

PROBLEM SMRTI V BUDISTIČNI FILOZOFIJI

MAJA MILČINSKI

*Ne stopaj krotko v to zapeljivo noč,
divjaj, razsajaj zoper umiranje luči.
(Dylan Thomas)¹*

*In ker imam rad to življenje, vem, da bom imel ravno tako rad tudi smrt.
Otrok zajoka, ko ga mati vzame od desne dojke, a se že v prihodnjem trenutku
potolaži na levi.
(Rabindranath Tagore)²*

1. *Ars moriendi*

Če vso plemenito nadgradnjo našega zemskega bivanja pustimo za sedaj ob strani in ostanemo pri biološkem substratu in tisti pragmatiski funkcionalnosti, ki nam zagotavlja čisti obstoj v tem našem fizičnem in socialnem okolju, bi scenarij naše vloge na tem svetu lahko takole zgostili: Začenja se z naključno združitvijo dveh genetskih struktur. Če v prvi fazi razvoja človeškega bitja ni nikakršnih nepredvidenih zapletov, se človek rodi z novo, povsem enkratno dedno zasnovo, na katere strukturo nista mogla vplivati roditelja, še najmanj pa novo bitje. Znajde se v enem od neštetihih geografskih ter makro- in mikro-socialnih okolij, med katerimi seveda ni mogel izbirati. V tem kompleksnem okolju raste in se razvija, izpostavljen vsakovrstnim fizikalnim, biološkim in drugim vplivom, ki nekoč zavzamejo patogene dimenzije. Bolezni in drugača-

¹ Dylan Thomas (1914–1953): »Do not go gentle into that good night.« Citirano po *The Oxford Book of Death*, ed. D. J. Enright (Oxford in New York: Oxford University Press, 1983), str. 39.

² Rabindranath Tagore, *Darovanjke* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1973), str. 91, spev 1073.

ne okvare tudi niso na izbiro, temveč se nad človeka zgrnejo. Organizem se stara, bolezninski proces dokončajo. Smrti sledi le še trohnoba, vse do elementarnih anorganskih snovi. S tako imenovano »klinično smrtjo« ugasne zavest, ostane tema, praznina.

Ob takšni perspektivi si lažje predstavljamo, zakaj je postala tematika smrti tako odbijajoča, tabuirana. Značilno je, da je v kasnejšem srednjem veku, ko so se začele pojavljati gospodarske krize, trenja med socialnimi plastmi, pa obdobja lakote in kuge, kar je vse več ljudi in vse pogostejše vabilo v razmišljanja o smrti, vzniknila cela vrsta pisnih del – sprva v latinščini za duhovščino, pozneje, ko je smrt kar preveč kosila, še v domačem jeziku –, ki bi jih po vsebini lahko uvrstili pod naslov *Ars moriendi* – *Umetnost umiranja*.³ Namenjena so bila najprej duhovnikom, kasneje pa tudi laičnemu prebivalstvu, da bi se naučilo pomirjati umirajočega z neizbežnostjo smrti in odpovedjo svetnemu. Umirajočega so te priprave privajale na smrt, da bi jo bil sposoben sprejeti, ko bi potrkala na njegova vrata. Značilen izrek iz ene takih knjig se glasi:

Dojeti velja, kako zelo koristna znanost je naučiti se umreti, takšna, ki presega vse druge znanosti. To, da moramo umreti, je vsakomur znano; pa da nihče ne sme večno živeti, čeprav upa in zaupa v to. Zelo malo jih boš našel, ki so tako pametni, da se učijo umiranja /.../. Razodel ti bom skrivnost tega nauka. Koristila ti bo za duhovno ozdravljenje in kot zanesljiva osnova vsakršne kreposti.⁴

Pravzaprav je paradokсно, da je znanstveni napredek take meditacije postopno dušil. Filozofija pa, kakor da si tudi rajši izbira drugačno tematiko, kot pa takšno, ki boleče zadeva v človekovo eksistencialno problematiko. To so možni znaki regresije. Zdi se, da impozantni dosežki moderne medicine obe-tajo še večjo dolgoživost, v podzvesti se pa spet pobujajo že presežene iracionalne iluzije o nesmrtnosti. Tako upada za medčloveške odnose ugoden vpliv spominjanja na smrt, kot to nakazuje prej citirana srednjeveška misel.

2. Freud in smrt

V svojem sestavku *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (Aktualna razmišljanja o vojni in smrti)⁵ je moral Freud pod vtisom dogajanj v prvi svetovni vojni razo-

³ Gerd Heinz-Mohr, *Ars Moriendi*, v *Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Krause in G. Müller, Band IV (Berlin in New York: Walter de Gruyter, 1979), str. 143–156.

⁴ *Orologium Sapientiae*. Citirano po *Das tibetanische Totenbuch*. Lama Kazi Dawa-Samdup, W. Y. Evans-Wentz (Zürich: Rascher, 1953).

⁵ Sigmund Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, *Gesammelte Werke*, X (Frankfurt/M.: Fischer, 1972), str. 321–355.

deti svoje razočaranje nad spoznanjem, kako malo pomenijo v teh časih in takšni situaciji vsi zakladi znanosti in kulture, nakopičeni v tisočletjih, kolikor jih je zgodovina uspela zajeti. Če si dovolim majhno poenostavitev, je njegova ideja v bistvu ta, da je prav vojna pokazala, da se odnos sodobnega človeka do tuje in svoje smrti in tudi do ubijanja načelno pravzaprav ni spremenil od dojemanja in čustvenega odnosa, ki ga je utegnil imeti pračlovek, le da se je ta tematika – prej na ravni lucidne in vsakdanje zavesti – spustila na raven izven-zavestnega. Odkar je Freud to zapisal, smo bili – bližnje ali bolj oddaljene – priče še celi vrsti krvavih vojn, ki so po svoji divjosti zagotovo presegle prvo svetovno vojno.

V tem sestavku posveti Freud posebno podpoglavje temi *Unser Verhältnis zum Tode* (Naš odnos do smrti),⁶ ki je zanimivo kot pendant jedru naših naslednjih izvajanj. Freud je pred več kot 70 leti – mogoče bolj prizadeto, kot bi se za psihoanalitika spodobilo – o tem takole razmišljal:

Ta odnos (do smrti) nikakor ni bil iskren. Če nas je kdo poslušal, smo bili seveda pripravljeni zastopati stališče, da je smrt neizogiben izhod vsega in vsakega življenja; da sleherni od nas dolguje naravi svojo smrt in mora biti pripravljen ta dolg poravnati; kratka: smrt je naraven pojav, ni je moč zanikati, neizbežna je. V stvarnosti smo se pa ponavadi vedli, kot da je stvar drugačna. Kazali smo očitno težnjo, da bi potisnili smrt nekam vkraj, eliminirali bi jo iz življenja. Poskušali smo jo utišati, saj imamo tudi reklo: 'Toliko mislimo o nečem kot o smrti'. Seveda o lastni smrti. Lastna smrt pa je tudi nepredstavljiva in kadarkoli to poskusimo, lahko opazimo, da ostajamo pravzaprav še naprej opazovalci. Zato so v psihoanalitski šoli tudi tvegali izrek: 'V bistvu v svojo smrt nihče ne verjame, ali – kar je isto: V svoji podzavesti je vsakdo od nas prepričan o lastni nesmrtnosti.' /.../ Praviloma poudarjamo smrt kot nekaj naključnega, pač ob dogodkih kot so: nezgoda, bolezen, infekcija, starost, pa tako razodevamo svoje prizadevanje, da bi smrt potisnili z ravni nečesa neizbežnega na raven slučajnosti.

Če je tako zapisal Freud v 1920-tih letih, v 1960-tih odnos do smrti v evropski in ameriški družbi ni nič zrelejši. Berger in Lieban zadevno situacijo v ZDA opišeta takole:

V jedru ameriškega vrednostnega sistema lahko ugotovimo širok optimizem, pragmatično, navzgor usmerjeno življenjsko naravnost, v kateri je komaj kaj prostora za tragično. /.../ Eksistenca Američana se v svoji vrednostni strukturi ravna pretežno po svetli strani življenja. /.../

⁶ *Ibid.*, str. 341–355.

Smrt je tragičen konec, zato je za optimista nesmiselna. Je tudi dokončna osamitev, vzvišeno in nepreklicno protidružbeno dejstvo.⁷

Sto let poprej (1863) je znani pozitivistični religiolog Ernest Renan tako le zapisal:

Smrt se mi zdi ostudna, odurna in odvratna ter nesmiselna, ko izteza svojo hladno, slepo roko po kreposti in geniju /.../ filozofija, ki je včasih obljubljala razkritje skrivnost smrti, pa se tu le v zadregi opravičuje /.../.⁸

Še nekaj sto let nazaj pa Avguštin v svojih *Izpovedih* zaupa, češ:

Življenje se mi je gabilo in strah pred smrtjo me je obhajal. (Taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus).⁹

Danes slišimo od strokovnjakov – psihologov in zdravnikov – kritično ocenjevali prebivalstva do smrti, stališč, ki so ostala prav tako nezrela in zamegljujoča. Ali naj to pomeni, da je to občečloveško, vrojeno stališče ali nagon, obrambni mehanizem naše species, ki se bori za preživetje in je to človeku inherentna, v bistvu pozitivna sila, ki poganja družbeni napredek?

3. Budizem

Citirani strokovnjaki preteklih in današnjih dni črpajo opisana stališča iz svoje vsakdanje osnove – se pravi evropsko-ameriškega sveta in življa. Ozreti pa se velja še drugod po svetu, npr. v Vzhodno Azijo in pogledati, kako doživljajo tam ta fenomen. Tamkajšnji odnos do smrti je drugačen. Delno je to posledica vpliva budizma, lahko pa da gre celo za nekakšen genius loci, ki ustvarja drugačno ozračje za sprejemanje smrti in hkrati budizma, ki smrt med drugim približuje kot nekaj neizogibno vsakdanjega, človekovo pot dopolnjujočega, ne pa, kakor pri nas, grozljivo sovražnega, kar podira človekova stremjenja na tem svetu. Vsekakor je pa budizem lahko vzorec možnega drugačnega odnosa do smrti.

Budizem je vzhodno-azijska oblika duhovnosti, religija in filozofija s te-

⁷ P. Berger, R. Lieban, »Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten.« *Kölner Ztschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie* 12 (1960), str. 224–236. A. Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit* (Stuttgart: Enke, 1968), str. 87–88.

⁸ Ernst Renan, citirano po Jacques Charon, *Death and Modern Man* (New York: Collier, 1972), 161.

⁹ Avguštin, *Confessiones*, citirano po *The Oxford Book of Death*, 104–105.

meljnimi podmenami, ki se približujejo tistim naukom po svetu, ki jih včasih imenujejo »mistične.«¹⁰ Nekateri verujoči v Evropi sodijo, da za tukajšnji svet budizem ni primeren, drugi spet niso tega mnenja in iščejo povezave in vzpostavljajo dialog z njim. Če pustimo ob strani tista poglavja, ki so plod čiste imaginacije, zrasle na specifičnih mitskih vsebinah, moramo pritrditi tistim, ki poudarjajo praktično naravnost budizma, morda tudi tistim, ki bi po evropskih filozofskih kriterijih označili budizem kot »dialektični pragmatizem s psihološko orientacijo,« čeprav čutimo, da tu nečesa manjka.

Izhajajoč iz stališča, da je temeljno dejstvo življenja trpljenje, je vse prizadevanje budizma v tem, da ljudi privede do odrešenja (zveličanja) v smislu osvoboditve od okoliščin, ki človeka pehajo v trpljenje in vsakovrstne odvisnosti in tudi do osvoboditve od subjektivnega pritiska grozeče smrti. To je, ali pa naj bi bil, v bistvu smoter vseh religij, filozofij in praktičnih znanosti, le da se vzhodno-azijska modrost – za razliko od evropsko-ameriškega vzorca – tega projekta loteva »od znotraj,« pri človeškem duhu, ne pa pri vnanjem svetu, kolikor je ta dostopen spoznavanju prek človeških čutov in ustreznemu manipuliranju.

Buddhov skrajšani dekalog se glasi:

1. Ne ubij nobenega živega bitja,
2. ne vzemi ničesar, kar ti ni podarjeno,
3. ne laži,
4. ne pij opojnih pijač,
5. ne bodi nečist.

Njegovo pojmovanje religije je bilo docela etično, vso skrb je posvečal vedenju, nič pa ni dal na ritual ali kult, na metafiziko ali teologijo. Odklanjal je, da bi ga potegnili v razpravo o večnosti, nesmrtnosti ali o Bogu. »Neskončno« je bilo zanj le mit, fikcija modrijanov, ki jim manjka skromnosti, da bi priznali, kako atom nikdar ne more dojeti kozmosa. Odklanjal je kakršnokoli mnenje o tem, ali ima svet začetek oziroma ali bo imel konec, pa o tem, ali je duša isto kot telo, ali je različna od njega in podobna mnenja, češ, da takšna vprašanja vodijo le do vročerkvni razprav, osebnih zamer in bridkosti, nikakor pa ne do modrosti in spokojnosti. Svetost in zadovoljstvo nista v znanju – vednosti o univerzumu in Bogu, temveč preprosto v nesebičnosti in dobrodelnem življenju.

Zavračal je čaščenje nadnaravnih bitij in svojega moralnega kodeksa ni želel povezati s kakršnimikoli sankcijami: ni ponujal nikakršnih nebes, nobe-

¹⁰ Edward Conze, *Buddhism: its essence and development* (New York: Harper, 1959), str. 11.

nih vic in pekla. Preveč je bil dovzeten za trpljenje in ubijanje, vključeno v biološko dogajanje, da bi lahko domneval, da bi takšna kazen izšla zavestno hoteno od nekega osebnega božanstva.

Hindujska tradicija opisuje Buddhovega očeta Suddhodana kot človeka svetnih interesov, člana klana Gautama iz ponosnega plemena Šākya in kralja dežele Kapilavastu ob vznožju Himalaje. Buddha naj bi se bil rodil okoli 563. leta pr. n. š.¹¹

Že samo rojstvo princa Siddhārthe – poznejšega Buddha – je v bistvu mitološko obarvana fantastična legenda, ki pa je po svoje vendarle poučna, ker nam pove nekaj o budizmu samem:

Kraljica Māyā je telesno in duševno očiščena pričakala in opravila slovesnosti festivala polne lune, ter legla spat. Potem so jo obšle sanje: Štirje veliki kralji so prišli in jo s posteljo vred dvignili in prenesli še višje v Himalajo. Kraljice so jo potem prevzele, jo okopale v jezeru ter jo očistile človeške umazanije, jo namazile z dišavami, oblekle v nebeška oblačila, ter pokrile z božanskimi cvetovi. V zlati graščini so jo potem položile na božansko posteljo. Nato je prispel bodisatva (nekdo, ki naj bi postal Buddha, tu pa naj bi bil to kar Buddha sam), spremenjen v belega slona, ki je držal v rilcu bel lotos. Ko je stopil v graščino, je trobil in nato trikrat obšel kraljičino posteljo, udaril kraljico s trobcom na desni bok in kot da bi vstopil v njeno maternico. Na ta način je prejel novo eksistenco.

Ko je kralj od soproge izvedel za te sanje, jih je imel za tako pomenljive, da je naslednjega dne sklical 64 brahmanov, jih pogostil in obdaril, nato pa jim je razodel kraljičine sanje. Brahmani so se zedinili glede naslednje razlage: Kralj naj se ne vznemirja. Dobil bo sina. Če bo ta prebival v hiši, bo postal mogočen kralj, vesoljni monarh. Če pa bo hišo zapustil in šel po svetu, bo postal Buddha, ki bo odgnil zastor nevednosti v svetu.

Kraljica je bila poučena o prerokbi. Želela si je, da bi rodila v domači hiši in po porodu je umrla. Prinčeva vzgoja je bila prepuščena očetu, ki je režim v dvoru uredil tako, da je imel sin vsa mogoča razvedrila doma in si ne bi želel zapustiti dvorca in tako tudi ne bi uzrl raznih oblik človeškega trpljenja. Kralj je bil pač bojevniške kaste in mu je iz prerokbe ustrezala le prva varianta: sin naj bi postal kralj, ne pa nekak potujoči menih, pa če bi bil še takšen svetnik. Res se je princ v svoji zlati kletki razvijal po očetovih željah, poslušal nauke učenih filozofov in se vadil v vojaških veščinah. Poročil se je in dobil sina. Živel je v blagostanju, miru in užival ugled ljudstva.

Nekega dne pa je le prekršil očetovo prepoved in se je začel z voznikom

¹¹ Will Durant, *Buddha, The story of civilization; part I: Our Oriental Heritage*, XV, (New York: Simon and Schuster, 1942), str. 416–439.

voziti na izlete. Tistega dne je na cesti ugledal starca, naslednjega dne bolnika in tretji dan mrtveca. Ti dogodki so ga pretresli. Kot je zapisano po njegovih besedah, je – potem, ko je uzrl starega človeka, bolnika in nazadnje še mrtveca in je spoznal, da je vse to tudi njegova usoda – iznenada izgubil ves mladostni zanos. Ti uvidi so bili začetek njegovega »razsvetljenja.« Kot da se je spreobrn timer, se je odločil zapustiti očeta, ženo in novorojenega sina Rāhulo in sklenil, da bo poslej živel v samoti kot asket. Ponoči je še pogledal spečega sina in ženo ter na skrivaj odšel iz hiše.

V meditaciji je preživel šest let najhujšega jogijskega asketstva v samoti gozda. Živel je od semen in trave in nekaj časa je užival celo govno. Postopoma je omejil svojo hrano na eno samo riževo zrno dnevno. Nazadnje je bilo njegovo telo res sama kost in koža. Nekega dne se mu je posvetilo, da to samotrpništvo ni in ne more biti prava pot do razsvetljenja. Opustil je ta skrajni asketizem, vendar je še obsedel v senci drevesa in poglobil svojo meditacijo v vprašanja, kaj je vir človeške žalosti, trpljenja, bolezni in starosti. Nenadoma ga je obšla vizija neskončne verige smrti in rojstev v življenjskem toku. Po njegovih besedah so zapisali, da je zbranega in očiščenega duha usmeril svoj duhovni pogled v minevanje in vnovično rojevanje bitij, njih radostnih in bednih eksistenc, kakršna že je bila njihova 'karma', kar bi pomenilo tisti vseobčji zakon, po katerem da je sleherno dejanje – dobro ali zlo – nagrajeno ali kaznovano, v tem življenju ali v kaki kasnejši inkarnaciji (utelešenju duše).

Ta vizija navidez grotesknega zaporedja smrti in rojstev je Buddha privedla v preziranje človeškega življenja, pravzaprav do spoznanja, da je rojstvo izvor vsega zla. Pa vendar se rojstva brez konca nadaljujejo, nenehno znova napolnjujoč tok človeškega gorja. Zakaj ne bi rojstev ustavili? Ker zakon karme zahteva novih reinkarnacij, v katerih se duša lahko pokori za zlo ravnanje v preteklih eksistencah. Če pa bi človek lahko ohranil življenje popolne pravičnosti, neomajnega potrpljenja in prijaznosti do vseh, če bi znal navezati svoje misli na večne stvari, ne pa da bi svoje srce pripenjal na tisto, kar se začne, pa spet uide, potem bi mu bila mogoče prihranjena vnovična rojstva in vodnjak zlega bi se zanj osušil. Če bi mogel pripraviti k molku vsa sebična hrepenenja in bi stremel le za dobrim ravnanjem, potem bi bila lahko individualnost, ta prva in najhujša zmota in zabloda človeštva premagana, presežena in vstala – vzniknila bi »duša« s svojo neznansko neskončnostjo. Kakšna bi bila radost v srcu, ki se je bilo samo očistilo vsega osebnega hrepenenja. Sreča ni možna niti tukaj, kot meni in želi brezboštvo, niti pozneje, kot sodijo religije. Možen je le mir, le hladna spokojnost, ko hrepenenje in pohlep prenehata in je to *nirvāna*.

S tem uvidom je po sedmih letih meditacije »Razsvetljeni,« ko je spoznal vzrok človeškega trpljenja, odšel v sveto mesto Benares in tam govoril ljudem

o *nirvāni*. Poslej je hodil Buddha v spremstvu svojih častilcev po Indiji, ne da bi skrbel za svojo vsakdanjost. Takrat še nihče ni zapisoval njegovih misli in priporočil, pa je sam svoje govore skušal strniti v tako imenovane sūtre, ki so bile šele precej kasneje zapisane od kasnejših generacij njegovih učencev.

Temeljno misel budizma razberemo lahko že v »štirih plemenitih resnicah,« ki jih je podal Buddha zbranemu ljudstvu v svojem govoru potem, ko je doživel razsvetljenje. Takole so to zapisali:

To je torej menihi dragi, plemenita resnica o trpljenju: rojstvo je trpljenje, bolezen je trpljenje, starost je trpljenje, žalost in tožba, malodušnost in obup, vse to je bridko. Druga resnica govori o vzroku trpljenja – to je hrepenenje in pohlep, ki vodita v vnovično rojstvo, hrepenenje povezano z uživanjem ter slastjo, tisto, ki najde užitek zdaj tu, zdaj tam, zlasti še hlepenje po spolni strasti, pa tudi hlepenje po bivanju in hlepenje po ne-bivanju. Tretja resnica je o tem, kje je prenehanje trpljenja: v ukinitvi, namreč brez ostanka, tega hlepenja. To je opustitev, odrešitev, nenavezanost. Četrta resnica govori o poti, po kateri se dospe do prenehanja trpljenja, namreč po Osmerni poti: pravilno videnje, pravilni nameni, pravilno govorjenje, pravilna dejavnost, pravilni napor, pravilna pozornost, pravilna zbranost.

Osnovno zlo je *tanka* – ne vsakršna želja, ampak samobljubna želja, želja v korist nekega dela, ne pa v dobro celote, zlasti še seksualna želja, ker vodi v reprodukcijo, ki razteza verigo življenja nesmiselno v novo trpljenje. Buddha je obsojal samomor, češ da je nesmiseln, kajti duša bi bila neočiščena vnovič rojena v druge inkarnacije, vse dokler ne bi bila dopolnjena popolna pozaba Jaza.

1. Kaj je torej Plemenita resnica o zlem? Rojstvo je zlo, telesno propadanje je zlo, bolezen je zla, smrt je zla. Trpljenje pomeni to, če je človek navezan na nekaj, česar ne mara, pa tudi, če je ločen od nečesa, kar je imel rad. Trpljenje je tudi, če ne dobi nečesa, kar si želi. Skratka sleherno hlepenje po nečem, na kar je bil navezan, prek peterih *skandh* (telesa, občutij, zaznav, čustev in dejanj zavesti – torej prek iluzije svoje individualnosti, svojega t.im. »Jaza«).

2. Kaj je potem Plemenita resnica o izvoru zlega? To je tisto hlepenje, ki vodi v ponovno rojstvo, spremljano od poželjivosti in strasti, ki išče radosti zdaj tu, zdaj tam, se pravi hlepenje po čutnih izkušnjah, hlepenje po tem, da bi se ovekovečil, ali da bi kaj pokončal.

3. Kaj je potemtakem plemenita resnica o ukrepih, ki vodijo do zaustavitve zla? To je popolna zaustavitev takšnega pohlepa; umakniti se mu velja, odpovedati se mu, zavreči ga, osvoboditi se ga, prekiniti vsakršno povezanost z njim.

4. Kaj je potemtakem plemenita resnica o ukrepih, ki vodijo do zaustavitve zla? To je tista sveta Osmerna pot, ki sestoji iz pravih pogledov, pravih namenov, pravega govorjenja, pravega vedenja, pravega prehranjevanja, pravega napora, prave pozornosti in obzirnosti, prave zbranosti.¹²

To so bile Buddhove besede, Suzuki, ki jih posreduje, pa še dodaja: »Sistematična meditacija o štirih plemenitih resnicah kot temeljnih dejstvih življenja – to je osrednja naloga budističnega življenja. « Poudarek je tu manj na »storiti nekaj« z odkrito akcijo, kot pa na meditaciji. O tem pojmu velja nekaj reči, ker ljudje navadno nimajo prave predstave o meditaciji. Danes še ni dovolj raziskano, koliko ravni zavesti obstaja, z različnimi ustreznimi pogledi nase in na svet. V vsakdanjosti računamo v bistvu le z običajno budno zavestjo, z nezavestjo, z zamračeno zavestjo npr. v opitosti in s sanjsko zavestjo. Zavest pri meditaciji je sicer budna, ni pa tista običajna, kot jo poznamo iz vsakdanjega življenja – torej na akcijo in zunanji svet usmerjena, pod pritiskom bolj ali manj napete pozornosti. V meditaciji tisti, ki jo prakticira, svojega duha sprosti in umiri in ga pusti razbistriti. Potem je tako kot na čistem jezeru, ko so se valovi poglobili: v vsej jasnosti ugledamo dno. Ta meditativna zavest nam dopušča tisto zaznavanje sveta, ki mu bolje kot védenje, rečemo videnje. To je intuicija, ki nam neposredno ponudi neko spoznanje, ne pa diskurzivno-logični uvid, kar je rezultat našega vsakdanjega razumskega razglabljanja in sklepanja. Po meditativni metodi naj bi torej budist premočnil zgoraj podano zgoščeno vsebino Štirih resnic, v katere je zajeta tudi smrt. Po meditativni poti so Buddha in njegovi nasledniki prišli do nekaterih pomembnih uvidov, ki so sedaj vključeni v budistični nauk.

Budizmu je na primer dvomljiv pojem »Jaza,« na katerem tako rekoč temelji evropsko-ameriška kultura. Za budiste je »Jaz« nesrečen izmislek, ki je v bistvu izvor človeškega trpljenja. Pravzaprav gre v tem primeru za empirični Jaz našega vsakdanjega doživetja sveta in sebe. Če se naslonimo na prej omenjeno analogijo zavesti, bi bil ta empirični Jaz podoba vzvalovane površine jezera, oziroma poistovetenje s to vznemirjeno jezersko gladino. Resnični Jaz pa se nam razodeva šele, ko se gladina vode umiri in naš pogled skozi optično črto in umirjeni medij vode doseže jezersko dno.

Tibetanski budisti v tej zvezi – podobno – razlikujejo dva aspekta duha.¹³ Prvi je običajni duh, Tibetanci mu rečejo *sem*: tisti, ki razločujoče zaznava, goji naziranja o dvojnosti, grabi po nečem zunanjem ali pa to zametuje. *Sem* je diskurziven, dualističen, misleč duh, ki lahko funkcionira edinole v odnosu

¹² Edward Conze, *Buddhism: its essence and development*, str. 43–44.

¹³ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying* (London: Rider, 1992), str. 46–47.

do neke navzven projicirane in napačno zaznane referenčne točke. Torej je *sem* duh, ki misli, načrtuje, si želi, manipulira, v jezi vzroji, ustvarja valove negativnih emocij in misli, ki se potem ponavljajo in jih je treba zagovarjati, ocenjevati in potrjevati njihovo »eksistenco« z analiziranjem, konceptualiziranjem in ustvarjanjem izkušnje. Z drugega zornega kota je *sem* frfotav, labilen, pohlepen, se vtika v tuje zadeve. Svojo energijo izgublja v navzven usmerjenih akcijah.

Drugo je pa pristna narava duha, njegova najgloblja bit, katere se sprememba ali smrt ne dotakneta. Začasno je skrita znotraj našega vsakdanjega duha, našega *sema*, ovita in zatemnjena od plohe naših misli, emocij. Le prav posebne okoliščine in kaka inspiracija utegnejo dopustiti bežen pogled na to duhovno naravo. Tibetanci tej instanci rečejo *rigpa*, kar naj bi pomenilo prvobitno, čisto, prastaro zavest, ki je hkrati inteligentna, vedoča, sijoča in nenehno budna. Lahko bi rekli, da je vednost o vednosti sami. Svetniki in mistiki so imeli vsakovrstne nazive za to sámo bit narave duha: Bog, Sebstvo, Šiva, Brahmā, Visnu, Skrito bistvo (sufiji), buddhska narava (budisti).

V sklop zavajajoče predstave o »Jazu,« »mojem« sodi tudi izkušnja, da ne razlikujemo med bistvom ljubezni in navezanosti (*attachment*). Navadno si mislimo, da je treba pač zgrabiti in zadržati tisto, o čemer si mislimo, da bi nam lahko zagotovilo srečo. V resnici pa je prej obratno: celo če je razmerje dobro, se ljubezen izpridi, ko preide v navezanost spričo negotovosti, posesivnosti, ošabnosti. Ko ljubezen izpuhti, ostajajo le spomini na ljubezen in brazgotine po navezanosti. Čisto tuje to razlikovanje tudi evropskemu svetu ni. William Blake je subtilno začutil bistvo stvari:

Srečo si nase navezal
in s tem krilato življenje uničil;
tisti pa, ki poljubil je srečo v poletu,
živi v večnosti zori.¹⁴

Zanimivo je, da je Mojster Eckhart (1260–1320) – dominikanec, mistik – po dolgem procesu in po smrti od Cerkve označen kot heretik, postavil in znal ceniti odmaknjenost (*Abgeschiedenheit*), ki je nasprotje prej omenjene navezanosti in to naravnost opisuje takole¹⁵:

Odmaknjenost ni stoičnost. Stoik se je poslovil od sveta, tako da si ne dela več skrbi zanj. Odmaknjeni človek je naravnost po vzoru Kristusa,

¹⁴ William Blake, citirano po Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, str. 35.

¹⁵ Maître Eckhart, *Du Détachement et autres textes* (Paris: Payot-Rivages, 1995), str. 7–101.

ki je znal živeti svoj pasijon v najpopolnejši odmaknjenosti, znal je živeti, trpeti in se tudi radovati – odmaknjen od vsakdanje resničnosti.

Mojster Eckhart je uvažal dva pojma, da bi taki resničnosti omogočil identifikacijo. Eden uveljavlja, da »odmaknjeni človek« ostaja povsem imobilen sam v sebi, ne da bi se pustil potegniti iz sebe od kakršne koli skušnjave, najsi bi bila ta še tako odlična. Druga teza, ki je s prvo smiselno povezana, pa trdi, da odmaknjenega človeka ne pogojuje ne to, ne ono, tako da se ne veže na nobeno posameznost, ne v samem sebi, ne zunaj sebe. Tu je podobnost z nenavezanostjo, ki jo goji budizem.

Med posebnosti budizma Mahayana sodi tudi podoba bodisatva.¹⁶ Dobe sedno pomeni bodhi-sattva bitje razsvetljenja ali bodoči Buddha. To je nekdo, ki želi postati Buddha, razsvetljeni. Tisti, ki želijo razložiti ta fenomen, so v zadregi, ker jim je težko doumeti, kaj je tisti pravi motiv, ki nekoga spodbuja k temu, da si naloži neznanski napor, da si najprej kot pogoj nabere »veliko znanja in zaslug ter nešteta junaška dejanja,« vse to v dobro drugih, ker želi postati sposoben potegniti druge iz poplave trpljenja, v kateri živijo. Ljudje brez vrojene sočutja težko verujejo v takšen absolutni altruizem. Tisti, katerim je sočutnost – kot jo razume budizem – vrojena nuja, pa dejansko izvajajo to svojo vlogo, ne da bi takšno ravnanje spremljala kakršnakoli misel na osebno korist. Pravzaprav so se ustavili na poti v budstvo tam, kjer bi jim bila naslednja postaja le še nirvana, oni pa ostajajo po notranjem poklicu v vlogi bodisatva: »Postati želimo zavetje sveta, otočki luči v njem, vodniki sveta, njegova orodja za odrešitve.« Bojazni, da bi se bodisatva utopil v brezbrežnem sočutju ni, kajti bodisatva je bitje, ki se odlikuje po dveh na videz kontradiktornih silah: sočutju in modrosti. Sočutje pa po drugi strani preprečuje bodisatvi, da bi se pustil ohromiti od uvida (ki ga tudi ne more zatajiti), da so vse stvari prazne.

Pojem praznine (*śūnyatā*) je sinonim za Ne-Jaz (*anātman*, torej pojem, ki nasprotuje iluzorni predstavi o »Jazu«). Etimološko izhaja *śūnyatā* iz korena SVI – nabreknjeno, oteklo, kar bi hkrati kazalo na nekaj, kar je znotraj votlo, čemur manjka nekakega osrednjega bistva – kot npr. Jaza, Sebstva (*Self*). Če *śūnyato* tolmačimo s »praznino,« to le ni tisto, kar bi skušali enačiti z »neobstojem, neeksistenco, nepomembnostjo, praznobo, ničnostjo.« Čeprav se v budistični umetnosti praznina označuje s praznim krogom, ne smemo gledati budistično praznino kot zgolj »ničes, ničlo« ali »golino« (*tabula rasa*), temveč je to v okviru teh razmišljanj izraz za »odsotnost Jaza,« izbris samega sebe, skrajna skromnost. »Praznina je tisto, kar ima mesto prav na sredini med potrditvijo in negacijo, eksistenco in ne-eksistenco, večnostjo in uničenjem.«¹⁷

¹⁶ Conze, *Buddhism: its essence and development*, str. 125–130.

¹⁷ *Ibid.*, 130–135

Poglavje o meditaciji, njenem izvajanju in njeni fenomenologiji bi bilo vsekakor v tem sestavku bistveno daljše, omejimo pa se na zaključek, da gre tu za zahtevno in dolgo uvajanje – moralno-etično in biopsihično pripravo – še preden stopi v fazo postopnega prakticiranja sistematičnega obvladovanja duševne in čustvene zbranosti, tudi če si ne predstavljamo (pre)visokega cilja končnega *samādhija* (razsvetljenja), oz. *nirvāne*. Sodobni mojster Sogyal Rinpoche praktikantu na začetku njegovih vaj takole svetuje:

»Sêdi kot bi bil gora, neomajna, stanovitna in veličastna – svojemu duhu pa daj, da lebdi in leti.«¹⁸

Že sama konfrontacija evropsko naravnane človeka z budističnimi nauki odreši Evropejca precej tesnobe, ki mu jo ustvarja bojazen pred smrtjo. Velja pa si poglobljeno ogledati v seznamu meditativnih tem, v katere naj bi se poglobljal budistični praktikant, osrednjo – meditacijo o smrti.

Meditaciji o smrti pripisuje Buddha v svojih delih posebno pozornost. Takole je zapisana njegova misel:

Od vseh stopinj je slonova največja.

Od vseh meditacij je najodličnejša tista o smrti.¹⁹

Drugje pa se Buddha nasloni na hindujsko mitologijo, ki pusti boga Yama, gospodarja pekla, ki ljudem pošilja na svet starost, bolezen in bližajočo se smrt kot svoje počlovečene sle, da bi ljudi opozoril, naj se izogibajo nemoralnega razuzdanega življenja. Takole potem Yama izprašuje in opominja prihajajoče umrle:

Yama je govoril: 'O, človek, ali nisi videl ženske ali moškega sedemdesetih, osemdesetih ali sto let kot izkrivljen špirovec na berglo oprto ali oprtega, ki se drhtečih nog počasi premika naprej, shiranega in uvelega človeka, piškavih zob, osivelega ali plešastega z majavo glavo, nagubane kože, polne madežev? Pa si nisi mislil, češ: tudi mene čaka starost, ne morem ji uiti?'

Še je vprašal Yama: 'Glej no, ali nisi nikoli videl človeka, bednega v bolečini, trpečega, ki se je valjal v lastnem blatu in scalini, bolnika, ki so ga drugi morali postavljati na noge in ga polagati na ležišče? In se ob tem nisi domislil, češ: tudi jaz sem potrpečen boleznim in ne morem ji uiti?'

Na koncu je Yama še dejal: 'Pa, ali nisi videl človeka, dan ali dva po smrti, napihnjenega, pomodrelega in z gnojem pokritega? In se nisi zamislil, češ: tudi mene bo smrt doletela in ne morem ji uiti?''²⁰

¹⁸ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, str. 65.

¹⁹ *Ibid.*, str. 26.

²⁰ *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, ed. Gerhard Oberhammer (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995), str. 225.

K temu sedaj še dvojje misli tibetanskega mojstra²¹:

Ko se ovemo, da smo v bistvu na poti v smrt in da je to tudi usoda vseh čutečih bitij, nas obide žgoč občutek pri srcu ob spoznanju krhkosti in dragocenosti slehernega trenutka in vsakega bitja.

Sir Thomas More (1478–1535), angleški humanist in državnik ter pisec, je takole dejal, ko so ga peljali na obglavljenje: »Vsi se peljemo v istem vozu na usmrnitev: kako bi mogel kogarkoli sovražiti ali želeti komurkoli kako krivico?«²² Ko s polno silo resničnosti začutiš dejstvo svoje smrtnosti in si tej resnici voljan povsem odpreti svoje srce, tedaj se ti odpro vrata v tisto vseobsežno, neustrašeno sočutje, ki daje energijo življenju vseh tistih, ki resnično želijo pomagati drugim.

Še iz izkušnje Sogyal Rinpocheja²³:

Ko poučujem te stvari (o minljivosti) se potem oglasi kdo pri meni, češ: 'Vse to se mi zdi očitno in jasno. Od nekdaj mi je to znano. Še kaj novega mi povejte'. Pa mu torej povem takole: Ali ste zares doumeli in se ovedli resnice o minljivosti? Ste si to resnico do tod usvojili, z vsako vašo mislijo, vsakim dihom in gibom, da vam je to preoblikovalo življenje? Na dvojje vprašanj si odgovorite: Ali se sleherni trenutek spominjam, da sem na poti v smrt in da je na tem tudi prav vsakdo in vsaka stvar, pa so zavoljo tega vse stvari in vseskozi deležne mojega sočutja? Ali je moje razumevanje smrti in minljivosti postalo tako predirno in tako vneto, da potem posvetim vsako sekundo prizadevanju za razsvetljenje? Če lahko na obe vprašanji odgovorite z 'da', potem ste minljivost zares dojeli.

Tudi daoistične teorije o minljivosti, dolgoživosti in nesmrtnosti govore o tem, kako dolga priprava je potrebna, da moremo sprejeti tisti bistveni preklap, o katerem govori Shizuteru Ueda iz Kyota,²⁴ ko se naslanja na uvide Zen budizma. Življenjесmrt uporablja kot eno samo besedo (*shōji*), češ, da za nas ljudi ni problem smrt sama, temveč je živetiumreti ta edini veliki problem:

Smrt ne pride od zunaj nad naše življenje. Da moraš umreti, to v svojem bistvu sodi že od vsega začetka k življenju. Pravzaprav živimo v umiranju, umirajoči smo v življenju. (...) Ne šele smrt, temveč življenje in smrt, kot nekaj kar spada skupaj, ustvarja tisto, kar je v našem bivanju v temelju dvomljivo. Gre torej za to, da uidemo temu »živetiumreti,« da se ga osvobodimo. Ne gre za to, da premagamo smrt, temveč le za to, da odrežemo korenino tega »živetiumreti.« Korenino »živetiumreti,« kot veli-

²¹ Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying*, 187.

²² *Ibid.*, str. 46-48.

²³ *Ibid.*, str. 27.

²⁴ Ueda Shizuteru, *Hermeneutik des Weges durch den Tod*, str. 231-248.

kega problema vidi budizem v človekovem »Jazstvu«: Jaz živim, jaz umrem. (...) Tisto, kar velja premagati, ni smrt, temveč »Jazstvo«, ujetost v samega sebe. (...) Če človek išče za možnostni nadaljnega življenja po smrti, razume budizem to le kot še en nezrel poskus vase ujetega človeka-Jaza.

4. Vprašanje ponovnega rojevanja, karme, samsāre

Med najpomembnejšimi temami budistične filozofije in prakse je meditacija o smrti. Opisana poglavja so budistični duhovni zaklad, ki naj bi ga poznal vsakdo, ki kdaj usmeri svoj pogled navznoter, ne glede na raso, nacijo ali religijo, ki ji pripada. Med problemi budizma, o katerih se tudi veliko govori in piše in so poleg že obravnavanih tem tudi specifika vzhodno-azijskega sveta, hinduističnega in seveda budističnega, so vprašanja reinkarnacije, *karme* in *samsāre* v ožjem pomenu besede vezane na religijo, čeprav je pri budizmu meja med filozofijo in religijo težko določljiva. To so predpostavke, ki jih nekateri sprejemajo, vanje verujejo, ne da bi zahtevali dokaze za njih. O Buddhu samem pravi Durant,²⁵ da je v bistvu ustvarjal nekakšno teologijo brez božanstva in psihologijo brez duše, zavračal pa je animizem vsake vrste – vse, kar vemo, da so naši občutki, kolikor daleč pač lahko vidimo. Življenje je premena, nevtralen tok nastajanja in ugašanja, »duša« pa mit, ki ga v pomoč našim šibkim možganom postavljamo v ozadje toka zavestnih stanj. Tako imenovana »duševnost«, ki povezuje občutke in zaznave v misel, pa je po budističnem nauku zgolj irealna prikazen; vse, kar obstaja, so le občutki in zaznave, ki se samodejno izlivajo v spomine in ideje. Tisti znameniti »Ego« pa ni neka samostojna entiteta, temveč zgolj podaljšek teh fluidnih mehanizmov. Ta »Ego« ali »duša« je samo predsodek, ki sta ga izoblikovala dedina in bežne izkušnje in potemtakem ne more biti nesmrtna v tistem smislu, da bi lahko nadaljevala individuum. Tu najde Durant »najšibkejšo točko Buddhove filozofije«: Če je tako, kako more potem še obstajati vnovično rojstvo. Če ni duše, kaj potem lahko prehaja v druge eksistence, da bi bilo kaznovano za grehe v tem utelešenju? Buddha se nikdar ni odkrito soočil s protislovjem med svojo, v bistvu racionalistično psihologijo, in svojim nekritičnim sprejemanjem fenomena reinkarnacije. Je pa to verovanje v Indiji tako razširjeno, da ga domača vsaka Indijec sprejema kot aksiom ali predpostavko in si komajda dela skrb s tem, da bi jo dokazal. Obširna budistična skupnost pa je mimo samih Buddhovih nazorov tudi sooblikovala budistični nauk. Tako se je bogatila – proti Buddhovi naravnosti – legenda o tisočernih čudežih, ki jih je baje storil Budd-

²⁵ Will Durant, *Buddha*, str. 435.

ha. Po isti poti se je gotovo v Buddhov nauk prikradlo nešteto predsodkov, magičnih in politeističnih predstav. Mogoče je to čutil Buddha, ko je 483. leta umrl. Baje so bile njegove zadnje besede namenjene zbranim menihom: »No menihi moji, na Vas se obračam. Sestavljene, komplicirane stvari so zapisane propadu. Trudite se z gorečnostjo.«²⁶

Tudi Kleinova²⁷ razmišlja podobno:

Če to, kar navadno označujemo kot Jaz, ne obstaja, kaj je potem tisto, kar se vnovič rodi? Seveda to ni telo. V budističnih krajih truplo navadno sežgejo ali – kot v Tibetu – razsekajo in pustijo kose trupla divjim živalim. Potemtakem ni računati na telesno vstajenje. Torej se le neka oblika duševnosti ali zavesti ponovno rodi. Tega smrt ne more ustaviti. Budistična tradicija takole razlaga: V procesu umiranja začno propadati energije in čuti, ki so delovali dotlej v skladju z zavestjo in tako postanejo nesposobni podpirati delovanje zavesti. Sama zavest, ki jo opisujejo kot nosilko duševne jasnosti in védenja, se umakne iz čutil in se končno zbere v središču srca, preden zapusti telo. V času tega dogajanja ima umirajoča oseba osmero različnih vizij, ki so povezane z umikom zavesti iz določenih telesnih področij. (...) Osebe, ki so blizu budstva, lahko vplivajo na kvaliteto naslednjega rojstva.

Dokler je umirajoči še sposoben pogovora, je prav, če ima okoli sebe svojce, ki naj ne bi ustvarjali kakršnihkoli scen. Do četrte od osmih stopenj se šteje, da človek še živi. V naslednjih fazah se baje pojavljajo omenjene vizije, v peti bela mesečina, v šesti rdeča sončna luč, v sedmi črna tema in v osmi bela zora na jasnem nebu, kot pravijo »jasna svetloba smrti.«

V teh fazah verski učitelj umirajočega, sorodnik ali prijatelj mogoče recitira navodila, da naj ostane miren in uživa v jasni svetlobi smrti. Dodatne molitve, mantre, recitacije, kadilo – so v prid umirajočemu in utegnejo vplivati v smeri srečnega ponovnega rojstva.

Ko zavest zapusti telo, kar se kaže na izcedkih iz nosu in genitalij, takrat je čas, da svojci poskrbijo za truplo. Poslej se budistični ritual obrne od trupla k zavesti, ki je – menijo – tedaj v zelo negotovi situaciji: zbrano dotlej v srcu, zapusti to netelesno jedro subtilne energije in zavesti, telo. To jedro je neuničljivo, čeprav je brez materialnega telesa in uporablja lahko vseh pet čutov. Potuje lahko v trenutku na dolge razdalje. To prehodno stanje traja lahko 49 dni. Subjektu poteka ta čas kot vihrave sanje z ugodnimi ali grozljivimi vizijami. V knjigi *Bardo Thödol* so ta dogajanja podrobno opisana. Tudi to fazo sprem-

²⁶ *Ibid.*, str. 439.

²⁷ Anne C. Klein, *Buddhism. Encounters with eternity*, ed. C. J. Johnson in M. G. McGee (New York: Philosophical Library, 1986), str. 85–108.

ljajo menihi in učitelji s svojimi molitvami in rituali. Vse to ima tudi nalogo, da podpre učinkovitost dobre *karme* te osebe in požene njene sile v naslednje rojstvo. V vrtincu gibanja preko velikih razdalj privlačujejo – v primeru ljudi – to nematerialno »jedro« situacije kopulirajočih parov in vstopi končno bodisi v kapljo sperme ali v sokove maternice. To naj bi bila slika fantastičnega mehanizma ponovnih rojstev, kot ga lahko povzamemo po indijskih in tibetanskih virih.

To dogajanje je le vzorec vnovičnega rojstva, kolikor velja za človeška bitja in je samo izsek iz zakonitosti, ki govorijo o *samsāri*, neskončnem krogotoku rojstva-smrti-vnovičnega rojstva, čemur je zapisan sleherni človek, dokler živi v nespoznanju in ni uvidel svoje identičnosti z neminljivim Absolutnim in vstopil v *nirvāno* – transcendentalno zavest, ki rešuje človeka trpljenja, smrti in ponovnega rojstva ter vsakršnih oblik svetne navezanosti. V tem krogotoku deluje *karma*, ki je v bistvu vsota vseh posledic delovanja individua v tem ali enem od predhodnih življenj – to je veriga vzrokov in učinkov v moralnem svetu. To je tisti potencial, ki vodi človekovo vedenje in uravnava motive ob njegovih sedanjih kot tudi prihodnjih mislih in dejanjih. Tako določa *karma* vrsto ponovnih rojstev, oziroma ujetost v samsarični krogotok prek trojice korenin nesrečnosti, ki so: sovraštvo, pohlep, blodnjavost.

Maja Milčinski
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani