smo radni princip da odstupamo od

internacionalno usvojene transliteracije samo kada nam to izgleda nužno. Na žalost, u našem jeziku postoje i dodatne komplikacije naših rodova i padeža.

U dilemi da li „budist“ ili „buddhist“ (od Buddha), i nakon priznate neodlučnosti i prevrtljivosti, ovog puta smo opet, bez konačnog uvjerenja i suda, ipak ostavili „buddhist“ iako postoje argumenti za obje ortografije. Činilo bi nam se jednostavnijim i logičnijim „budist“ tim prije što se tako i izgovara i što je to već postala naša riječ. Pokušali smo ovaj način pisanja i sprovesti, i rado bismo se pridržavali takve umjerene transliteracije kakva je usvojena, npr., u *Povijesti svjetske književnosti* („Liber“, Zagreb), u osmoj knjizi koja sadrži i pregled indijske literature. Ali, otpor većine indologa prema terminima „budist, budizam“ bio je suviše velik i nije nam uspjelo da ga plasiramo; iako, po našem sudu, grafija „budist“ i sl. ne bi uopće implicirala da se iz stručnih termina i imena, sanskrtskih i pālijskih, mora izbaciti aspiracija: *dharma* ostaje *dharma*.

Učinilo nam se logičnim, u jednom trenutku, da na našem jeziku kažemo „jedna *upaniśad*“, jer je riječ *upaniśad* na sanskrtu ženskog roda i završava na konsonant, što je i kod nas gramatički moguće (kao „strast“). Tako ovu riječ upotrebljava Veljačić, što su usvojili i neki mladi indolozi. Ali, u našoj starijoj indologiji uvriježilo se „jedna *upaniśada*“ (gdje je riječi dodat nastavak ženskog roda -a), i nakon dužeg predomišljanja čini se da je bolje složiti se sa većinom; iako se *upaniśada* ne slaže sa principom te iste indologije prema kojemu sanskrtski termini imaju svoje prirodne nastavke (osnova ili nominativ) a dobivaju u našem jeziku rod prema pravilima našeg jezika. Pored ostalog nam se i zato činilo da je razumnije sačuvati *upaniśada* umjesto *upaniśad* jer bi ovo drugo moglo da, po analogiji, traži promjenu roda i nekih drugih indijskih termina i naslova. U traženju dosljednosti ove vrste najdalje je otišao Veljačić i tako znatno zakomplicirao već ionako slabo preglednu situaciju. Mi bismo se odmah složili sa bilo kakvim dogovorom kojeg će se držati svi indolozi. Do tog vremena, ne izgleda nam logičnije da se jednim priklonimo prije nego drugima. Valja dodati i to da posao oko ujednačavanja transliteracije ponekad otežavaju i izdavači koji nameću vlastite formule ili zbog tehničkih poteškoća izbacuju što im smeta.

Nije jednostavno u tome biti dosljedan, i mi se sa svoje strane izvinjavamo čitaocu zbog poteškoća; izložili smo ih ovako

opširno jer nam se čini da se one obično prešućuju na njegovu štetu.

Ne postoji čak ni standardiziran običaj oko toga da li da se indijski termini citiraju u osnovi, u nominativu ili, čak, u nekom drugom (sanskrtskom ili pālijskom) padežu. Poteškoća je još veća kada dolazi u igru i padéž našeg jezika. Engleskim, francuskim i njemačkim indolozima je lakše: oni navode termine ili u osnovi ili u nominativu (ponekad miješajući oba principa), a svojih padežnih nastavaka na sreću nemaju. Kod nas, zagrebačka indološka škola pretežno ove termine, naslove i imena navodi u osnovi, a ponekad u nominativu kada je strana riječ tako poznatija. Veljačić čini obratno: uglavnom sada navodi riječi u nominativu, ali kada im dodaje naše padežne nastavke čini to na indijske osnove. Ovo drugo je, možda, pravilnije, ali svakako kompliciranije. Do zbrke dolazi i otuda što je običaj pālijske termine navoditi u nominativu (npr: *attā*) a sanskrske u osnovi (npr. *ātman*), osim izuzetaka (npr. *brahman*, ali *Brahmā*). Ni to nije, dakle, dosljedno sprovedeno. I ovdje priznajemo vlastitu slabu dosljednost: pālijske smo odnosno sanskrske termine bilježili najčešće u nominativu ili onako kako su poznatiji, ali smo ih u rječniku navodili redovno u nominativu, eventualno s osnovom u zagradi ako su tako poznatiji. Lična imena ostala su u osnovi s našim padežnim nastavcima.

Način pisanja je, na kraju krajeva, samo tehnička konvencija. Uz razumnu mjeru ozbiljnosti, koju pokazuju svi spomenuti načini, i uz dogovor, ona bi se mogla ujednačiti.

Evo cijelog indijskog pisma u našoj latiničkoj transliteraciji:

Vokali:	<i>a, ā; i, ī; u, ū; r, ṛ; l</i>			
Diftonzi:	<i>e, o, ai, au</i>			
Konsonanti:	bezvučni	zvučni		
gurali	<i>k, kh,</i>	<i>g, gh,</i>	<i>ṅ</i>	} nazali
palatali:	<i>c, ch,</i>	<i>ḍ, ḍh,</i>	<i>ñ</i>	
cerebrali:	<i>ṭ, ṭh,</i>	<i>ḍ, ḍh,</i>	<i>ṇ</i>	
dentali:	<i>t, th,</i>	<i>d, dh,</i>	<i>n</i>	
labijali:	<i>p, ph,</i>	<i>b, bh,</i>	<i>m</i>	
poluvokali:	<i>y, r, l, v</i>			
sibilanti:	<i>ś, ṣ, s</i>			
aspirata:	<i>h</i>			

Posebni su znakovi još *ḥ* i *ṃ*.

## RJEČNIK

Dodajemo rječnik stručnih termina i imena koja se u tekstu pojavljuju. Navedena su samo najvažnija imena i termini, kao i takvi koji u tekstu nisu dovoljno objašnjeni. Obradeni su samo u onoj mjeri i u onom smislu u kojem se odnose na ovaj predmet. Ovo, dakle, nije rječnik indijske filozofije, nego rječnik nekih termina u ovoj studiji. Oni su navedeni na *pāliju* kada dolaze iz pālijske literature, a tamo gdje je bilo potrebno, u zagradi su navedeni i na sanskrtu, osim ako je drugačije naznačeno. Oni koji pripadaju sanskrtskoj buddhističkoj literaturi navedeni su prvo na sanskrtu. Tamo gdje se činilo potrebnim, u zagradi je navedena osnova pojedine riječi, a inače su popisane u nominativima.

Ovaj rječnik nema pretenziju da za svaki indijski termin donese odgovarajući na našem jeziku. Niti je moguće i potrebno sve termine prevoditi, niti je moguće za svaki naći u našem jeziku takav koji će mu u *svakoj* prilici odgovarati.

Za detaljniji rječnik termina indijske filozofije upućujemo na *Filozofijski rječnik*, MH, Zagreb 1965.

*abhidhammo* (sskt: *abhidharmah*), dalja nauka, ili: 'metafizika', ili: 'peri phainomena' (Veljačić). Bez obzira kako preveli ovaj izraz, radi se o nadgradnji najranije buddhističke misli i u smislu metafizike, ali više u smislu određene fenomenologije. Na Zapadu se *abhidhammo* najčešće naziva jednostavno buddhističkom psihologijom, ali ona nije samo to, već tumači i razrađuje strukturu *obiju* strana odnosa subjekt-objekt, i funkcioniranja stvarnosti i psihičkih pojava. *Abhidhammo* je (*Abhidhamma-piṭakam*) treći dio buddhističkog kanona *Tipiṭakam* (q. v.), pa se u tom smislu odnosi i na tekstualnu tradiciju.



*Abhidharma-kośaḥ* (sskt.), Rječnik dalje nauke, glavno je Vasubandhuovo (q. v.) djelo enciklopedijske prirode, pisano sa stanovišta buddhističke hīnayānske škole *sarvāsti-vādaḥ* (q. v.). Obraduje probleme buddhističke fenomenologije, dakle, objektivne pojavnosti i njenog subjektivnog percipiranja i spoznavanja putem razrađene kategorizacije, teoriju kontemplacije, teoriju djelovanja (*karmā*) i teoriju poricanja sopstva.

*addhatto*, unutarnji, vlastiti, subjektivni. Odnosi se na subjektivni doživljaj smirenja i zadovoljstva (kod *dhāne*) i na osjete.

*ākiñcañṇaṃ*, područje ni-čega u kontemplativnom zadubljenju, ili područje svijesti koje teži sadržaju 'ništa' (*suñṇaṃ*). Subjektivni, svjesni, spoznajni doživljaj ništavila, u kojemu svijest još ipak nije *suñṇaṃ* (q. v.), nije poništena, pa utoliko i može biti subjektivna strana doživljaja. *Akiñcañṇaṃ* i *suñṇaṃ* (predmetno 'ništa, nula') teže da se ukrste, i onda je *ākiñcañṇaṃ* (ni-šta) područje svijesti čiji je sadržaj ništa (*suñṇaṃ*). V. *Cūlasuñṇatasuttaṃ*, M. N. 121.

*ākiñcañṇatā*, imenica ženskog roda izvedena iz *ākiñcañṇaṃ*, koja znači uglavnom isto. Ako *suñṇaṃ* znači 'ništa' a *suñṇatā* 'ništavilo', onda *ākiñcañṇaṃ* znači 'ni-šta' a *ākiñcañṇatā* 'ni-štavilo' kao područje svijesti koje je ni-šta.

Ānanda, Buddhin najvjerniji i najmiliji učenik, kojemu se ovaj obraća u mnogim svojim govorima.

*anattā* (sskt: *anātmā*), nesopstvo, bezličnost, bez-svojstvenost, bez-dušnost. Temeljna zamisao buddhističke filozofije kojom se odbija mogućnost postojanja bilo kakvog sopstva, suštine, biti i individualnog principa. Time se, u skladu s buddhističkom fenomenologijom i psihologijom ne poriče empirijski doživljaj sopstva (*attā*, q. v.) ili nečeg sličnog, ali se tvrdi da je on lažan i rezultat *avidde*, zablude (q. v.). Nasuprot *vedānti*, *anattā* znači poricanje vedāntinskog *ātmā* (sskt.) i čitave teorije *ātman-brahman* (q. v.), a nasuprot dāinizmu poricanje teorije o *divi* (q. v.). Osnovni je princip u tome što se u buddhizmu zamišlja da sve protiče i propada, pa da, prema tome, ne može imati nikakvog suštinskog svojstva i da je konačno sve *suñṇaṃ*.

*anicco* (sskt: *anityaḥ*), nepostojan, prolazan, privremen, netrajan, nepouzdan. To se kaže o elementima pojavnosti i uopće

o svemu, te spada u jedan od tri aksioma buddhističkog učenja koji proizlaze jedan iz drugoga: *sabbe saṅkhārā aniccā*, *sabbe saṅkhārā dukkhā*, *sabbe dhammā anattā*: sve su sastojnice nepostojane, sve su sastojnice neugodne, sve su stvari lišene svojstva.

*aniccatā*, imenica ženskog roda izvedena iz prethodnog pridjeva (*anicco*), a znači prolaznost, nepostojanost. Prvo obilježje pojavnosti, najevidentnije i uzeto kao aksiom.

*anidassanaṃ* (vidi sskt  $\sqrt{\text{dṛś}}$ , gledati; gr. *δέρκομαι*), ono što ne pokazuje, ne ukazuje na bilo šta; što nije ni dokaz ni primjer ni atribut; što ne obilježava i što nije obilježeno; *neoznačeno*, neobilježeno, bez atributa, bez osobina. Upotrebljava se za svijest u visokom stupnju zadubljenja.

*animittā*, ono što je neoznačeno, neobilježeno, netaknuto nečim vanjskim, neuzdrmano, neukaljano, neuslovljeno. Upotrebljava se o zadubljenju i oslobođenju.

*appamāno* (sskt  $\sqrt{\text{mā}}$ , mjeriti, gr. *μέτρον*; lat. *mensura*; naše *mjeriti*), beskonačan, beskrajn, nesumjerljiv. Upotrebljava se o oslobođenju (duha).

*arahaṃ* (osnova: *arahant*; sskt: *arhan*), (vidi sskt  $\sqrt{\text{arh}}$ , biti zaslužan; gr. *ἀρχός*), buddhistički kandidat za *nibbānu*, ili onaj koji ju je već postigao. Doslovno znači 'zaslužni,' a upotrebljava se i za učtivo oslovljavanje redovnika.

*arūpa-dhānaṃ* (sskt: — *dhyānaṃ*, kontemplacija), bezoblično zadubljenje (v. *dhānaṃ*), *dhānaṃ* sa područja netjelesnoga.

- Po obilježjima, *arūpa-dhānaṃ* sa svim svojim stupnjevima pripada u četvrtu *rūpa-dhānu* (v. *dhanaṃ*) jer je karakteriziraju sabranost i ravnodušnost duha. Područja *arūpa-dhāne* su slijedeća: područje beskonačnog prostora (*ākāśānañcāyatanāṃ*), područje beskonačne svijesti (*viññānañcāyatanāṃ*), područje ni-čega (*ākiñcañṇāyatanāṃ*) i područje ni-zrenja-ni-nezrenja (*nevasaññānāsaññāyatanāṃ*). Ovim se stupnjevitim procesom reduciraju obilježja duha dok se opseg pažnje širi a sadržaj svijesti postepeno sužava. Vidi *Cūlasuñṇatasuttaṃ*, M. N. 121 i *Mahāsuñṇatasuttaṃ*, M. N. 122 zajedno s bilješkama.

Asaṅga, oko 4—5. st. n. e., Vasubandhuov brat, veliki učitelj *mahāyāne* na koju je i obratio svoga brata pošto je ovaj već bio napisao *Abhidharma-kośu* (q. v.) sa hīnayānskog stanovišta *sarvāsti-vādaḥ*.

*āsavā* (sskt: *āsrāvāḥ*) (vidi sskt  $\sqrt{\text{sru}}$ , teći; gr.  $\rho\acute{\epsilon}\omega$ ; engl. stream) zatrovanosti, doslovno 'izlivi'. Svaki je čovjek vezan, sputan ovim zatrovanostima od kojih treba da se pokuša osloboditi. Riješiti se *āsavā* i znači oslobodenje. *Āsave* su ono što čovjeka veže neznanjem, one su predrasude i umišljenosti, obično o ova četiri područja: ljubavi, egzistenciji, spekulaciji i zabludi. Dakle, *kāmāsavo* (zatrovanost ljubavlju), *bhavāsavo* (zatrovanost egzistencijom), *diṭṭhāsavo* (zatrovanost dogmom) *avidāsavo* (zatrovanost zabludom). Osloboditi se njih znači osloboditi se uopće.

*attā* (sskt: *ātmā*, osn: *ātman*) (vidi gr.  $\alpha\tilde{\iota}\mu\acute{o}\varsigma$ ; nj. *Athem*; naše *dim*), ključni termin indijske filozofije uopće (u pālijskom buddhizmu *attā*, u *vedānti* *ātmā*, u *đaina* *đīvaḥ*) koji buddhisti oštro negiraju: sopstvo, svojstvo, individualnost, suština, 'duša'. Ova riječ inače označava i povratnu zamjenicu 'sebe', i ta se dva značenja dobro dopunjuju. *Attā* nije samo subjektivna strana sopstva, niti samo njegova objektivna strana, nego je i ono što ih objedinjuje. Buddhisti, naravno, i to negiraju. Oni negiraju vedāntinski *ātmā* i razradenu metafiziku jedinstva *ātman-brahman*, individualnog i univerzalnog principa.

*avatārah* (sskt.) (vidi sskt  $\sqrt{\text{tr}}$ , preći, prebroditi; lat. *trans*), utjelovljenje. Odnosi se na razna božanska utjelovljenja kojih u hinduističkom panteonu ima mnogo. Budući da se egzistencije putem djelovanja *karme* nadovezuju jedna na drugu, određena će se osoba u idućem životu utjeloviti ovako ili onako, i to će biti njegov *avatārah*. Tako je Buddha *avatārah* boga Višṇua.

*avidā* (sskt: *avidyā*), zabluda, neznanje. To je temeljni početni pojam svake indijske filozofije, ali u svakom pojedinom slučaju ima posebno značenje. U *vedānti* je *avidyā* nespoznavanje jedinstva *ātman = brahman*. Njoj se, onda, suprotstavlja pravo znanje koje je na posve drugoj razini i stvara dihotomiju nižeg znanja zastrtog iluzijom (*māyā*) i višeg znanja koje donosi spas, a koja odgovara predodžbi

svijeta više istine i prividnog svijeta. U buddhizmu je *avidā* prva karika lanca uzročnosti *paṭicca-samuppādo*. *Avidā* se sastoji u pridavanju sopstvenosti i bitnosti ovoj pojavnosti. Kada se *avidā* prevaziđe spoznajnim (obično skokovitim) uvidom, nađemo se pred golom činjenicom nepostojanosti, neugodnosti i bezličnosti elemenata egzistencije i pojavnosti. Ta se pojavnost kao empirija r. c. niječe, nego se niječe njena suština i sopstvo, kaže se *ca* ih ona nema, ona je ništa, *suñño*. *Avidā* ne stvara (u ranom buddhizmu) dihotomije dvaju svjetova različitih razina istinitosti. *Avidā* ovdje ne funkcionira ontički, nego ima ulogu u spoznajnom procesu. Inače, *avidā* je čovjeku prirodna i zato je tako teško riješiti se nje i — prije svega — uopće je uočiti.

*āyatanam*, područje, osnova. Višestruko upotrijebljeno u *pāliju*. Kad se radi o osjetima, onda su osnove, područja, kako sama osjetila tako i njihovi predmeti, i dodir to dvoje (osjetila i njihovih predmeta) odmah slijedi (v. *paṭicca-samuppādo* 5 i 6). U teoriji *dhāne*, osobito *arūpa-dhāne* (q. v.), *āyatanam* je područje na koje se pažnja usredsređuje, zapravo predmet svijesti, odnosno opseg pažnje, npr: *ākāsānañcāyatanam*, područje beskonačnog prostora.

*bhavo* (sskt: *bhavaḥ*) (vidi sskt  $\sqrt{\text{bhū}}$ , nastati; gr.  $\phi\acute{\omega}\omega$ ; lat. *fruit*; naše *biti*), nastajanje, postajanje, egzistencija, predstavlja desetu kariku u lancu uzročnosti, neposredni uvjet za ostvarenje egzistencije, rođenje. U biološkom smislu, *bhavo* je začecje. Vezanost, privrženost za *bhavo* je jedna od *āsavā*, zapreka i zatrovanosti, i stoji na putu oslobodenja.

*bhāvanā* (vidi sskt  $\sqrt{\text{bhā}}$ , sjati, pokazati se; gr.  $\phi\eta\mu\acute{\iota}$ ; lat. *fari*), zadubljenje, usredsređenje na određeni predmet, koncentracija, razvijanje duha. Obično se to naziva meditacijom. Postoje dvije vrste *bhāvanā*: razvijanje mira i sabranosti duha i, sa druge strane, razvijanje uvida i spoznaje. U literaturi su opisani i načini postizanja takvih zadubljenja (*dhānam*) i predmeti povoljni za koncentraciju (*kammaṭṭhānam*, q. v.).

*bhikkhu* (sskt: *bhikṣuh*) (vidi sskt  $\sqrt{\text{bhā}}$ , podijeliti; gr.  $\phi\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ; lat. *fagus*; naše *bogat*, *ubog*), prosjak, buddhistički redovnik, član redovničke zajednice *saṅghe*. Buddhistički redovnici

žive na neophodnom minimumu, nisu tražitelji i isposnici, ali žive skromno. Prosjacima se nazivaju zato što sve što posjeduju, uključujući i jelo, dobivaju kao milostinju. Za buddhističku se redovnicu kaže *bhikkhunī*.

*bodhisatto* (sskt: *bodhisattvaḥ*), biće na putu probuđenja (*bodhi*), stvorenje koje je korak pred probuđenjem. U pālijskom se kanonu *bodhisatto* obično odnosi na samog Buddhu u nekoj od njegovih ranijih egzistencija. U *mahāyāni*, nasuprot *hīnayānskom* idealu *arahata* (*araham*, q. v.), *bodhisattvaḥ* postaje ideal, pretvara se u neke vrste milosrdnog sveca koji se svojevolumno zaustavlja pred postignućem konačnog oslobođenja da bi se posvetio drugima i njih poveo na taj put. U pālijskom buddhizmu, međutim, toga nema.

*Brahmā* (ova kao i slijedeće riječi nastala je iz sskt  $\sqrt{brh}$ , bujati, rasti), vrhunski bog hinduističkog panteona, koji je zajedno sa čitavom slikom ustrojstva nebesa preuzet i kao mitološka pozadina buddhizma. Katkada se naziva i Mahābrahmā, veliki Brahmā. U buddhizmu on gubi svojstva člana trojstva Višnu, Śiva, Brahmā, a i mnoga druga: posve je onemoćao, obezvlašćen, posenilio i podložan je kružnom toku, kao i sve ostalo. Ni on, dakle, neće biti vječno Brahmā, a nije ni stvoritelj ni vladalac svijeta.

*brahmacariyaṃ*, vladanje u skladu s moralnim i vjerskim propisima, obično se odnosi na isposnički i redovnički život, na napuštanje domaćeg života. Nije buddhistički izraz, ali se i u buddhističkoj literaturi upotrebljava jednako kao i u brahmanskoj.

*brahman* (sskt; n. sg.: *brahma*), univerzalni princip sveobuhvatnosti u *vedānti*, u korelaciji s *ātmanom* koji je individualni princip i u njega uvire, i njegova je manifestacija. Buddhizam negira obje članice ovog korelata, negira *brahman* kao apsolut (apsolut uopće) i negira njegov izraz u pojedinačnom *ātmanu* (*ātmā*, sopstvo).

*brāhmaṇo* (sskt: *brāhmaṇah*), brahman, član najviše svećeničke kaste. Kastinski je sistem u Indiji neobično žilav do danas. Brahmani, kšatrije i vaišje čine osnovne tri arijske, 'plemenite', kaste, a šudre su u najboljem slučaju služinčad. Kaste su dijelom i izraz i obrana podjele rada. Vjekovna je

dominacija brahmana utisnula u svijest ljudi mroge aksiome, između ostalog, i to da čak i buddhisti, koji u stvari kaste ne priznaju, toleriraju takvo uređenje van *saṅghe*, a za poštovanog, plemenitog čovjeka kažu da je brahman (pa tako i za samog Buddhu, iako je on po kasti kšatrija), ne misleći pri tom na njegovo porijeklo nego na karakter. Inače i u pālijskoj literaturi *brāhmaṇa* označava svećenika po kasti.

*brahmanizam*, termin kojim danas označavamo religiju i dogme čiji je nosilac i prenosilac brahmanska kasta svećenika. Buddhizam, dakle, neće pripadati brahmanizmu, ali *vedānta* hoće. Obično se brahmanizmom naziva stara faza onoga što se danas naziva hinduizmom (q. v.), i ta se dva izraza nerijetko miješaju. Ipak, postoji razlika, iako je podjela, zapravo, još raznovrsnija nego što je ova na brahmanizam i hinduizam. U glavnim crtama, mogli bismo reći da brahmanizam obuhvaća religiju brahmanske kaste sve do srednjovjekovnih sektaških pojava i reformi, kada nastupaju višnuizam, šivaizam, puranska vjerovanja (*Puraṇe* brahmanski tekstovi koji nastaju od 6. st. n. e. naovamo) itd., pod nazivom hinduizma. U tom bismo smislu u brahmanizam uključili i staru vedsku religiju, iako se ona sadržajno prilično razlikuje i obično se naziva vedskom.

Buddha (vidi sskt  $\sqrt{budh}$ , probuditi se; naše *budan*], nadimak mudraca Siddhatthe Gotame (sskt: Sidhārtha Gautama), koji doslovno znači 'budan, probuđen'. Buddha ima mnogo epiteta: pobjednik, učitelj, blaženi, uzvišeni, plemeniti itd. Tradicija smatra da je Buddha lično izrekao kanon *Tipitakam* kako je zapisan. Iako to ne može biti tačno, nema sumnje da su najstariji tekstovi u duhu njegova učenja. Smatra se da je Buddha živio od 558. do 478. g. prije n. e. u sjevernoj Indiji na granici današnjeg Nepala Osnovao je *saṅghu*.

Buddhaghosa, veliki buddhistički (thera-vādski) učitelj, koji je živio i radio u 5. st. n. e. na današnjoj Sri Lanki. Njegovi su komentari pālijskog kanona (također na *pāliju*) do danas neprikosnoveni autoritet. Najvažnije je njegovo djelo *Visuddhimaggo*, Put pročišćenja (q. v.).

*catukkoṭiko*, četverostruki, odnosi se na poznatu buddhističku tetralemu koja izražava osnovni egzistencijalni sud (odnosno, nemogućnost suda): niti bitak, nit'nebitak, niti i bitak i nebitak, nit'ni bitak ni nebitak. Ovaj logički princip je prisutan već u ranim pālijskim tekstovima, ali ga prihvaća i razvija Nāgārduna (q. v.) u svojoj dijalektici.

*ceto* (derivirano iz i približno jednako kao i *cittam*) (sskt √*cir*, promatrati, misliti), kao tehnički termin buddhističke filozofije označava svijest uopće, a naročito, i pogotovo kasnije, misao, racionalno zahvaćanje. U ranijoj je literaturi *cittam* (*ceto*) sjedište duha, emotivnog i racionalnog, i to u srcu. Ideal ponašanja je, primjerice, dobro vladanje *kāyena*, *vācāya*, *cetasā* (tj. tijelom, riječju i mislima). *Cetovimutti* = oslobođenje u mislima (v.).

*cetovimutti*, oslobođenje u mislima, oslobođenje misli ili oslobođenje duha, U svijetu koji je *suñño* (q. v.), razumljivo je da je oslobođenje — oslobođenje u mislima. Postiže se uništenjem i prevazilaženjem zatrovanosti i privrženosti, te konačnim uvidom u propadljivu strukturu pojavnosti. Osim vježbanja, naravno, potrebno je da budu ispunjeni i ostali preduvjeti — ravnoteža *kamme* itd. — za konačno utruće. V. *ceto*.

*cittam*, v. *ceto*.

*dhammo* (sskt: *dharmah*) (vidi sskt √*dhṛ*, držati; gr. *ἄρῶνος*; naše *držati*), višeznačan i centralni pojam u buddhizmu. *Dharmah* na sanskrtu znači ustanovljeni (moralni) red, dužnost, zakon, vladanje u skladu s vjerskim ili moralnim propisima, dobro djelo. U *pāliju* su sva ta značenja preuzeta, ali valja imati na umu i tipičnu buddhističku upotrebu. *Dhammo* znači predmete, stvari, najjednostavnije elemente, posljednju nedjeljivost, ono što održava stvarnost. *Dhammo* to sve označava i sa subjektivne strane, sa stanovišta individue, psihički, i s objektivne strane, ontički. Ta su dva vida i objedinjena u razrađenoj buddhističkoj fenomenologiji, baš u dijelu kanona koji svojim naslovom to i sugerira, u *Abhidhammi*, q. v. *Dhammo* je također i Buddhina nauka koja simbolično održava svijet. Ovo ne iscrpljuje sva značenja ove važne riječi.

*Dīgha-nikayo* (D. N.), Dugačka zbirka, u stvari zbirka dugih govora. Prva zbirka *Sutta-piṭake* (q. v.), koja je, pak, druga košara *Tiṭṭake* (q. v.). *Dīgha-nikāyo* sadrži 34 *sutte*.

*diṭṭhi* (sskt √*dr̥ṣ*; *dr̥ṣṭi*), doslovno *gledište*; teorija, stav, dogma. Redovito označava dogmu, nekritičko uvjerenje (drugih škola). Odnosi se na sva druga učenja osim buddhističko. Jedna je od odlika buddhizma njegova antidogmatičnost. Buddha je i sâm govorio svojim učenicima da ne treba da vjeruju autoritetima na riječ, pa niti njemu samom, ako nešto nisu u stanju sami provjeriti; Nāgārdunin relativizam ovo tjera do krajnjih konsekvenci time što odbacuje sva tuđa gledišta a ne predlaže nikakvo vlastito mišljenje. *Diṭṭhi* tako konačno znači 'tuđi stav', 'hereza'.

*dukkham*, ključni pojam buddhističke filozofije i psihologije: neugoda, bol, patnja. Pripada osnovnoj konstataciji *sabbe saṅkhārā aniccā*, *sabbe saṅkhārā dukkhā*, *sabbe dhammā anattā*: sve su odrednice (tvorevine) nepostojane, (pa zato) bolne, (zato su) sve stvari bezlične. *Dukham* je također osnovni pojam najjednostavnije i prvobitne Buddhine postavke — konstatacije o neugodnosti (bolu), koja je izražena u tzv. četiri plemenite istine: plemenita istina o neugodi, plemenita istina o porijeklu neugode, plemenita istina o prestanku neugode i plemenita istina o putu koji vodi prestanku neugode. Sve se to osniva na otkriću da je život — od rođenja do smrti pretežno neugodan i mukotrpan.

*daine* (sskt: *dainah*), v. također *niganṭho*. Daine su sljedbenici Buddhinog suvremenika Dine Mahāvire (doslovno: pobjednika i velikog junaka), koji je bio učitelj važne protivničke škole. Daine su, kao i buddhisti, poricali svetost *Veda* (q. v.), dakle bili su protiv brahmanskog učenja, i imali su zajednicu sličnoga ustrojstva kao i Buddhina. Problem odnosa subjekt-objekt riješili su postavljanjem teorije o *dīvi* (q. v.) — individualnom životnom principu. Imali su nadasve razrađenu i kompliciranu metafiziku i kozmologiju zbog čega je Buddha bio s njima u sukobu. Do danas u Indiji obitava mala ali otporna đainska zajednica. S vremenom su se odlično integrirali u hinduističke društvene strukture — tako da su se oni, za razliku od

buddhista, u Indiji održali i predstavljaju dobrostojeći srednji sloj.

*darā-maraṇam* (*pāli* = sskt.) (vidi gr. ῥήρσις; lat. *mors*; naše *mrijeti*), starost-i-smrt, dvanaesta i posljednja *nidāna* u lancu uzročnosti iz koje ponovo slijede sve ostale, u krugu neprestanog nastajanja. Starost-i-smrt je bol i patnja.

*dāti* (*pāli* = sskt) (sskt √*dan*, roditi; gr. γίγνομαι; lat. *gigno*; gens; naše *žena*), rođenje, jedanaesta i pretposljednja *karika* u strukturalnom uzorku uzročnosti. Rođenje automatski znači starost-i-smrt, jadikovanje, bol itd. i, naravno, sve ostale *karike* u lancu.

*dhānam* (sskt: *dhyānam*), zadubljenje, kontemplacija. Jedno od sredstava (ne jedino!) postizanja *nibbāne* putem kroćenja pažnje i sadržaja svijesti i postizanja potpunog duševnog mira. Kada je to postignuto u najvišoj mjeri, a ispunjeni su i drugi uvjeti, može doći do *nibbāne*, ali nikako putem same *dhāne*. *Dhānam* je postepen proces koji se postiže vježbom zadubljenja i prolazi kroz nekoliko stupnjeva, obično četiri, reduktivnog procesa obilježja duha. Ta su obilježja — u prvoj *dhāni*: *vitakko* (zamišljanje), *vicāro* (promišljanje), *pīti* (radost), *sukham* (zadovoljstvo), i *samādhi* (sabranost); u drugoj *dhāni* su to: *pīti*, *sukham* i *samādhi*; u trećoj: *sukham* i *samādhi*, a u četvrtoj *samādhi* i novostećena *upekkhā*, ravnodušnost. Ova četiri stupnja zadubljenja u sferi finog-tjelesnog (*rūpa-dhānam*) uslovljena su, prvenstveno, potpunim nestajanjem petostruke privrženosti i žapreka na putu konačnog uviđanja i oslobođenja. *Dhānam* se ponekad, u nastavku ovog procesa, nazivaju i četiri područja netjelesnog zadubljenja — *arūpa-dhānam* (q. v.). U pravom smislu riječi *arūpa-dhāne*, zapravo, pripadaju četvrtoj *dhāni* po obilježjima jer ih karakterizira i sabranost i ravnodušnost. Vidi *Cūḷasuṇṇatasuttam*, M. N. 121 i *Mahāsuṇṇatasuttam*, M. N. 122, zajedno sa bilješkama.

*divo* (sskt: *divali*) (sskt √*div*, živjeti; naše *živ*; lat. *vivus*), doslovno 'život'. Označava životni princip, individualnog nosioca života, osobito u dainizmu, gdje ima tanano-materijalni atomistički sastav, kao individualna duševna monada. U manje strogoj nedainističkoj upotrebi, osobito buddhi-

stičkoj, znači sopstvo, dušu itd., uglavnom sinonimno svim ostalim izrazima za sopstvo. U *vedānti* je *divah* (zapravo, *divātmā*) pojedinačnih manifestacija općeg *ātmana* koji je isto što i *brahman*. U okviru svoje *anattā*-teorije, buddhisti poriču i *divo*.

Gauḍapāda, vedāntinski filozof iz 8. st. n. e., komentator *Brahmasūtra* i *Upaniṣada*, učitelj Śaṅkarina učitelja. Autor je jednog od temeljnih tekstova vedāntinske filozofije koji se naziva *Gauḍapādiya-kārikāḥ*, u kojem se osjeća utjecaj buddhizma.

*hīnayānam* (sskt.), mali put. Time se označava ogranak buddhizma koji se geografski drukčije naziva južnim buddhizmom (Sri Lanka, Indokina, Indonezija), a koji je i stariji. U njemu je još ideal *arahaṃ* (*pāli*), i on još nema razradenu metafiziku, kozmologiju ni teologiju. Postoje i druge bitne i duboke razlike. *Hīnayānam* znači 'mali put' kojim čovjek ide sām vlastitim naporom prema oslobođenju. U *mahāyāni* (q. v.) to je 'veliki put' kojim kroče svi koje je *bodhisattvaḥ* poveo putem oslobođenja. *Hīnayānam* ne priznaje *mahāyānu*.

*hinduizam*; ako prihvatimo najjednostavnije raščlanjivanje, reći ćemo da hinduizam predstavlja mlađu fazu brahmanizma (q. v.) i da počinje kada se u okviru ovoga počinju pojavljivati sekte šivaitske, višnuitske, puranske (*Purāṇe* su brāhmanski tekstovi nastali od 6. st. n. e. naovamo) i druge orijentacije. On je, dakle, također religija i društveno ustrojstvo brahmana, od tada pa sve do danas, a s vremenom je doživio mnoge reformističke utjecaje (islam, nacionalizam i dr.). Hinduisti su, dakle, pripadnici hinduističke religije (u Indiji većinske), to su oni Indijci koji nisu ni indijski kršćani, ni buddhisti, ni muslimani, ni zoroastranci, ni jevreji.

*kammam* (sskt: *karma*, osn: *karman*) (sskt √*kr*, činiti; gr. κρᾶνω, lat. *creo*), doslovno 'djelo, djelovanje'. U hinduizmu znači neumoljivi zakon raspodjele života i životnih vrijednosti putem djelovanja zbira dobrih i loših djela u prethodnom životu ili životima. *Karmā* je mjerilo moralnosti i djelovanje odgovornosti. U svakom će slijedećem životu naša situacija biti onakva kakvu smo u prethodnom zaslužili.

U buddhizmu *kammam* ima posve drugorazrednu ulogu, budući da ni nema preporadjanja (jer nema nikoga tko bi se preporodio). *Kammam* je opća ravnoteža zbivanja i nužnosti, ali ne u pojedinačnom smislu djelovanja na individuu (jer ove nema).

*kammaṭṭhanam*, predmet pogodan za kontemplaciju. Stručna buddhistička literatura opisuje četrdeset takvih predmeta naročito pogodnih za uvidanje nepostojanosti svega i za odvracanje i gađenje: 10 *kaṣiṇa*: zemlja, voda, vatra, zrak; plavo, žuto, crveno, bijelo; prostor; svijest. 10 *asubha*, predmeta gađenja — promatranje različitih stupnjeva propadanja leševa. 10 predmeta razmišljanja: Buddha, *dhammo* (kao nauka), *saṅgho*; dobro vladanje, darežljivost, božanstvo, smrt, tijelo, udisanje-i-izdisanje, smirenost. 4 *brahmacarijā*, tj. blažena stanja svijesti: prijateljstvo, sućut, suradost, ravnodušnost. 4 *arūpāyatane*, netjelesna područja: područje beskonačnog prostora, područje beskonačne svijesti, područje ni-čega i područje ni-zrenja-ni-nezrenja (v. *arūpa-dhānaṃ*). 1 predodžba gađenja na hranu. 1 analiza elemenata (nepostojanost).

*khaṇo* (sskt: *kṣaṇah*), trenutak. U teoriji *khaṇika-vādo* (teoriji o trenutačnosti), vremenski se trenutak konačno izjednačuje s atomom, ograničenom česticom. Ako sve teče u vremenu (kaže ova teorija) i ako je sve nepostojano, onda se vrijeme sastoji od takvih nepovezanih trenutaka, pa nije moguće da se išta pretvori u nešto drugo. Slijed nije uslovno povezan i zbog odvojenosti trenutaka nije nikad moguć, pa nije moguća uzročnost, u krajnjoj liniji.

*khandhā* (sskt: *skandhāḥ*), skupina, gomila, psihofizičkih pojava u pet *khandhā* (*pañcakhandhā*, ili skupina pet privrženosti: *pañcupādānakhandhā*) predstavlja empirijski doživljaj sopstva čija se bit u buddhizmu poriče, ali čiji se doživljaj tumači skupnim djelovanjem skupine pet *khandhā*: 1. *rūpa-khandho*, privrženost za tjelesni lik. 2. *vedanā-khandho*, privrženost za osjet (vid, sluh, njuh, okus, dodir i osjet racionalnog zahvaćanja: *mano*). 3. *saññā*, zamjedbe, zrenje na tih šest područja i privrženost za njih. 4. *saṅkhārā*, tvorevine, ispoljenja svijesti i volje na istih šest područja i prijanjanje uz njih. 5. *viññānaṃ*, svijest na tim područjima i privrženost uz nju.

*khaṇikattam*, trenutačnost (v. *khaṇo*), odnosi se na teoriju trenutačnosti (v. *khaṇika-vādo*).

*khaṇika-vādo* (sskt: *kṣaṇika-vādaḥ*), teorija trenutačnosti koja se u krajnjoj liniji poklapa s atomizmom i onemogućuje kretanje tipično za rani buddhizam, kao i uzročnost. Vidi *khaṇo*.

*Madhyamaka-sāstram* (sskt), Knjiga filozofije sredine, veliko djelo buddhističkog učitelja Nāgārđune iz 2. st. n. e., s kojim počinje mahāyānska misao. Po ovom se djelu ta filozofija naziva *madhyamakāḥ* i *mādhyamikāḥ*. Nāgārđunin relativizam dokazuje nemogućnost bilo kakvog stava i nemogućnost spoznaje i sagledavanja istine. Nema egzistencijalnih sudova. Nāgārđunina filozofija zastupa konačno ipak teoriju o *śūnyatā* (v. *suññatā*) ne samo u oblasti spoznajne teorije nego i ontički. 'Śūnyatā ovdje ne znači 'nebitak', nego 'relativnost bitka'. Bitak je neizraziv, a isto tako i *nirvānaṃ*. Zato i postoje dvije razine istinitosti: empirijska i transcendentna.

*mādhyamikāḥ* (sskt *madhyama*, srednji; gr. μέσος; lat. *medius*; vidi naše *međa*, *između*) je pripadnik i pristalica 'filozofije sredine' *madhyamakāḥ*. Vidi prethodno.

Mahā-brahmā, Veliki Brahmā, vidi Brahmā.

*mahārādā*, veliki kralj. Kralj Milinda, Nāgasenin sugovornik iz *Milindapañhe* (q. v.) je *mahārādā*.

*mahāyānaṃ* (sskt), veliki put. Označava tzv. sjeverni buddhizam (Kina, Japan, dio Indokine; uvjetno Tibet i Mongolija). Kasnijeg nastanka, *mahāyānaṃ* već razvija metafiziku, kozmologiju, ontologiju, teologiju. Ideal je *bodhisattvaḥ* (q. v.), biće koje, i samo pred oslobođenjem, zastaje da bi tim putem, širokim, povelo i ostale. V. *hinayānaṃ*. *Mahāyānaṃ* priznaje *hinayānu*, ali ne i obrnuto.

*Maddhima-nikāyo* (M. N.), Srednja zbirka tj. Zbirka srednjih govora (govora srednje dužine). Druga zbirka Košare poučnih tekstova — *Sutta-piṭake* (q. v.). Vidi također *Tipitakam*. *Maddhima-nikāyo* sadrži 152 *sutte*.

*māyā* (sskt), iluzija, varka (u *vedānti*) po kojoj nam se pojavno čini kao konačna istina, po kojoj nam se ono što je ap-



olutno i nedjeljivo čini relativnim i djeljivim. *Māyā* zastire naš uvid u najvišu istinu.

*Milindapañho*, Milindina pitanja, udžbenik osnovnih problema ranog buddhizma, oko početka naše ere, sačuvan na *pāliju*. Sagovornik buddhističkog mudraca Nāgase ne je grčko-baktrijski kralj Milinda sa sjeverozapada Indije (danas sjeverna područja Afganistana, Pakistana i dijela sjeverne Indije) iz 2—1. st. prije n. e. Milindino je grčko ime Ménandros i on je historijska ličnost. Iza Aleksandra Velikog je ostalo više grčkih satrapija u ovim krajevima, a neke su se dugo održale. U ovom udžbeniku (koji ima dosta kasnijih dodataka) kralj Milinda u filozofskom razgovoru ne pokazuje posebno poznavanje grčke filozofije.

*mokṣah* (sskt) (vidi sskt √muc, pustiti, osloboditi), razrješenje, oslobođenje. U svim je granama indijske filozofije uvijek postojao i praktični cilj, prema kojemu se i mjerila efikasnost te filozofije. Taj je cilj oslobođenje od vječnog kruga zbivanja, i u raznim se filozofskim sistemima različito tumači i postiže. U buddhizmu je oslobođenje u *nibbāni*, utrnuću, za koje su potrebni moralni, psihički, karmički (*kammam*), meditacioni preduvjeti. *Nibbānam* je konačno ugasnuće. U hindusa je to konačno jedinstvo s apsolutom, uviđanje jedinstva *ātman-brahman*, ukidanje dihotomije subjektivnog i objektivnog. Oslobođenje je uslovljeno stanjem svijesti i razumijevanjem najviše istine o zbilji.

Nāgārduna, veliki buddhistički filozof iz 2. st. n. e., autor *Madhyamaka-śāstram* (q. v.).

*nairātmyam*, *nairāt mā* (sskt), u sanskrtu stoji za pālijsko *anattā* (q. v.) umjesto *anātmā*.

*nāma-rūpaṃ* (pāli = sskt), ime i lik, izgled i tvar, pojava. U lancu uzročnosti *paṭicca-samuppādo* (q. v.) predstavlja četvrtu kariku. Vežanost za *nāma-rūpu* se smatra lošom.

*ñānam* (sskt: *ñānam*) (vidi sskt √dñā, znati; gr. γνῶσις; engl. *know*; naše *znanje*), znanje, spoznaja, sposobnost razumijevanja; odnosi se najčešće na svakodnevno iskustvo. *Ñāni* prethodi *saññā*, svijest ili zamjedba. *Ñānam* je ili sinonim za *paññā* (q. v.), spoznaju, ili je u nju uključena.

*nibbānam* (sskt: *nirvānam*; nir √vā, ugasnuti), ugasnuće, utrnuće žedi za životom. Kao nepovratno ugasnuće života, koji

je mukotrpan, *nibbānam* je u buddhizmu konačno oslobođenje, dakle i praktični cilj buddhističke prakse. U ranom pālijskom buddhizmu *nibbānam* nije ni lako postiziva ni svakome u svako doba dostupna. Veliki su zahtjevi za njeno postizanje, i ti se uvjeti skupljaju u više egzistencija. Oni su etičke, spoznajne i kontemplacione prirode. *Nibbānam* je potpuno utrnuće subjektivne strane egzistencije, pa tako i svijesti, i uviranje u *suññatā*, kada je sadržaj svijesti 'ništa'. Tako *nibbānam* i ne može biti nikakvo blaženo stanje svijesti jer je u njoj svijest ukinuta. *Nibbānam* se ne da odrediti, spoznati ni izreći iz perspektive realnosti bića (naše perspektive). *Nibbānam* (*nirvānam*) je izvoran buddhistički termin. Vidi također *mokṣah*,

*nidānam*, karika, porijeklo; odnosi se na članice zakona uzročnosti *paṭicca-samuppādo* (q. v.).

*nigraṇṭho* (sskt: *nirgranthah*), 'oslobođen spona, nag'. Doslovno znači 'raspojasan' iako ne i po smislu. Odnosi se na dainske redovnike koji su sprovalili oštru askezu i šetali goli.

*nirodho*, zaustavljanje, prestanak (obično prestanak svijesti, osjeta, *saṅkhārā*). Često sinonim ili paralelno sa *nibbānam*.

*pāli*, jezik buddhističkog kanona *Tipitakam*. Njegova geneza nije sasvim jasna, ali svakako je sjevernoindijskog porijekla. *Pāli* je srednjindijski jezik, dakle mlađi od sanskrta. Na njemu je sačuvana *Tipitakam* kakvu danas imamo, iako su dijelovi kanona sačuvani i na sanskrtu, na kojemu on, međutim, nije izvorno sastavljen. Na *pāliju* je napisana i goleme komentarska literatura, između ostalog i Buddha-ghosin rad i *Milindapañho*.

*pāno* (sskt: *prāṇah*), dah, udisanje i izdisanje; u prenosnom smislu — životni dah, duh. *Prāṇah* je važan pojam u *Upaniṣadama*. U tehnici disanja yoge, *prāṇah* je tehnički veoma razrađen. U pālijskom se buddhizmu *pāno* svrstava među ostale izraze za sopstvo i zajedno s njima odbacuje.

*pañcupādāna-khandhā*, pet skupina vežanosti, v. *khandhā*.

*paññā* (sskt: *paññā*) (sskt √dñā; vidi naše spoznaja itd.), spoznaja, obično spoznaja u dubljem smislu i spoznaja osnovnih činjenica buddhističke slike svijeta i etike (*amiccam*, *anattā*, *dukkham*). U tom smislu je u nju uključena i *ñānam*, obično znanje, kojoj inače može biti i sinonim.

*paṭicca-samuppādo* (sskt: *prātitya-samutpādah*), uvjetno nastajanje, zakon uzročnosti, koji se sastoji obično od ovih 12 *nidāna*: 1. *aviddā*, neznanje; 2. *saṅkhārā*, odrednice; 2. *viññāṇam*, svijest; 4. *nāma-rūpaṃ*, ime i lik; 5. *saḷāyatanaṃ*, šestostruka osjetilna osnova; 6. *phasso*, dodir; 7. *vedanā*, osjet; 8. *tañhā*, žeđ; 9. *upādānaṃ*, privrženost; 10. *bhavo*, nastajanje; 11. *dāti*, rođenje; 12. *darā-maraṇaṃ*, starost i smrt.

*phasso* (sskt: *sparśah*), dodir, kontakt. Šesta karika u lancu uvjetovanog nastajanja *paṭicca-samuppādo*. Radi se o dodiru *āyatana*, odnosno šest osjetila i njihovih predmeta.

*pīti*, radost, aktivno zadovoljstvo. Jedno od stanja duha u toku napredovanja na putu *dhāne*, zadubljenja (q. v.).

*pudgala-vādi* (sskt.; *pāli*: *puggala-vādi*). Netko tko zastupa bilo kakvu teoriju o postojanosti sopstva, samosvojstva, duše i sl. Sinonim za *ātma-vādi* (*attā-vādi*).

*puggalo* (sskt: *pudgalah*), osoba, ličnost, individua. Srodno psihologijskom pojmu ličnosti. U širem smislu bilo kakva zamisao sopstva i sl. Buddhisti, naravno, odbacuju *puggalo*.

*puriso* (sskt: *puruśah*), čovjek.

*puṭhuddano* (sskt: *prthag-danaḥ*), običan čovjek. U buddhizmu čovjek neuk, neupućen u nauku plemenitih, u *dhammu*.

*saḷāyatanaṃ*, šestostruka osjetilna osnova, uključujući šest osjetila i njihove predmete, dakle, ukupno njih dvanaest. Ovo je peta karika u lancu uzročnosti *paṭicca-samuppādo* (q. v.).

*samādhi* (pāli = sskt.), sabranost uma (u jednoj tački), zadubljenost, jedna od faza u procesu *dhāne*, kontemplacije (q. v.). Također je posljednji, osmi član osmoročlanog puta, *aṭṭhaṅgiko maggo*, kojim se postiže uništenje neugode, a koji pripada četvrtoj plemenitoj istini. *Samādhi* je najčešći i najvažniji termin u teorijama o meditaciji svih indijskih filozofskih škola.

*samaṇo* (sskt: *śramaṇaḥ*;  $\sqrt{\text{śram}}$ , biti umoran, teško raditi), ispovnik, pregalac, redovnik. Ovim izrazom buddhisti nazivaju bilo kakvog redovnika druge škole, dok sebe nazivaju *bhikkhu*, a pripadnici ovih drugih škola ih nazivaju *samaṇama*.

*saṃskṛtam* (vidi sskt *saṃ-s-* $\sqrt{\text{kr}}$ , sklopiti, ukrasiti), sanskrt; doslovno znači dotjeran, uljepšan, uređeni (jezik).

*Samyutta-nikāyo* (S. N.), Zbirka združenih tekstova, ili Zbirka govora združenih (po sadržaju), broji 56 skupina *sutta* i čini treću zbirku *Sutta-piṭake* koja pripada, kao njena druga košara, *Tipiṭaki* (q. v.).

*saṅgho*, buddhistička zajednica redovnika i redovnica, čiji su članovi *bhikkhū* i *bhikkhūṇī*.

'Saṅkara, najveći vedāntinski filozof, živio u 8. st. n. e. Njegovo je učenje zasjenilo i zamijenilo sva ostala u *vedānti*, i on je zastupao krajnji monizam (tj. nedvojstvenost, nedualizam; *advaita*), odnosno postavku da zbiljski postoji samo jedan sveobuhvatni i samosvojni princip čije su individualne manifestacije u svojoj individualnosti samo prividne (zbog iskonskog neznanja). Taj je vrhovni princip i aktivan i pasivan, i stvaralac i stvoren, on obuhvaća sve krajnosti, a sâm je bez obilježja relativnosti. On je apsolut, a postiže se prevladavanjem neznanja (*avidyā*).

*saṅkhārā* (sskt: *saṃskārāḥ*), odrednice, ispoljenja svijesti i volje, sastojnice, tvorevine. *Saṅkhāre* su druga *nidāna* u lancu uzročnosti *paṭicca-samuppādo* (q. v.). Također su četvrta skupina *khandhā* (q. v.), gdje predstavljaju sastojnice (svijesti i volje) na uobičajenih šest osjetilnih područja — i vezanost za njih.

*saṅkhato*, ono što je sastavljeno, sklopljeno, dakle, uvjetovano, stvoreno, proizvedeno iz nekog uzroka. *Saṅkhāre* su, dakle, *saṅkhatā*, odnosno sve je *saṅkhato*. Nije *saṅkhatam* jedine *nibbānaṃ*. Sve što je *saṅkhato* ujedno je i *anicco*, nepostojano, propadljivo.

*saññā* (sskt: *saṃdñā*;  $\sqrt{\text{dñā}}$ , znati), zrenje, zor, zamjedba. U nekim slučajevima znači 'svijest'. Prethodi *ñāni* (q. v.), običnom znanju, u spoznajnom aktu. U pet skupina *khandhā* (q. v.) predstavlja treću skupinu psihofizičkih pojava i vezanost za nju.

*santānaṃ*, kontinuitet zbivanja, tok, nastavljanje. Odnosi se na neprestano proticanje i mijenjanje svega — koje je osnova buddhističke slike svijeta, i označava nepostojanost. Što se tiče ličnosti, njen je jedini identitet u tom *santānaṃ*,



u tom toku, i on je, dakle, relativan. Za *sarvāsti-vādu* (q. v.) tok je zbivanja jednako realan u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti — zbog djelovanja uzročnosti.

*sarīram* (sskt: *śarīram*), tijelo, uobličeno tijelo. Misli se na tijelo nasuprot psihičkim i mentalnim sadržajima. Buddhistička literatura često spominje kako neznalice smatraju da je njihovo sopstvo isto što i tijelo, *sarīram*.

*sarvāsti-vādaḥ* (sskt), teorija koja govori da sve jest, buddhistička škola koja je Buddhin realizam dotjerala do krajnjih konsekvenci. Ovoj školi pripada Vasubandhu u svojoj prvoj fazi kad je pisao *Abhidharma-kośaḥ*. Zbog djelovanja uzročnosti, *sarvāsti-vādaḥ* smatra da su uvijek jednako realna prošla, sadašnja i buduća zbivanja. *Sarvāsti-vādaḥ* također odbacuje sopstvo.

*sassata-vādo*, teorija eternalizma koja tvrdi da su sopstvo i svijet vječni. Odbacuje se na više mjesta u kanonu.

*satto* (sskt: *sattvaḥ*), živo biće, biće. U širem smislu označava, kao i ostali slični izrazi, bilo kakav pojam sopstva ili duše.

*sukhaṃ*, uгода, sreća, zadovoljstvo. U postizanju *dhāne* (q. v.) *sukhaṃ* predstavlja neangažirano, neaktivno zadovoljstvo, stanje zadovoljenosti. Suprotnost od *suhaṃ* je *dukkhaṃ*.

*suññaṃ* (sskt: *śūnyam*) (vidi gr. κενός, κενόω), 'prazno' (ali iskonski prazno, a ne prazno od 'nečega'); nestvarno i nezbiljsko, nepostojeće, *ništa*. U teoriji spoznaje ranog buddhizma, označava objektivnu, predmetnu stranu. Ako je *ākīñcaññaṃ* (q. v.) 'ni-šta' kao područje svijesti koje konvergira nuli, onda je *suññaṃ* sadržaj te svijesti koji je sâm nula, tj. ništa. V. *Cūlasuññatasuttaṃ*, M. N. 121.

*suññatā* (sskt: *śūnyatā*) imenica ženskog roda izvedena iz pret-hodnog, ništavilo, ništetnost, stanje ničega, nulitet.

*suñña-vādo* (sskt: *śūnya-vādaḥ*), teorija ništavila. U ranom buddhizmu je ta teorija *suñña-vādo* još ograničena na područje spoznaje — pa je tako *suññaṃ*, ništa, sve ono što je dostupno našoj svijesti. Kasnije se *śūnya-vādaḥ* transponira na ontičko područje: sve je ništa, ničeg nema. V. *suññaṃ*.

*suttaṃ* (sskt: *sūtram*), doslovno 'nit'. U buddhizmu označava osnovne tekstove za koje se smatra da ih je sâm Buddha (ili netko od njegovih bližih učenika) izgovorio, pa se tako

*suttaṃ* često i prevodi kao govor, propovijed, poučno izlaganje. Slično značenje ima i riječ *suttantaṃ*.

*Sutta-piṭakaṃ* (S. P.), Košara poučnih izlaganja je druga velika zbirka *Tipiṭake*, i u njoj se nalazi najviše najstarijih filozofskih tekstova.

*tañhā* (sskt: *trṣṇā*) (vidi sskt  $\sqrt{\text{trṣ}}$ , žedati; gr. *τέρσομαι*; engl. *thirst*), žed, žudnja; osma karika u lancu uzročnosti *paṭicca-samuppādo*. U literaturi je opisana kao 'korjenita karika' zajedno s *aviddom*, i po tome se vidi njena važnost. Duboko je usađena u ljudskoj prirodi i donosi sa sobom sve nedaće. Oslobođenje od *tañhe* prvi je korak na putu oslobođenja.

*tathāgato* (sskt: *tathāgataḥ*), 'tako prispio', takav, takvo biće. Odnosi se, s jedne strane, na bilo kakva čovjeka (tako kaže komentarska literatura), a sa druge, na sâmog probuđenog, Buddhu, na 'takvo biće'.

*thera-vādo* (sskt: *sthavīra*), govor starih, starješina. Stara hinayānska škola, kojoj je pripadao i Buddhaghosa. Ubrzo je pokazala namjeru da ostane samo interpretativna i da 'štiti' Buddhinu riječ. Danas je petrificirana. Glavna su joj uporišta danas Sri Lanka i Burma. *Thera-vādini* su nam u svojoj revnosti sačuvali *Tipiṭakaṃ* na *pāliju* i smatraju da su njeni jedini legitimni tumači. Ne treba zaboraviti njihove goleme zasluge.

*Tapiṭakaṃ* (sskt: *Tripiṭakaṃ*) je pālijski buddhistički kanon koji nam je do danas sačuvan. Tradicija smatra da je njegov sadržaj izrekao sâm Buddha za života, što, s obzirom na golemi obim, nije moguće. Tri su košare kanona: 1. *Vinaya-piṭakaṃ*, Košara redovničkih propisa. 2. *Sutta-piṭakaṃ*, Košara poučnih izlaganja (sastoji se od pet *nikāya*). 3. *Abhidhamma-piṭakaṃ*, Košara dalje nauke, ili buddhističke fenomenologije, psihologije i metafizike.

*uccheda-vādo*, materijalistička teorija o uništivosti koju buddhisti poriču na više mjesta i čije se identifikacije sa *suñña-vādom* čuvaju.

*upādānaṃ* (pāli = sskt.), privrženost, prijanjanje, grabljenje, vezanost, koja je posljedica žedi za životom. *Upādānaṃ*

je deveta karika u lancu uzročnosti *paṭicca-samuppādo* (q. v.).

*upādānakkhandhā*, skupine vezanosti, v. *khandhā*.

*upekkhā* (sukt: *upekṣā*), ravnodušnost u teoriji *dhāne* (v. *dhānam*) *upekkhā* je čuvstvo koje se pojavljuje i zadržava na posljednjem stupnju. *Upekkhā* nije negativna ravnodušnost, nego neutralno raspoloženje potpune nezainteresiranosti.

Vasubandhu, veliki buddhistički filozof, oko 4—5. st., n. e., koji je pripadao školi *sarvāsti-vādaḥ* (q. v.) prije nego što ga je brat Asaṅga obratio na *mahāyānu*. U toj je svojoj prvoj fazi napisao veliko djelo *Abhidharma-kośaḥ* (na sanskritu).

*vātsīputrīyah* (sukt.), ime buddhističke škole i njenih pripadnika koju spominje i Vasubandhu, a koja se pojavila već pri jednoj od prvih shizmi među Buddhinim sljedbenicima. *Vātsīputriye* su pripadali među one koji su bili skloni da priznaju izvjesno jedinstvo elementima koji doprinose empirijskom osjećaju sopstva.

*Vede* (veda = znanje; vidi  $\sqrt{\text{vid}}$ , znati), najstarija zabilježena književnost Indijaca, još svježija iz prapostojbine arijevaca, nastala u vremenu od oko 15. st. prije n. e. Sadrži čitav pogled na svijet vedskog čovjeka i sva njegova znanja i i nadanja. U *Vedama* se, pored ostalog, naslućuju prvi počeci filozofskog zahvaćanja. *Vede* su pisane starijim tipom sanskrtu koji nazivamo vedskim.

*vedagū*, doslovno 'onaj koji zna, koji je postigao znanje'. U *Milindapañhi* se ovaj termin pojavljuje u istom smislu kao i ostali izrazi koji označavaju sopstvo.

*vedanā*, osjet, sedma karika u nizu uzročnog nastajanja *paṭicca-samuppādo* (q. v.). U skupinama pet *khandhā* (q. v.) *vedanā* znači pojave privrženosti za šest osjeta i čini drugu skupinu.

*vedāntaḥ* (sukt) jeste višeznačna riječ. Znači posljednji dio *Veda*, tj. *Upaṇiśada*. U izvedenom smislu znači filozofiju koja je 'osmišljavanje *Veda*' i naslov je jednog od šest skolastičkih sistema indijske filozofije (kamo buddhizam i đainizam, koji *Vede* ne priznaju, ne pripadaju). Osniva se na djelu *Brahma-sūtram* (ili *Vedānta-sūtram*), za kojim su uslije-

dili brojni komentari koji čine ovu idealističku filozofiju (Gauḍapāda, 'Sāṅkara, itd.).

*vedānta-advaitam* (sukt), monistička, 'nedvojstvena' *vedānta* koju je naročito do krajnjih granica razvio 'Sāṅkara (q. v.) u svom ekstremnom apsolutizmu. *Advaitam*, nedvojstvo, odnosi se na jedinstvo individualnog i univerzalnog principa u sveobuhvatnom *brahmanu*, dok se pojedinačna pojavnost odbacuje kao lažna i prividna.

*vicāro*, promišljanje; odnosi se na drugu fazu refleksivnog obilježja prve *dhāne* (q. v.), za razliku od *vitakko*, koji je prva faza tog obilježja — zamišljanje.

*viddā* (sukt: *vidyā*) ( $\sqrt{\text{vid}}$ , znati; gr. εἶδον; lat. *videre*; naše *vidjeti*), znanje, pravo znanje, suprotno od *aviddā* (sukt: *avidyā*), neznanje, zabluda. Najširi, nespecifican pojam znanja, spoznaje.

*vimutti*, otpuštanje, oslobađanje, oslobođenje (od mnogostruke vezanosti za život).

*viññānam* (sukt: *viññānam*), svijest, treća karika uzročnog nastajanja, koja je od suštinskog značenja. V. *paṭicca-samuppādo*. U skupinama psihofizičkih pojava *khandhā* (q. v.), *viññānam* je peta.

*viññāna-vādo* (sukt: *vidñāna-vādaḥ*), teorija koja govori da se sve odvija u našoj svijesti, pa izvan naše spoznajne svijesti ni nema ničega. I ovo učenje se, kao i *suñña-vādo*, u elementarnom obliku pojavljuje već u najranijem pālijskom buddhizmu, ali se konačno razvija u posebnu školu *mahāyāne*, školu *viddāna-vādaḥ* ili *yogācāraḥ* (sukt).

*viññatti* (sukt: *vidñatti*), davanje na znanje, priopćenje, izjava; spoznajna svijest.

*vipāko*, rezultat, plod, posljedica. Ono što slijedi za *kammom* kao njena posljedica je *vipāko*. Događaji se zbivaju u slijedu *kamma-vipāko*. *Vipāko* će i sâm u slijedećem slučaju djelovati kao *kammaṃ* i biti uzrok slijedećem *vipāko*.

*Visuddhimaggo*, Put pročišćenja, najvažnije djelo velikog theravadskog učitelja iz 5. st. n. e., Buddhaghose, temeljiti slobodan filozofski tumač kanona. *Visuddhimaggo* do danas konsultiraju i buddhisti i stručnjaci koji se bave buddhi-

zmom kao najtemeljitiije i najvjerodostojnije ortodoksno izlaganje učenja ranog buddhizma.

*vitakko* (sskt *vi/tark, vitarka*), zamišljanje, odnosi se na prvu fazu refleksivnog obilježja prve *dhāne* (q. v.), za razliku od *vicāro* (promišljanje), koji je druga.

## SADRŽAJ

Predgovor autora . . . . .	7
Uvodna napomena . . . . .	9
IZBOR IZVORNIH TEKSTOVA . . . . .	11
PROBLEM VPSTVA I APSOLUTA U RANOM BUDDHIZMU . . . . .	47
Uvod . . . . .	53
LITERATURA O OVOM PREDMETU U NAS . . . . .	109
Bibliografija . . . . .	119
NAPOMENE O ČITANJU . . . . .	123
RJEČNIK . . . . .	129