

Nina Petek, Franci Zore
Univerza v Ljubljani

Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja¹

1 Uvod

Medtem ko je večina študij o budizmu in starogrškem skepticizmu zastavljena kot primerjava filozofskih nazorov budistov in starogrškega skeptika Pirona ter poznejših mislecev, kot sta denimo Nagardžuna (skrt. *Nāgārjuna*) in Sekst Empirik, pa je v pričujoči prispevek že v sam začetek poglavja, ki sledi uvodu, vključena tudi osvetlitev filozofskih nazorov staroindijskih skeptikov, ki so v tovrstnih raziskavah večinoma spregledani in so nasploh predmet le redkih obravnav.² Izjemna pomembnost predvsem njihove filozofske metode namreč tiči v tem, da je, kljub številnim kritikam sodasnih filozofskih šol v Indiji, zaznamovala celoten razvoj budizma; na osnovi le-te je namreč Siddhartha Gajtama Buddha (skrt. *Siddhārtha Gautama Buddha*, pal. *Siddhattha Gotama Buddha*) osnoval lastno metodološko pozicijo, ki se je uveljavila tudi v poznejših tokovih tradicije. V tretjem poglavju prispevek na kratko oriše okoliščine prihoda grškega filozofa Pirona v Indijo v 4. stol. pr. n. št., kjer se je poučeval pri golih asketih in na temelju njihovih nazorov dokončno izoblikoval svojo filozofsko držo brez filozofskega nauka (gr. *dóγμα*). Poleg radikalnih skeptikov in drugih asketov se je zlasti v Takšili, prestolnici takratnega indo-grškega kraljestva Gandhara, središču budističnega učenja, srečeval z budisti, nazori katerih so mu bili, kot je razvidno iz opisov njegove drža, silno blizu; budisti so namreč metodo skeptikov na novo osmislili v svojih lastnih filozofskih obzorjih, pri čemer so, v nasprotju z radikalnejšo strujo skepticizma, zagovarjali možnost spoznanja, ki pa ni pojmovno, ampak izhaja iz izkustvene preiskave pojavov v svetu in se zavoljo vselej spreminjajočega se značaja sveta izmika sleherni zamejitvi v tezo. Tovrstno idejo je zagovarjal tudi Piron, zato se

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

2 Razlog za spregledanost staroindijskih skeptikov je med drugim brez dvoma tudi odsotnost besedil; le-teh najstarejši predstavniki skepticizma niso množično ustvarjali, peščica tekstov, ki pa se je vendarle oblikovala v njihovih krogih, je bila zavoljo »heretičnosti« in »brezplodnosti« njihovega nauka uničena s strani pripadnikov drugih šol. Fragmenti njihovih nazorov so posejani po besedilih drugih sistemov indijske filozofije.



četrto poglavje posveti primerjavi Buddhove in Pironove metode ter njenim soteriološkim dimenzijam, v kontekstu budizma tudi z ozirom na poznejši razvoj nauka v šoli madhjamaka (skrt. *madhyamaka*), pri čemer pa na začetku utemelji same ontološke predpostavke Buddhove in Pirona, na osnovi katerih sta utemeljevala svojo epistemologijo. V okviru razprave o Pironu na kratko oriše v študijah večinoma spregledane vidike njegovih že do določene mere izdelanih nazorov, ki izhajajo iz Demokritovega atomizma. V zadnjem poglavju so predstavljeni izsledki strnjeni v kratek premislek o možnostih spoznanja in predvsem o možnostih same filozofije v okviru tokov skepticizma, ki ni dejavnost snovanja tehničnih in veljavnih propozicij, ampak v prvi vrsti predvsem nov način osmišljanja bivanja.

Oris nedogmatske soteriološke prakse filozofiranja skeptikov, budistov in Pirona je osnovan na izboru odlomkov iz izvirnih besedilih tradicije budizma, predvsem iz *Tipitake* (pal. *Tipiṭaka*, skrt. *Tripiṭaka*), zbirke najzgodnejših besedil, v kateri so zbrani nauki Gavtame, ki jih je posredoval svojim učencem, Nagardžunovem delu *Temeljni verzi o srednji poti* (skrt. *Mūlamadhyamakakārikā*) in izbranih pričevanjih o Pironu, pri čemer se opirava predvsem na delo biografa starogrških filozofov Diogena Laertskega *Življenja in misli znamenitih filozofov* (3. stol. pr. n. št.), ki je pri zbiranju biografskih zapisov izhajal iz starejših ohranjenih virov.³

2 Rojstvo skepticizma v Indiji, filozofije izmikajočih se jegulj, v krogih potujočih asketov in vplivi na budizem

So menihi, nekateri asketi in brahmani,
ki so izmuzljive jegulje.
Ko jih povprašaš o tej ali oni temi,
se zatekajo k dvoumnim trditvam
in se pri tem zvijajo po tleh kot jegulje.

Brahmajālasutta, 2.23⁴

3 »Sam Piron v resnici ni zapustil nobenega [teksta, op. a.], so jih pa veliko zapustili njegovi tovariši Timon, Ajnezidem, Numenij, Navzifan in drugi.« (Diogen Laertski, IX.102; v nadaljevanju DL). Diogen pogosto omenja zlasti Timona, ki je skupaj z ženo potoval k Pironu v Elido (DL, IX.109) in je filozofa ter njegove nazore opisoval v številnih pesmih. Denimo Ajnezidem iz Knososa je spisal »osem knjig Pironovih razprav« (DL, IX.116), Sekst Empirik pa »deset knjig o skeptikih in druge odlične spise.« (DL, IX.116) Eno od najpomembnejših del o Pironu in njegovi filozofiji je Aristoklov sicer izgubljeni tekst *O filozofiji* (1. stol. n. št.), ki izhaja predvsem iz Timonovih pričevanj, Aristoklova dognanja pa deloma povzema in navaja tudi rimski škof Evzebij Cezarejski v delu *Praeparatio Evangelica* (*Priprava na evangelij*) iz 4. stol. n. št.

4 V: *Dīghanikāya*, 1.

Prvi tokovi skepticizma⁵ so v času formiranja filozofskih sistemov v Indiji nekaj stoletij pr. n. št. bistveno zaznamovali takratna večplastna duhovna obzorja in s svojimi drznimi idejami preizpraševali ustaljene metode filozofiranja in neizpodbitne trditve, ki jih postavljamo o svetu. V okviru hindujskih filozofskih sistemov, poznanih pod imenom daršana (skrt. *darśana*, tudi *āstika*), so se v okviru šole *nyāya*, ki se je ukvarjala z logiko in epistemologijo, oblikovali nauk o sredstvih, ki vodijo do pravilnega spoznanja (skrt. *pramāṇa*), ter izdelana pravila argumentacije in filozofske diskusije, ki so jim sledili vsi hindujski filozofski tokovi. Dve temeljni pravili, ki sta veljali za predpogoja sodelovanja v debati, sta bili natančno poznavanje stališč filozofske šole, ki ji je pripadal nasprotnik v diskusiji, in predočitev lastne teze. Tovrstno univerzalno strukturo filozofske debate, ki je pomenila okvir akademskega filozofiranja in ni dopuščala izjem, so spodkopavali pripadniki nehindujskih šol, večinoma potujoči asketi (skrt. *śramaṇa*), ki so bili naperjeni predvsem proti sami ideji daršane (tj. izdelano stališče, perspektiva; izp. iz skrt. gl. korena *drś-*, »videti, uvideti, spoznati«, tudi splošen izraz za filozofijo), po kateri so bile poimenovane hindujske šole, kar odslikava njihovo temeljno prizadevanje, namreč nujnost oblikovanja jasnih tez in veljavnih argumentov na osnovi ustreznih spoznavnih metod kot srži filozofije. Med nehindujske tokove, tj. skupine potujočih asketov, ki bi jih lahko označili kot »antidaršane«, se je poleg budizma, džainizma in šole determinizma (skrt. *ājīvika*) uvrščala tudi šola skepticizma-materializma

5 Prvi zametki skepticizma v Indiji imajo svoje izvore že v Vedah, najstarejših besedilih, ki so nastala na indijski podcelini (ok. 1500 pr. n. št.). Obstoj skeptikov v najzgodnejšem obdobju indijske filozofije je najverjetneje potrjuje ena od rgvedskih himn (*Rgveda*, VIII.89), v kateri ne le da je pod vprašaj postavljen obstoj boga Indre, o katerem se v Vedah sicer ni dvomilo, saj je zasedal sam prestol v panteonu vedskih božanstev, ampak je ta celo nedvoumno zanikan, kar je za tovrstna besedila precej drzno: »Eni in drugi pravijo: Ni Indre.« Poznejši filozofi, denimo Šilāṅka iz 9. stoletja, je v komentarju *Sūtra-kṛtāṅgavṛtti* na džainistično delo *Sūyagaḍa* začetnike šole skepticizma-materializma *cārvāka* umestil v vedsko obdobje, na osnovi česar lahko sklenemo, da so določeni tokovi skepticizma obstajali že v tem času in preizpraševali vedske nauke, ki so veljali za brezpogojno resnične. Tudi Kumārila Bhaṭṭa, predstavnik šole *mīmāṃsā* iz 7. stoletja, v delu *Ślokavārtika* zapiše, da so pripadniki šole *cārvāka* znikali predvsem postulate vedske filozofije. Koller kot zametke skepticizma navaja tudi druge pesmi, denimo himno *Nāsadiyasūkta* (*Rgveda*, X.129), eno najskrivnostnejših in najbolj spekulativnih vedskih himn, v kateri izstopa zlasti dvom glede možnosti spoznanja o izvoru univerzuma (1977, 161). Pri tem dodaja, da tovrstni dvom presega zgolj čudenje ob premišljevanju o nedoumljivem stvarstvu, ampak lahko prepoznamo tudi pozicijo epistemološkega skepticizma, ki je podprt z idejo o vprašljivosti zmožnosti človekovega uma odgovoriti na določena vprašanja. Nezaodnost načinov spoznavanja, ki so zamejeni zgolj na teoretične premisleke, kar je tudi eden od temeljev poznejše šole skepticizma in budizma, je denimo nakazana v vedskih filozofskih spisih upanišadah (skrt. *upaniśad*), v katerih je bila izpostavljena misel, da vrhovna duhovna entiteta (skrt. *ātman*, *brahman*) ne more biti spoznana prek uveljavljenih sredstev spoznavanja, ki se nanašajo na empirični svet in so povezana s pojmovnim mišljenjem, pri čemer je bil poudarjen pomen nediskurzivnega intuitivnega znanja. Dejstvo je, da so omenjeni zametki pomembno vplivali na izdelana stališča v poznejšem razvoju nazorov skepticizma v obzorjih hindujskih in nehindujskih šol, ki pa so kulminirala v dodelan idejni sistem v t. i. klasičnem obdobju indijskega skepticizma (med 200 n. št. in 1300 n. št.) s tremi glavnimi »stebri« oz. predstavniki na čelu, ki so Nagardžuna (skepticiem v budizmu), Jayarāši Bhaṭṭa (šola radikalnega skepticizma) in Śrī Harṣa (skepticiem v šoli *advaita vedānta*). O tem glej podrobneje študijo Mills, 2018.

(skrt. *cārvāka*, tudi *lokāyata*), pri čemer so bili še zlasti pripadniki slednje s svojim radikalnim zavračanjem ideje o nujnosti oblikovanja dokončnih tez mnogokrat obsojeni rušilnosti, nihilizma in breznamenske provokativne drže, ki s samo filozofijo nima nič opraviti.

Za predhodnika šole skepticizma-materializma v Indiji, ki sta predstavljala velik izziv uveljavljenim epistemološkim in metafizičnim predpostavkam tistega časa, veljata asketa iz 6. stol. pr. n. št., Sandžaja Belatthiputta (pal. *Saṅjaya Belatthiputta*, skrt. *Saṅjaya Vairatiputra*), utemeljitelj šole radikalnega skepticizma, poznane pod imenom *ajñana*, in Adžita Kesakambali (pal. *Ajita Kesakambalī*, skrt. *Ajita Keśakambalī*), predhodnik šole materializma *cārvāka*. Bila sta sodobnika utemeljiteljev drugih neortodoksnih tokov, tj. Makkhalija Gosale (pal. *Makkhali Gosāla*, bhs.⁶ *Maskarin Gośāla*, šola determinizma), Mahavire (skrt. *Mahāvīra*, džainizem) in Siddharthe Gavgame Buddhe. Omenjena misleca pa nista predstavljala izziva zgolj filozofskim idejam daršan, ampak tudi drugim asketskim tokovom; celo slednji so ju označevali za heretika, saj sta zanikala možnost kakršnegakoli gotovega spoznanja, izrazito odklonilen odnos do njiju pa je izpričan v džainističnih in zlasti budističnih tekstih, saj sama nista ustvarjala besedil. V *Tipitaki* so Buddhovi sodobniki skeptiki-materialisti, ki so se gibali v krogu Sandžaje Belatthiputte, opisani kot izmuzljive, izmikajoče se jegulje (pal. *amarāvikkhepika*). Buddha jih je učencem predstavil kot topoglavce, ki niso želeli podati nobenega stališča in so na vprašanja odgovarjali denimo takole: »Ne rečem tega, ne rečem onega. Ne rečem, da je to kako drugače. Ne rečem, da ni. In ne zanikam, da ni.« (*Brahmajālasutta*, 2.24) In pa:

Če me vprašate, ali obstaja drug svet, bi, če bi tako mislil, dejal, da ni drugega sveta. Ampak tega ne pravim. Niti ne zatrujem česa drugega. Ne pravim, da ga ni, in ne pravim, da to ni res. [...] Ali tathagata⁷ po smrti obstaja? Ali po smrti ne obstaja? Ali po smrti obstaja in ne obstaja hkrati? Ali po smrti niti obstaja niti ne obstaja hkrati? Če bi tako mislil, bi to tudi zatrdil. In ne rečem, da ni tako. To so štirje načini, kako se asketi in brahmani, izmuzljive jegulje, zatekajo k izmikajočim se trditvam. (*Brahmajālasutta*, 2.27, 28)

Podobni primeri izrekanja so izpričani tudi v drugih tekstih, v katerih Siddhartha konkretno omenja Sandžajo Belatthiputto:

6 Izraz, zapisan v hibridnem budističnem sanskrtu, tj. sanskrtu s primesmi palijskega, ki je značilen predvsem za zgodnja besedila šol budizma *mahāyāna*.

7 Skrt., pal. *tathāgata*, »dokončno idoč«, tj. osvobojeni, torej tisti, ki je dosegel parinirvano (skrt. *parinirvāṇa*, pal. *parinibbāna*), blaženo stanje onkraj življenja in smrti, ki sledi nirvani (skrt. *nirvāṇa*, pal. *nibbāna*), tj. prebujenju, osvoboditvi od vseh navezanosti, ki jo je mogoče doseči v času življenja.

Sandžaja Belatthiputta je dejal: »Če me vprašaš: Ali je drug svet?, bi potrdil, če bi tako mislil. A ne mislim tako. Ne rečem, da je tako, in ne rečem drugače. Ne rečem, da ga ni. Če me vprašaš: Ali ni drugega sveta? ... Oboje? ... Niti oboje? ... Ali je rezultat dobrih in slabih dejanj? ... Ali ni? ... Oboje? ... Niti oboje? Ali tathagata po smrti obstaja? Ali ne obstaja? ... Oboje? ... Niti oboje? ... Ne rečem, da ne.« (*Sāmaññaphalasutta*, 32)⁸

Tovrsten način izrekanja so budisti označili kot jalov in povsem neprimeren, kot »neumnost izmikajočih se jegulj« (*Brahmajālasutta*, 2.27), pri čemer pa je še posebej zanimivo, kot je razvidno iz drugih besedil *Tipitake*, da je metodo »nevarnih heretikov«, ki jo je Siddhartha opredelil kot povsem neustrezno, naposled prevzel tudi sam. Budizem, ki je gromko zavračal filozofska stališča, ki izhajajo iz vedskih filozofskih spisov upanišad in so jih posvojile vse hindujske šole, je svojo nedogmatsko pozicijo, tj. metafizični in epistemološki skepticizem, utemeljeval na metodah »neumnih heretičnih jegulj«, kar je izpičano denimo v spodnjem odlomku, ki kaže na zmedenost učencev ob tovrstnem Buddhovem načinu izrekanja:

Ko je bil ugleden Mālunkyāputta sam v meditaciji, so v njegovem umu vzniknile naslednje misli: »Ti pogledi Blaženega so nejasni, so potrjeni in hkrati zavrjeni, namreč: ‚Svet je večen in svet ni večen‘, ‚Svet je končen‘ in ‚Svet je neskončen‘, ‚Duša je isto kot telo‘ in ‚Duša je ena stvar, telo druga‘, ‚Po smrti tathagata obstaja‘, ‚Po smrti tathagata ne obstaja‘, ‚Po smrti tathagata hkrati obstaja in ne obstaja‘ in ‚Po smrti tathagata niti obstaja niti ne obstaja hkrati.‘« (*Cūḷamālunkyasutta*, 427)⁹

Tako lahko poleg ostre kritike skeptikov v zbirki najzgodnejših besedil budizma zasledimo tudi sistematizacijo njihovega nauka in nadgraditev v eno od temeljnih metod budizma. V načinu izrekanja Sandžaje in samega Buddhe prepoznamo znameniti vzorec štirih izjav, ki so v tradiciji budizma poznane kot tetralema (skrt. *catuṣkoṭi*),¹⁰ tj. štiričleni logični argument, ki je tudi ena temeljnih metod v šoli madhjamaka budistične veje *mahāyāna*, in tudi v sistemu radikalnega skepticizma iz 9. stoletja, predstavnik katerega je Džajaraši Bhatta (skrt. *Jayarāṣi Bhaṭṭa*). Denimo Nagardžuna, eden od najbolj znanih predstavnikov madhjamake, se v svojih besedilih s tezami intrigantno poigrava, pri čemer se poslužuje metode *reductio ad absurdum*, s katero pokaže, da je vsaka teza ne le v kontradikciji z nasprotno izjavo, ampak tudi sama s sabo.

8 V: *Dīghanikāya*, 2.

9 V: *Majjhimanikāya*, 2.2.63.

10 (1) A, (2) ¬A, (3) A ∧ ¬A, (4) ¬(A ∧ ¬A). Torej denimo: 1. A je; 2. A ni; 3. A hkrati je in A hkrati ni; 4. niti A hkrati je in A hkrati ni.

Pri tem se poraja bistveno vprašanje, čemu je Siddhartha, kljub temu da je prevzel metodo skeptikov, vztrajal, da je njihov pristop brezploden in celo nevaren. Nevarnost je videl predvsem v tem, da so skeptiki na orisan način odgovarjali na vsa vprašanja in so se metode posluževali tudi za izrekanje o dejstvih, ki so absolutno veljavna in jih ni treba dokazovati (npr. neizpodbitna dejstva o svetu, kot sta zakon karme in nestalnost), hkrati pa je bil zaskrbljen tudi zavoljo njihove ravnodušnosti glede jasnega opredeljevanja nečesa kot dobrega ali slabega, kar bi utegnilo povzročiti kolaps temeljnih etičnih vrednot. Skeptiki so bili torej znani po tem, da so se izogibali posredovanju kategoričnih odgovorov na vprašanja, ki zadevajo vsa filozofska področja, saj so izhajali iz stališča – edinega, ki so ga zares imeli –, da stvari pojavnega sveta nikoli ne moremo zares spoznati, zato nam preostane zgolj, da se s tem dejstvom našega obstoja preprosto sprijaznimo. Buddha pa je njihovo metodo zamejil na določeno skupino vprašanj, na katera ni mogoče podati dokončnih odgovorov (pal. *avyākata*, skrt. *avyākṛta*), in sicer na vprašanja, ki se nanašajo na neobstoječe (npr. obstoj nespremenljivih in neminljivih entitet), vprašanja, ki so nerelevantna in ne vodijo do cilja sleherne filozofije, tj. do prenehanja trpljenja (npr. vprašanje o začetku časa lahko ostane neodgovorjeno, saj ni bistveno za doseganje vrhovnega cilja bivanja), in vprašanja, katerih odgovori tičijo v nepojmovnem, izkustvenem in jih ni moč izraziti z besedami (npr. kot je način bivanja tathagate, tj. stanje parinirvane). Poleg tega so budisti nasprotno od skeptikov zagovarjali stališe, da resnično spoznanje je mogoče, vendar spoznanje tiste vrste, ki presega diskurzivno; ko vse pojmovno ponikne, nastopi uzrtje takšnosti, sveta, kot resnično je, in tako je Siddhartha z metodo skeptikov oznanjal nov način filozofiranja in pozival k negovanju drugačne vrste znanja, ki presega dovršene teoretične premisleke in ima odrešujoče učinke, kar je navdihnilo tudi grškega misleca Pirona.

3 Pironovo srečanje golih asketov v Indiji

Stari Piron, le kako si in kje ti našel izhod, da
suženj ti nisi ne mnenjem in ne praznoglaviim sofistom,
zlomil okove da vsake prevare si, slepih prepričanj?

Timon, v: Diogen Laertski, IX.65

Za takratna filozofska obzorja v Indiji silno drzna misel skeptikov in budistov je torej očarala tudi nekatere grške filozofe, ki so skupaj z Aleksandrom Velikim¹¹ leta 327

11 Prihod Aleksandra Velikega v Indijo je v zgodovinskih knjigah in drugih pričevanjih izčrpno dokumentiran. Ko je Aleksander leta 334 pr. n. št. krenil iz takratne makedonske prestolnice Pela z vojsko, ki je štela 36.000 mož, je po nizu zmagovitih vojaških podvigov in porazu Perzijcev leta 327 pr. n. št. osvojil tudi pokrajine Baktrijo, Sogdiano in Gandharo, kjer je v družbi indijskih modrecev vsaj pet let preživel tudi Piron (Halkias, 2020, 87, 88).

pr. n. št. – slednje predstavlja prelomnico v plodovitih filozofskih stikih med Indijci in Grki – potovali v Indijo, med katerimi je še posebej znan Piron iz Elide (ok. 365/360–275/270 pr. n. št.). Pirona, slikarja in pesnika, pozneje enega najuglednejših filozofov na Aleksandrovem dvoru – poleg indijskega asketa Kalana¹² iz gandharske prestolnice Takšila, ki je poučeval Grke –, je, kot navajajo pričevanja, pot v Indijo vodila zavoljo Anaksarha iz Abdere, ki ga je spremljal povsod. V deželi je Piron »prišel v stik tudi z gimnosofisti in magi«¹³ (DL, IX.61) in na temeljih njihovih idej dokončno osnoval svojo filozofsko držo. Diogen te drže ne opiše kot rušilne, temveč popolnoma nasprotno: »Zdi se, da se je zaradi tega začel ukvarjati s filozofijo kar se le da plemenito, kot trdi Aksanij iz Abdere, s tem ko je uvedel načelo nespoznavnosti (*akatalepsia*) in zadržanja sodbe (*epoché*).« (DL, IX.61)

V nizanju drobcev iz Pironovega življenja Laertski skepticizem Pironovega kova opredeli takole: skeptik, kakršen je bil Piron, ni tisti, ki vse izpodbija in dvomi o vsem, ampak tisti, ki vselej preiskuje (gr. *sképtesthai*), a nikoli ne najde (DL, IX.70). Pri tem Diogen, podobno kot tudi Sekst Empirik (2. stol. n. št.), najslavnejši teoretik starogrškega skepticizma, opozori na razliko med dogmatiki, ki oznanjajo, da so se dokopali do resnične narave stvari, akademskimi skeptiki, ki dogmatično zatrjujejo, da je resnični značaj stvari povsem nespoznaven, in skeptiki Pironovega kova, ki »nikoli ne najdejo«. Pri tem pa odsotnost končnega cilja ne implicira odsotnosti možnosti spoznanja, ampak odslikava Pironov filozofski pristop, izhajajoč iz izogibanja kakršnimkoli dogmam in oblikovanju kategoričnih odgovorov, namreč tudi lastnega stališča, da dokončne teze ni mogoče podati. Piron je postal splošno znan kot modrec, ki zdravi dogmatizem, kar izhaja iz njegove kritike dogmatikov: »Skeptiki so dogmatike prikazovali kot nespamentne. To, kar je namreč izpeljano iz hipoteze, ni preiskovanje, ampak domnevanje. S takšnim premislekom pa se lahko zagovarja celo tisto, kar je nemogoče.« (DL, IX.91)

Podobno kot najzgodnejši tokovi skepticizma v Indiji in zgodnji budizem se je tudi Pironova »šola skepticizma«¹⁴ oblikovala onkraj zidov akademske filozofije.

12 Kalan (*Kalanós*, ok. 398–323 pr. n. št.), indijski gimnosofist, je spremljal Aleksandra Velikega, na koncu pa se je pred njim in njegovo vojsko samozažgal. Strabon v zvezi s tem predaja Megasthenove besede, da samomor »ni bil nauk (*dóγμα*) med filozofi«, ko navaja različne razloge za samomor, pa poudari, da »se v ogenj vržejo ognjeviteži, kot je bil denimo Kalan, ki je bil nebrzdan človek pa suženj pri Aleksandrovih omizjih« (Strabon 15.2.68; glej Beckwith, 2015, 58).

13 Gr. *gymnosophistai*, »goli filozofi, modreci«. Izraz magi se najverjetneje nanaša na iranske pripadnike zoroastrizma. Imena gimnosofistov, pri katerih se je poučeval Piron, razen Kalana, sicer niso znana, glede na podrobne opise njihovih filozofskih nazorov in kraje, kjer so se srečevali, pa lahko sklenemo, da so bili predstavniki šole radikalnega skepticizma in zlasti budizma. Z budisti, kot že rečeno, naj bi se Piron srečal v gandharski Takšili, takrat centru budističnega učenja (Halkias, 2015, 164).

14 Po povratku v Grčijo je s svojim pristopom do filozofije, ki je postala tudi način njegovega življenja, navdušil številne učence iz Elide, ki so negovali sorodne nazore, le-ti pa so pozneje postali znani pod skupnim imenom pironizem, četudi bi se sicer Piron – brez dvoma tudi Buddha –, v skladu s svojo izhodiščno pozicijo, upiral tovrstni opredelitvi, namreč »-izmu«, ki se zdi zgolj kot nova dogmatična pozicija.

Predstavniki akademskega skepticizma stare Grčije¹⁵ – ta se je formiral v okvirih Platonove Akademije in se je zgledoval po Sokratu – so v zvezi z dogmatičnimi trditvami sicer negovali podobno stališče kot Piron in njegovi nasledniki, pri čemer pa so pironisti radikalneje stremeli k osvobajanju od vseh dogem, kar vodi do spokojnega bivanja (Kuzminski, 2007, 483). In prav v tej drži se odslikava plemenitost filozofije, ki jo opisuje Diogen, namreč filozofije kot prakse nenehnega raziskovanja, nikoli dokončnega procesa, ki se ne zapira v slonokoščene stolpe nedotakljivih prepričanj – torej filozofije kot avtonomne dejavnosti, ki vodi k drugačnemu osmišljanju bivanja.

4 O Buddhovi in Pironovi »metodi nemetode« ter ciljeh svetnega in duhovnega bivanja

4.1 Nestalnost pojavnega in varljivost čutov

Več vreden je en dan človeka,
ki pozna minljivost vseh stvari,
kot sto let nevedneža,
ki ne pozna minljivosti.

Dhammapada, VIII.14

Siddhartha Gautama Buddha je svoje nazore osnoval na zanikanju nekaterih temeljnih idej vedske in upanišadske filozofije, ki so jih sicer prevzele hindujske filozofske šole, pri čemer velja omeniti zlasti zanikanje obstoja vrhovne, neminljive duhovne entitete (skrt. *ātman*, *brahman*). Namreč celoten svet, vključno s človekom, je, kot je prek pretanjene izkustvene preiskave narave pojavov dognal Buddha, zaznamovan z minljivostjo, odsotnostjo sleherne stalnosti. Na ontološki predpostavki o vselej spreminjajočem se značaju vseh segmentov pojavnega je utemeljeval tudi svojo epistemološko pozicijo o nezmožnosti oblikovanja neizpodbitnih stališč o čemerkoli, pri čemer se je posluževal poprej orisane metode skeptikov, ki jo je opredelil kot edini primeren način izrekanja o svetu, o katerem se je zavoljo njegove nestalnosti nemogoče dokončno izreči. Kot je prazna, tj. nestalna, narava sveta, so posledično prazne, v tem smislu nezadostne, tudi trditve, ki se nanašajo nanjo. Vsa stališča, ki jih oblikujemo, ne morejo izčrpno opisati segmentov pojavnega, so zgolj relativna, slednje pa je slikovito ponazorjeno v paraboli o slonu in slepih iz besedila *Paṭhamanānāṭṭhiyasutta*:¹⁶ tako kot se vsak od slepcev dotakne enega slonjega uda in na osnovi slednjega oblikuje prepričanje o tem, kakšen je slon, na soroden način v svetu postopa nevedni človek, ki pozna zgolj eno perspektivo

15 Začetnik starogrškega akademskega skepticizma je bil Arkezilaj (3. stol. pr. n. št.), med bolj poznanimi sta denimo še Karnead in Filon iz Larise.

16 *Paṭhamanānāṭṭhiyasutta*, 54; *Udāna*, 6.4, v: *Khuddakanikāya*.

sveta in jo razglašajo za univerzalno resnico. Pri tem je Siddhartha često opozarjal, da imajo levji delež »zaslug« pri množenju enostranskih in izkrivljenih prepričanj o svetu tudi čuti, ki z raznimi odtenki »obarvajo« sicer brezbarvno sliko sveta, ki je zavoljo minljivenga značaja prost kakršnihkoli določujočih in trajnih lastnosti.

Budistični ontologiji minljivosti in posledično nezadostnosti sleherne trditve o svetu je sorodno tudi Pironovo pojmovanje značaja sveta kot niza nestalnih in medsebojno pogojenih pojavov. Na osnovi ohranjenih pričevanj o Pironu, predvsem fragmentov Aristokla iz Mesene (1. stol. n. št.), lahko sklenemo, da je tovrstno razumevanje pojavnosti negoval že pred srečanjem z indijskimi asketi. Do neke mere že izdelano nedogmatično držo, ki temelji na zanikanju kakršnihkoli kriterijev za resnico, je podedoval od Anaksarha (Aristokles, 7.27), ki je svojo epistemološko pozicijo utemeljil na Demokritovem atomizmu ter njegovi ideji o vprašljivosti verodostojnosti in zanesljivosti neposrednih čutnih zaznav.¹⁷ Vse lastnosti, ki jih pripisujemo stvarem, izhajajo iz razvrstitve, oblike in lege atomov, medtem ko naši vtisi o stvareh nimajo nič opraviti z njihovo resnično naravo. Tako, denimo, ne obstaja barva na sebi: »Demokrit (trdi), da po naravi nobena (stvar) nima barve.« (Demokrit, Diels-Kranz (DK) 68 A 125) Isto zatrdi glede okusa, ko pravi da se »,isti [okus] ne zdi vsem enak«. Nič namreč ne preprečuje, da bi bilo to, kar je za nas sladko, za neka druga živa (bitja) grenko, podobno pa (velja) tudi za druge (okuse)« (DK 68 A 130); okus tako ni niti sladek niti grenak (DK 68 A 134). Atomske spojitve oz. skupki (gr. *prágmata*), plod združevanja posamičnosti, so osnova našega izkustva, tj. predstav (gr. *phantasia*), tovrstne kombinacije elementov, ki so neposredni predmet človekove zaznave, pa so obarvane z zaznavanjem naših čutov in jim ne ustreza nič v svetu; resnični so zgolj atomski skupki, ki se nenehno spreminjajo in so prosti kakršnihkoli lastnosti.¹⁸

Tako so po Demokritu in Pironu čuti opredeljeni kot tisti, ki vztrajno zapeljujejo um in ga zamegljujejo,¹⁹ kar posledično vodi do množice izkrivljenih prepričanj o svetu, pri čemer pa vsak vztraja pri svojem:

17 Tudi Diogen Laertski navaja, da je Piron poleg Homerja največkrat omenjal Demokrita, kar kaže na vpliv njegove misli na Pironove nazore. (DL, IX.67)

18 Pri tem sta se Piron in Buddha izogibala tudi opredeljevanju nečesa kot dobrega in slabega po svoji naravi, denimo: »Po naravi ni nič dobro ali zlo. Če je namreč nekaj po naravi dobro ali slabo, mora biti dobro ali slabo za vse enako [...]. Vendar nič ni dobro ali slabo skupno za vse ljudi, torej ni nič po naravi dobro ali zlo. [...] Torej je dobro po naravi nespoznavno.« (DL, IX.101) Nekateri so v slednjem prepoznali nevarnost odsotnosti kakršnihkoli etičnih meril, kar je indijskim skeptikom očital tudi sam Buddha, pri čemer pa je to idejo nerazlikovanja umeščal v področje ontologije, ne pa v etiko, kjer veljajo določena splošna merila, ki jih velja upoštevati. Enako držo so glede tega zavzemali tudi pironisti: »In ko dogmatiki trdijo, da bo skeptik živel tako, da se ne bo izognil razkosati lastnega očeta, če bi mu bilo to ukazano, skeptiki odgovarjajo, da se zadrži sodbo glede dogmatičnih vprašanj, ne pa tudi sodbe glede vprašanj vsakdanjega življenja in tega, na kar je treba paziti, tako da določeno stvar izberemo ali se ji izognemo tudi v skladu z navado in upoštevajoč zakone.« (DL, IX.108)

19 Tako v opisu Pironove drže tudi Diogen Laertski: »Zaznave so varljive, razum pa je nesložen sam s seboj.« (DL, IX.95)

Kdor je torej, pravijo, o nečem čutnozaznavnem ali umljivem trdno prepričan, mora pred tem ugotoviti, kakšna so mnenja o tem; nekateri so namreč ovrgli ena, drugi pa druga. Vendar je treba po drugi strani stvari presoati ali s pomočjo čutnozaznavnega ali s pomočjo umljivega, oboje pa je sporno. In če zaradi spora v mišljenjih ne gre verjeti nikomur, bo odpravljeno merilo, po katerem se zdi, da je vse natančno določeno, in bomo vse imeli za enakovredno. (DL, IX.92, 93)

Sorodna misel je zastopana tudi v zgodnjem budističnem atomizmu, zlasti v šolah *sarvāstivāda* in *sautrāntika*, ki pa atomom, v nasprotju s hindujsko šolo atomizma *vaiśeṣika*, ne pripisujeta statusa najmanjših neminljivih nedeljivih delcev, ampak jih opredelita kot drobce z netrajnim obstojem, ki v procesu medsebojnega povezovanja tvorijo materialne predmete pojavnega sveta, osnove našega neposrednega izkustva, ki so, zavoljo nestalne narave atomov, prav tako propadljivi (Ronkin, 2011, 57–58). Resničnost atomov torej zaznamuje nenehna sprememba, proces vznikanja in minevanja pa je vpet v mehanizem soodvisnega nastajanja (pal. *paṭiccasamuppāda*, skrt. *pratītyasamutpāda*), ki ustvarja kontinuiteto miselnega procesa in našega izkušanja pojavnosti ter s tem iluzijo o trajnosti stvari, ki jih atomi tvorijo. Raznolikosti stvari sicer ne gre zanikati, a v poslednjem smislu so vse enake, saj so zaznamovane z minljivostjo, poleg tega pa zgolj njihove kombinacije združevanja ustvarjajo vtis trajnosti. To idejo je zagovarjal tudi Piron, saj je v Indijo dospel z že izdelanim stališčem atomizma, le-tega pa je ob srečanju z budisti še dodatno poglobil, namreč, »čeprav se stvari zdijo takšne in drugačne, pa v naravi niso takšne, ampak se takšne samo zdijo.« (DL, IX.77) Pri tem gre za omenjeno načelo nespoznavnosti (*akatalepsía*), ki je sorodno Buddhovim vprašanjem, na katera ni mogoče podati dokončnih odgovorov (pal. *avyākata*, skrt. *avyākṛta*). Tako je Pironov nauk, ki ga Kuzminski (2021, 14) opiše kot sintezo Demokritovega atomizma in budističnega fenomenalizma ter ga opredeli kot najsijajnejši dosežek filozofa, »nekakšno beleženje pojavov« (DL, IX.78), pri čemer raziskuje predvsem nasprotja vidikov v preiskovanju in nazadnje izpodbija prepričanja o njih.

Pri procesu zaznavanja pa se človek vživlja v vsako od zaznav, čemur sledijo mentalna stanja bodisi privlačnosti bodisi odpora, s tem pa se, še posebej v primeru prijetnih občutenj, na slednje tudi navezuje. Problem čutov, kot je izpostavljeno v budizmu in kot v fragmentih o Pironu poudarja tudi Aristokles (7.4), je, poleg tega, da vodijo do napačnih spoznanj, tudi v tem, da v človeku vzbujajo željo in s tem močno navezanost na stvari, ki so minljive. Tako je cilj budistične meditacije »obladovanje misli, obvladovanje čutov« (*Dhammapada*, XXV.2), enakodušno opazovanje zaznav in mentalnih stanj ter mehanizma njihovega porajanja in preminevanja, cilj tega procesa pa je stanje, v katerem se človek nobene zaznave

niti spremljajočega občutja ne oklepa in ju ne poskuša niti zadržati niti zavrniti. Slednje vodi do uvida v nestalnost vseh porajajočih mentalnih vsebin in hkrati do opuščanja slehernega nauka. Zgolj lucidni um, prost čutnih vtisov, brez razlikovanj, se tako na minljive stvari ne navezuje in hkrati ne kopiči stališč o njih, ampak jih, nasprotno, opušča. Procesu opuščanja kakršnihkoli opredelitev v kontekstu budizma predhodi praksa očiščenja uma vseh primesi čutnih vtisov, kar je eden od vrhovnih ciljev budistične meditacije, ki prek pozornega opazovanja mentalnih zaznav in pripadajočih jim občutenj razkrinkava njihovo iluzornost.

4.2 Molk modrecev: zadržanje sodbe (gr. *epoché*) in praznina stališč (skrt. *śūnyatā*)

Ničesar ne opredeljujemo.

Diogen Laertski, IX.74

Iz besedil zgodnjega budizma lahko razberemo poziv k opuščanju ne zgolj raznolikih stališč o svetu, ampak celo Buddhovega nauka (pal. *dhamma*, skrt. *dharma*) samega. V slednjem se ne kaže dvom v dhammo, ampak nevarnost dogmatskega oklepanja sicer nedogmatsko zastavljenega Buddhovega nauka o minljivosti. Navsezadnje tudi dhamma, posredovana z jezikom, spada v območje diskurzivnega in se giblje v mejah relativne, konvencionalne resnice (skrt. *saṃvṛtisatya*). Resnična srž dhamme pa korenini v izkustvu, nepojmovnem spoznanju, v budizmu *mahāyāna* poimenovanem kot absolutna resnica (skrt. *paramārthasatya*), do katere pa je moč dospeti zgolj prek opuščanja vseh stališč (skrt. *drṣṭi*) in prek praktičnih, nepojmovnih vidikov filozofiranja – meditacije. Pomembnost izkustvenega doumetja dhamme in nevarnost njenega razumevanja zgolj v teoriji je Siddhartha ilustriral prek navajanja številnih prispodob, med katerimi je še posebej znana prispodoba o vodni kači,²⁰ iz katere lahko izluščimo zamisel, da je napačen pristop k razumevanju dhamme kot poskus ujeti nevarno vodno kačo, ki pa jo namesto za rep pograbimo za glavo, posledica tega pa je, da nas ugrizne. To, kar je Siddhartha posredoval v jeziku, je treba doumeti v lastnem izkustvu, sicer je brez slehernе vrednosti:

20 V: *Alagaddūpamasutta*, 10–12, *Majjhimanikāya*, 22. Znana je denimo tudi prispodoba o splavu (*Alagaddūpamasutta*, 13–14, *Majjhimanikāya*, 22), s katero Buddha svoje učence podučil, da je dhamma kot splav – zgolj za prečkanje, ne za obdržanje. Tistega, ki se oklepa dhamme zgolj v teoriji, opiše kot človeka, ki želi obdržati splav tudi po tem, ko je že prečkal reko. Razumevanje nauka v teoriji je prva stopnja na poti, ki vodi do vrhovnega spoznanja, a je nevarno ostati dogmatično navezan na nauk sam, slednjega mora bistveno dopolniti tudi izkustveni vidik, inherentni del katerega je opuščanje vseh pogledov.

Nauki, ki niso bili proučeni z lucidnim umom, so sprejeti brez globljega razumevanja. Nekateri študirajo dhammo z namenom kritiziranja drugih in z namenom navajanja, zato ne dosežejo dobrega rezultata, ki je namen, zavoljo katerega naj bi bila dhamma proučevana. Mojih naukov niso razumeli na pravi način, kar vodi do škode in trpljenja za dolgo časa. (*Alagaddūpamasutta*, 10)

Orisano srž resničnega razumevanja dhamme je že v zgodnjem budizmu spremljala misel o tem, da dhamma ne sme postati stališče, ki ga v nasprotju z vsemi drugimi oznanjamo kot edinega veljavnega. Na pasti postavljanja lastnih stališč na pogorišču drugih pa je še posebej gromko opozarjala šola madhjamaka z glavnim predstavnikom Nagardžuno (2. stol. n. št.) na čelu. V luči nauka o praznini (skrt. *śūnyatā*), tj. odsotnosti stalnosti, trajnih entitet in inherentnih lastnosti, torej česar koli, kar bi prestajalo spremembo, in hkrati o praznini kot odsotnosti izdelanih stališč o svetu, ki je prazen, je Nagardžuna v delu *Temeljni verzi o srednji poti* (skrt. *Mūlamadhyamakakārikā*, v nadaljevanju MMK) poudarjal, da mora dekonstrukciji vseh stališč o svetu nujno slediti tudi dekonstrukcija svojega lastnega stališča: namreč teza, da je vsako stališče zavoljo vselej spreminjajočega se značaja sveta nekonsistentno, je prav tako zgolj teza. Praznina ni filozofska teorija in ni prizorišče za vznik novih spekulacij, ampak kraj za rojstvo nove filozofije, ki ni ujeta v formo diskurzivnega izraza. Slednje Nagardžuna opiše kot bistvo samega budizma: »Priklanjam se Gautami, ki ga je navdalo samo sočutje, da je učil resnični nauk zavoljo opustitve vseh nazorov.« (MMK, 27.30) Pri tem nevarnost zreduciranja dhamme in praznine na tezo primerja z ugrizom kače, v slogu omenjene prisposodbe iz zgodnjega budizma: »Tako kot kača, ki smo jo napačno prijeli, ali urok, ki smo ga napačno izvedli, je tudi napačno razumevanje praznine za topoumneža pogubno.« (MMK, 24.11) Z oblikovanjem lastne teze namreč pristane mo na drugem konceptualnem polju, za novimi teoretičnimi zidovi, ki zastirajo pravi pogled in onemogočajo resnično spoznanje. Smisel Buddhove dhamme kot konvencionalne resnice, posredovane v jeziku, je torej njeno preseganje, je obrat k nepojmovnemu spoznanju, in tako Nagardžuna poziva k opustitvi tetraleme, vseh štirih alternativ izrekanja – celo negacije (in negacije negacije); slednjo sicer opredeli kot jezikovno sredstvo *par excellence* in protistrup za ego, ki pa je kot jezikovno sredstvo tudi sama nezadostna. Onkraj štirih izjav ostane zgolj »prazno stališče«, tj. tišina, zadržanje sodbe, »metoda nemetode«, ki ji sledi izkustvena metoda, tj. meditacija, ki je temeljni pogoj možnosti vrhovnega doumetja in v kateri vse besede poniknejo v tišini ter šele tako dobijo svoj pravi pomen.

Tovrstno metodo neizrekanja oz. nepostavljanja lastne teze, ki bi jo lahko poimenovali »metoda nemetode«, je prek srečevanj z indijskimi modreci prevzel tudi Piron. V tradiciji je znana kot zadržanje sodbe (gr. *epoché*), Diogen pa jo v splošnem opisu skeptikov njegovega kova predstavi takole:

Resnično so skeptiki nenehno rušili dogme različnih filozofskih šol, sami pa se niso dogmatično izrekli. In to do te točke, da so sami izpostavljali dogme drugih in jih podrobno razlagali, ne da bi kaj opredeljevali, niti tega samega ne. Celotako, da so zavračali neopredeljevanje, saj bi z besedami kot »Ničesar ne opredeljujemo«, v tem primeru nekaj opredeljevali. (DL, IX.74)

Pri tem je še posebej pomemben vidik neopredeljevanja, tj. neposredovanja lastne teze, in sicer tudi teze o tem, da teze ni mogoče postaviti: »S tem ko torej rečemo ‚Ničesar ne opredeljujemo‘, ne opredeljujemo niti tega samega.« (DL, IX.103) Nevarnost, ki kot senca spremlja tezo, da v spreminjajočem se svetu ni mogoče oblikovati definitivnih trditev, se, kot sva nakazala že v kontekstu budizma, namreč skriva v tej tezi sami – če so vse teze nezadostne, je potemtakem nezadostna tudi teza, da so vse teze nezadostne. Pri tem Diogen omeni kritike dogmatikov, češ da skeptiki trditev pravzaprav sploh ne odpravljajo, ampak jih celo še okrepijo (DL, IX.77), namreč s tem, da postavijo svoje lastne:

Dogmatiki skeptikom ugovarjajo in pravijo, da skeptiki razumsko dojema-
jo in postavljajo dogmatične nauke. V trenutku namreč, ko se zdi, da nekaj
ovržejo, nekaj dojemaajo in s tem sprejemajo. In v istem trenutku potrjujejo
in dogmatizirajo. Ko namreč pravijo »Ničesar ne opredeljujemo« in »Vsaka
trditev ima nasprotno«, prav to tudi opredeljujejo in postavljajo dogmatične
trditve. (DL, IX.102)

Diogen pri tem dodaja, da so besede skeptikom služile zgolj kot pomagalo, saj si-
cer ne bi bilo mogoče ovreči trditev, niso pa se izrekli v dogmatičnem pomenu
afirmativne trditve, temveč v razlagalnem (DL, IX.102), kar lahko pripišemo tudi
načinu izrekanja Buddhe in Nagardžune. Tovrstnih zank izrekanja, kot je razvidno
iz pričevanj Laertskega, se je dobro zavedal tudi Piron sam. Prek stališča, da je treba
»trditi, da je bodisi vse resnično bodisi da je vse lažno« (DL, IX.92), je prišel do
spoznanja, da tudi v »samemu izreku ‚Vsaka trditev ima nasprotno‘ leži nasproti
druga trditev, ki se potem, ko izniči druge, obrne okrog in izniči samo sebe, tako
kot odvajala, ki povzročajo izločanje snovi in se naposled izločijo tudi sama ter se
uničijo.« (DL, IX.76) Zato

odpravljajo celo sam izrek »Nič ni bolj to kakor ono«; kakor namreč pre-
vidnost nič bolj je kot ni, tako tudi »Nič bolj to kakor ono« nič bolj je kot ni.
Kot pravi Timon v *Pitonu*, pomeni namreč ta izrek »ne opredeljevati ničesar,
ampak se vzdržati sodbe«. Izrek »Vsaka trditev ima nasprotno« prav tako
napeljuje k zadržanju sodbe [...]. (DL, IX.76)

Pironov premik od navajanja nasprotnih trditev k posluževanju metode zadržanja sodbe, onkraj vseh opozicij, afirmacije in negacije, v kateri ničesar ne potrjujemo ali zavračamo, je Diogen opisal takole: »Trdil je, da ni nič niti lepo ali grdo niti pravično ali krivično. Na enak način je trdil tudi, da nič ne obstaja v resnici, ampak je človekovo delovanje utemeljeno na dogovoru in navadi; nobena stvar ni namreč bolj to kakor ono.« (DL, IX.61) Metoda zadržanja sodbe je torej metoda, ki sledi preseganju slehernih dihotomij, zavrnitvi pozitivnega in negativnega dogmatizma, saj je vse, o čemer imamo določena prepričanja, zgolj konvencija, arbitrarni dogovor, ki ne odslikava narave stvari takšnih, kot resnično so. Tudi po nauku budizma »nobena stvar ni namreč bolj to kakor ono«, vse stvari so si identične v svoji praznini, brezbarven tok minljivega sveta se v svoji polnosti ne more dokončno izreči v nobenem stališču. Praznina je brez lastnosti, nima trajne vsebine, ampak je fluidna vsebina totalitete bivanja, ki je kot taka neizrekljiva.

Metoda zadržanja sodbe tako za sabo pušča niz vprašanj, ki ostajajo odprta, vendar ne za nove, ustrežnejše odgovore, temveč za izkustvo, ki ga je nemogoče zamejiti v filozofsko tezo, in tako od konceptualnega (pal. *papañca*) odpira pot k resničnemu spoznanju (pal. *nippapañca*). Pri tem velja poudariti, da cilj orisane Buddhove, Nagardžunove in Pironove metode ni zmaga v filozofski debati, tj. z lastnim (ne)argumentom poraziti nasprotnika, ali izogniti se njenim lastnim aporijam, denimo paradoksu lažnivca, ter nasprotniku pokazati vzdržnost lastne pozicije, ampak je njena srž v odrešujočih učinkih. Nepostavljanje lastnih dogem namreč vodi do spokojnega bivanja in ima bistveno soteriološko dimenzijo: sprostitev od dogem je sprostitev od sleherne bolečine. Zadržanje sodbe in praznina vseh stališč, tudi svojega lastnega, vodi do »tišine modrecev« (skrt. *mauna*, pal. *mona*), ali kot pravi Candrakīrti: »Za tiste z globokim uvidom je vrhovna resnica stanje tišine.«²¹ Slednje je sorodno grškemu pojmu *aphasia* (»brez govora«), osuplemu molku, ki sledi osvoboditvi od vseh dogem, le-ta pa vodi tudi v osvoboditev od vseh drugih navezanosti. Odrešujočnost »metode nemetode«, ki opušča tudi samo sebe, kot odvajalo, ki se naposled tudi samo izniči, je bila v obeh miselnih tokovih velikokrat nakazana tudi prek številnih prisposodob o boleznih in ozdravitvi: kovanje novih dogem na pogorišču starih je bilo opredeljeno kot bolezensko stanje: »Zmagovalci učijo, da je praznina opustitev vseh nazorov. Tisti, ki iz nje naredijo nazor, pa veljajo za ‚neozdravljive‘.« (MMK, 13.8)

4.3 Na kraju bolečine, v zavetju spokojne blaženosti bivanja (gr. *ataraxia*, skrt. *nirvāṇa*)

Ugasnitev vsega spoznavanja in popredmetenja
vodi v blaženost.

Nagardžuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 25.24

21 Povzeto po: Huntington, 2003, 78.

Že Siddhartha Gautama je često poudarjal, da konec konceptualnega množenja spekulativnih stališč in kopičenja znanja (pal. *papañca*) vodi do konca neugodnih stanj, tj. prepiranja, oporekanja, obtoževanj, obrekovanj in napačnega govora ter navsezadnje tistega, kar je najpomembnejše – do konca navezanosti in odpora (*Madhupiṇḍikasutta*, 8).²² Opisana metoda kot temeljni način filozofiranja torej vodi k vrhovnemu spoznanju, neposrednemu uvidu, ki je neizrekljiv in je stvar doživetja, hkrati pa tudi k preseganju trpljenja, eliminaciji sleherne bolečine, nevšečnosti (pal. *dukkha*, gr. *taraché*) in s tem do spokojnega in blaženega bivanja (pal. *nibbāna*, skrt. *nirvāṇa*, gr. *ataraxía*),²³ ki pa nima nič opraviti z zadovoljstvom, izhajajočim iz posedovanja bodisi snovnih bodisi nesnovnih stvari, ampak ravno nasprotno – je srečnost zaradi osvobojenosti od navezanosti na karkoli. Vrhovni cilj metode skeptikov je sorodno opisal tudi Diogen: »Z izrekom ‚Nič ne opredeljujemo‘ kažejo svoje uravnoteženo stanje duha« (DL, IX.74); »Skeptiki pravijo, da je cilj zadržanje sodbe, ki mu kot senca sledi nevznemirjenost (*ataraxía*).« (DL, IX.108) Buddha in številni njegovi nasledniki, prav tako tudi Piron – Sekst Empirik, denimo, ga opiše kot moža »brezvetrne spokojnosti« (*Adversus Mathematicos*, I.141) –, pa tega ideala niso zgolj oznanjali, ampak so ga tudi živeli. Le s svojim dejanskim zgledom so namreč pokazali, kako se v sami življenjski praksi kaže tovrstna filozofija, kar je v primeru Pirona slikovito orisal Laertski:

[...] ko so bili njegovi sopotniki na ladji v skrbeh zaradi nevihte, je on ostal miren in trdnega duha, pokazal je na prašička na ladji, ki je še naprej jedel, in rekel, da mora moder mož ohraniti takšno nevznemirjenost (DL, IX.68); Menda je celo prašiča umival s popolno ravnodušnostjo (DL, IX.66); Pravijo tudi, da ni niti trenil z obrvmi, ko so mu na neko rano dajali jedka zdravila, jo rezali in izžigali. (DL, IX.66)

Sprostitev vseh navezanosti in s tem blažena vedrina bivanja torej ne pomenita, da nas v življenju nič več ne more doleteti, ampak da ohranimo spokojnost in nevznemirjenost spričo vseh nepredvidljivih pripetljajev, ki jih življenje prinaša: »Po tem se je ravnal v življenju, tako da se ni ničemur umikal in se ni ničesar pazil, ampak se je soočil z vsem, bodisi da so bili to vozovi, prepadi in psi bodisi druge takšne nevarnosti, ne da bi to prepuščal čutom.« (DL, IX.62) Tudi v budizmu lahko v številnih opisih življenja Siddharthe prepoznamo afirmacijo življenja v vseh njegovih oblikah, pri čemer pa je pomembno ostati »ves pozoren in poln jasnih misli« (*Milindapañha*, II.20). Številne šole budizma, po zgledu življenja Siddharthe, pa so poudarjale, da do

22 V: *Majjhimanikāya*, 18.

23 V poznejšem razvoju tokov skepticizma v Indiji, zlastni v obdobju radikalnega skepticizma v 9. stoletju, predstavnik katerega je Džajaraši Bhatta, je tovrstna blaženost dobila malce drugačne konotacije, namreč hedonistične; Džajaraši je zanikal vsakršno možnost spoznanja in tako pozival k opuščanju slehernega tovrstnega prizadevanja, s tem pa k neobremenjenemu uživanju življenja tukaj in zdaj.

tovrstnega načina življenja pripelje vsaj določen delež bivanja v samoti. V nekaterih besedilih iz *Tipitake*, denimo v tekstu *Dhammapada*, je izpričan ideal samotnega bivanja brez večjih stikov s posvetnim, kar omogoča doseganje višjih duhovnih spoznanj in vodi do premoščanja navezanosti ter s tem trpljenja: »*Bhikkhu*, ki je odšel v samotni kraj, / mirnih, čistih misli, brez strasti, / uživa res nadzemesko radost, / ko spozna resnico vseh stvari.« (*Dhammapada*, XXV.14)

Pomembnost tovrstnega načina življenja se kaže tudi v tekstu *Khaggavisāṇasutta*²⁴ v večkrat zapisanem pozivu »živi v samoti kakor nosorog«, v nekaterih drugih besedilih palijskega korpusa pa je izpričan modificiran ideal osame, ki je zaznamovan z idejo o srednji poti, namreč da popolnoma samotni način življenja ne vodi vselej do duhovnega napredka ali kulture vrlin. O tem je Siddhartha svoje učence podučil na osnovi številnih primerov, denimo da lahko nekdo živi daleč stran od vrveža svetnega, a ostaja zvezan z nižjimi, mesenimi željami in nevrlostjo. Ideal samotnega življenja, daleč stran od akademskih prepričanj, učenjaške nečimrnosti ter zahtev, pričakovanj in vzorcev širšega okolja, pa prepoznamo tudi pri Pironu, v čemer se, tako Diogen, zrcali vpliv indijskih asketov: »Umikal se je iz družbe, živel v samoti in se le redko kazal domačim. To je počel zato, ker je slišal nekega Indijca očitati Anaksarhu, da ne bo nikogar naučil, kako biti dober, dokler se hodi poklanjat kraljevim dvorom.« (DL, IX.63) Vsaj določen delež negovanja tovrstnega načina življenja na novo osmišlja tudi sam povratek v življenje v družbi in nasploh bivanje samo.

5 O možnosti filozofije onkraj filozofije: ob njenem koncu in na novem začetku

Piron, v kontekstu budizma pa predvsem Nagardžuna, sta bila velikokrat deležna očitkov glede nevzdržnosti njune pozicije, namreč brez slehernega oprijemljivega nauka, s tem pa nihilizma, negacije filozofije in celo odpravljanja samega življenja (DL, IX.103). Pri tovrstnih pomislekih je pomembno predvsem odgovoriti na vprašanje, kaj filozofija sploh pomeni. Umetelno oblikovanje argumentov in šopirjenje z »diskurzivnimi mišicami«? V primeru Buddhe, Nagardžune in Pirona daleč od tega, pri čemer pa njihovih nazorov ne moremo preprosto opredeliti kot rušilnega napada na sleherno mišljenje, ampak gre v prvi vrsti za pretanjeno preizpraševanje obče sprejetih vzorcev filozofiranja. Slednje, kot kažejo številne prispodobе o bolezni in ozdravitvi, razkriva tudi bistvo resnične filozofije in njene metode, ki zdravi kognitivne in čustvene bolezni, izhajajoče iz oklepanja stvari v svetu in svojih lastnih stališč.

24 *Khaggavisāṇasutta*, *Uragavagga*, *Suttanipāta*, 1.3, v: *Khuddakanikāya*. »Govor o nosorogu«; besedilo je poimenovano po izjemno redkih, danes ogroženih nosorogih (lat. *Rhinoceros unicornis*), ki živijo na severu Indije in v Nepalju ter se od drugih predstavnikov svoje vrste razlikujejo po samotnem načinu življenja, hkrati pa tudi po tem, da imajo samo en rog.

V prispevku sva na osnovi prikaza izbranih segmentov metode budistov in Pirona ter analogij med njima pokazala, da tovrstni skepticizem ni skeptičen do možnosti spoznanja nasploh, ampak zgolj do spoznanja, do katerega vodijo utrjene poti argumentov in običajna spoznavna sredstva: o vrhovni resnici se namreč ni mogoče izreči, saj ima vsebino, ki ni ulovljiva v nedrja jezikovnega izraza, ampak zahteva premik od védenja k videnju, v izkustvo, kjer se razodene najgloblje bistvo sveta, namreč sveta, kakršen zares je. Ta pa je – v skladu z Buddhovim in Pironovim skepticizmom glede metafizičnega kot nečesa, kar je presežno v smislu, da ontološko absolutno presega svet pojavov – svet vznikajočih in preminevajočih pojavov brez sleherne trajnosti, v katerem pa je prisotna vsa presežnost, ki jo sicer tako vztrajno iščemo nekje daleč onkraj. S tem človeka postavljata v osredje neposredne danosti bivanja, kar vodi do povsem drugih dimenzij afirmacije življenja. Ta vrhovni uvid pa ni zgolj filozofski spoznavni dosežek, ampak je, kar je najpomembnejše, hkrati tudi odrešujoč.

Skepticizem je tako obrat od slehernega dogmatizma, za katerim je poleg številnih predhodnih miselnih sistemov resno »obolel«¹ tudi dobršen del sodobne filozofije (Garfield, 1990, 288), hkrati pa spodkopava tudi rušilni nihilizem in apatični relativizem ter tako ob izničenju slehernih pojmovnih zidov in ontoloških hierarhij med drugim vzpostavlja tudi prostor za harmonično sobivanje in novo etiko, izhajajočo iz predpostavke o enakosti in s tem enakovrednosti vsega bivajočega. Skepticizem do filozofije, kot se je definirila skozi predhodne filozofske tokove – in seveda tudi številne, ki so sledili –, namreč kot sistema, ki ne dopušča izjem izven nepredušnih vzorcev diskurzivnega izraza, odpira pot k filozofiji, ki po pretresu vseh stališč naposled izniči tudi samo sebe. V tem smislu je skepticizem metoda dekonstrukcije, ki vzpostavlja prostor za konstruktivno filozofijo, ki postane pretanjena kontemplacija bivanja s terapevtskimi razsežnostmi, pri čemer pa ne moremo govoriti o koncu sleherne filozofije, ampak o njenem novem začetku, ki svojega cilja nima v teoretičnem, temveč v soteriološkem.

Zato se na samem koncu, v slogu mislecev, o katerih je tekla beseda, spodobi, da zaključimo z edino primerno mislijo, ki je zastavljena tako, da razveljavlja tisto, o čemer se izreka, hkrati s tem pa tudi samo sebe – s filozofijo brez filozofije, budizmom brez Buddhe in budizma in pironizmu brez Pirona in pironizma. Je lahko katera teza še bolj odrešujoča?

»Buda ni nikjer nikoli učil nobenega nauka.«

Nagardžuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 25.24

»Piron ni odkril skepticizma in tudi ni imel nobenega nauka.«

Diogen Laertski, IX.70

Bibliografija

- Alagaddūpamasutta*, v: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (ur. in prev. Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi), Boston 2009, str. 224–236.
- Aristokles, v: *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments* (ur. in prev. Chiesara, M. L.), Oxford 2001.
- Beckwith, C., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton, New Jersey 2015.
- Brahmajālasutta*, v: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya* (ur. in prev. Walshe, M.), Somerville, Massachusetts 1995, str. 63–90.
- Cūḷamālukyasutta*, v: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (prev. Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi), Boston 2009, str. 533–536.
- Demokrit, v: *Fragmenti predsokratikov, 2. knjiga* (ur. Kocijančič, G., prev. Ciglencečki, J., po Diels-Kranz), Ljubljana 2012, str. 720–1017.
- Dhammapada*, v: *Dhammapada. Besede modrosti* (prev. Pečenko, P.), Ljubljana 1990.
- Diogen Laertski, Piron, v: *Življenje in misli znamenitih filozofov* (prev. Borak, Ž., G. Pobežin, M. Hriberšek), Ljubljana 2015, str. 556–574.
- Garfield, J. L., *Epoche and Śūnyatā: Skepticism East and West*, *Philosophy East and West* 40 (3), 1990, str. 285–307.
- Halkias, G. T., *The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World*, *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 8, 2015, str. 163–168.
- Halkias, G. T., *Yavanayāna: Buddhist Soteriology in the Aristocles Passage*, v: *Buddhism and Scepticism. Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives* (ur. Hanner, O.), Hamburg 2020, str. 83–108.
- Huntington, Jr., C. W., *Was Candrakīrti a Prāsaṅgika?*, v: *The Svātantrika-Prāsaṅgika distinction. What Difference Does a Difference Make?* (ur. Dreyfus, G. B. J., S. L. McClintock), Boston 2003, str. 67–91.
- Koller, J. M., *Skepticism in Early Indian Thought*, *Philosophy East and West* 27 (2), 1977, str. 155–164.
- Kuzminski, A., *Pyrrhonism and the Mādhyamaka*, *Philosophy East and West* 57 (4), 2007, str. 482–511.
- Kuzminski, A., *Pyrrhonian Buddhism. A Philosophical Reconstruction*, New York 2021.
- Madhupiṇḍikasutta*, v: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya* (prev. Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi), Boston 2009, str. 201–206.

- Milindapañha*, v: *Vprašanja kralja Milinde. O Buddhovem nauku* (prev. Pečenko, P.), Ljubljana 1990.
- Mills, E., *Three Pillars of Skepticism in Classical India. Nāgārjuna, Jayarāsi, and Śrī Harṣa*, London 2018.
- Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikā*, v: Nāgārjuna, *Temeljni verzi o srednji poti* (prev. Bajželj A., S. Vörös, G. Kvartič), Ljubljana 2018.
- Paṭhamanānāṭṭhiyasutta*, v: *Khuddakanikāya*, https://suttacentral.net/ud6.4/en/ananda_joti?reference=none&highlight=false (dostop: 12. 10. 2020).
- Ṛgveda*, VIII.89, X.129, v: *The Hymns of the Rigveda II* (ur. in prev. Griffith, R. T. H.), Varanasi 1897, str. 250–252, 575–576.
- Ronkin, N., *Early Buddhist Metaphysics. The Making of a Philosophical Tradition*, London 2011.
- Sāmaññaphalasutta*, v: *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya* (ur. in prev. Walshe, M.), Somerville, Massachusetts 1995, str. 91–109.
- Sextus Empiricus, *Against the Grammarians* (ur. in prev. Blank, D. L.), Oxford 1998.

Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja

Ključne besede: skepticizem, budizem, Piron, zadržanje sodbe, praznina, osvoboditev

Prispevek predstavi nekatere segmente dveh izrazov sorodnega načina filozofskega mišljenja, tj. skepticizma v zgodnji filozofski misli Indije s posebnim poudarkom na budizmu in starogrškega skepticizma, predstavnik katerega je Piron iz Elide, ki je svojo držo osnoval prek srečevanj z nauki asketov v Indiji, kamor je potoval v času osvajaških pohodov Aleksandra Velikega v 4. stol. pr. n. št. Posebno pozornost namenja metodi Buddhovega in Pironovega skepticizma, ki temelji na pretresu uveljavljenih dogem in poleg prikaza njihove nekonsistentnosti problematizira tudi samo navezanost na stališča, kar v obeh tokovih predstavlja ne zgolj stranpot od resnice, ampak tudi glavni vir človekovega trpljenja. Njun poziv k opuščanju slehernih stališč, ki se odlikava v metodi zadržanja sodbe, ne razveljavlja možnosti spoznanja sploh, ampak zgolj konvencionalne načine spoznavanja, in vodi do resničnega, nepojmovnega doumetja, s tem pa do sprostitev slehernih navezanosti in spokojnega bivanja. Tako se v luči tovrstnega načina filozofiranja glede na predhodne miselne tokove prevrednoti tudi sama vloga filozofije kot večšine izpiljene argumentacije – le-ta namreč postane dejavnost, ki se z območja diskurzivnega pomakne v izkustvo, k praksi avtonomnega mišljenja, nezamejenega z dogmami, ki samo filozofijo preobraža v način življenja.

Buddha and Pyrrho: From the Emptiness of Views to the Fullness of Being

Keywords: scepticism, Buddhism, Pyrrho, suspension of judgment, emptiness, liberation

The paper presents some segments of two expressions of a related mode of philosophical thought, i.e. scepticism in the early philosophical thought of India, with special emphasis on Buddhism, and ancient Greek scepticism, as represented by Pyrrhon of Elis, who established his position through his encounters with the teachings of the ascetics in India, where he travelled during the conquests of Alexander the Great in the 4th century BC. It pays particular attention to the method of scepticism of the Buddha and of Pyrrho, which is based on a shaking up of established dogmas and, in addition to showing their inconsistency, also problematizes the very attachment to positions which, in both philosophical schools, represents not only straying from the truth, but also the main source of human suffering. Their appeal for the abandonment of all views, reflected in the method of suspension of judgement, does not invalidate the possibility of knowledge in general, but only conventional ways of knowing, and leads to a true, non-conceptual understanding, and so to the release of all attachments and a peaceful being. Thus, in the light of this way of philosophizing, the very role of philosophy as a skill of sophisticated argumentation is re-evaluated in relation to previous currents of thought – it becomes an activity that moves from the realm of the discursive to the experiential, to the practice of autonomous thinking, unconstrained by dogmas, which transforms philosophy itself into a way of life.

O avtorjih

Dr. **Nina Petek** je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja azijskih filozofsko-religijskih tradicij, s posebnim poudarkom na filozofskih tradicijah in religijah Indije. Raziskovalno se ukvarja z ontologijo in epistemologijo v filozofskih šolah Indije in Tibeta ter tradicijo budističnega puščavništva. Prevaja iz sanskrta v slovenščino, poleg tega pa je avtorica dveh znanstvenih monografij: *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode* (2021) in *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu* (2022). Je direktorica Inštituta za študije menišтва in kontemplativne znanosti.

E-naslov: nina.petek@ff.uni-lj.si

Dr. **Franci Zore** je redni profesor za filozofijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer predava predvsem zgodovino antične, srednjeveške in renesančne filozofije, ukvarja pa se tudi s fenomenologijo in hermenevtiko ter filozofijo religije in glasbe. S teh področij so tudi njegove znanstvene in strokovne objave ter objave prevodov filozofskih besedil.

E-naslov: franc.zore@ff.uni-lj.si

About the authors

Nina Petek, Ph.D., is an Assistant Professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where she teaches courses on Asian philosophical and religious traditions, with a special focus on the philosophical traditions and religions of India. Her research interests involve ontology and epistemology in the philosophical schools of India and Tibet and the tradition of Buddhist eremitism. She translates from Sanskrit into Slovene and is the author of two scientific monographs, *The Bhagavad-Gita. On the Farther Side of Ties, on the Inside of Freedom* (2021), and *On the Threshold of Awakening. The Realms of Dreams in Buddhism* (2022). She is the Director of the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences.

Email: nina.petek@ff.uni-lj.si

Franci Zore, Ph.D., is a Full Professor of philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia, where he mainly teaches the history of ancient, medieval and renaissance philosophy, but also deals with phenomenology and hermeneutics as well as the philosophy of religion and music. His scientific and professional publications and publications of translations of philosophical texts also come from these fields.

Email: franc.zore@ff.uni-lj.si