

Borislav Mikulić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
bmikulic@ffzg.hr

Teškoće s nirvânom*

**Kraj mišljenja i ponovno
rođenje govora**

Zbirna recenzija i komentar o djelima Fjodora Ščerbatskog u izdanju »Demetre« (prijevod i priprema Goran Kardaš): 1) *Koncepcija buddhističke nirvâne* (s dodatkom: Jaideva Singh, »Uvod i analiza sadržaja«), Demetra, Zagreb 2004.; 2) *Središnja koncepcija buddhizma i značenje riječi »dharma«/Buddhističko učenje o duši*, Demetra, Zagreb 2005.; 3) *Buddhistička logika* (sv. I–II), Demetra, Zagreb 2005.

Sažetak

Autor se osvrće na nedavni hrvatski prijevod četiri značajna djela središnje koncepcije kasnog buddhizma ruskog indologa Fjodora Ščerbatskog (Stcherbatsky). U prvome dijelu članka autor komentira značaj navedenih klasičnih modernih studija iz buddhologije u lokalnom kulturnom i akademskom kontekstu gdje je rana buddhistička filozofija bila dobro predstavljena kroz rad Čedomira Veljačića i njegovih studenata tijekom 70.-ih i 80.-ih godina.

U drugome dijelu dan je kraći pregled osnovnih historijskih, logičkih, epistemologijskih i sistematskih okosnica u djelima Ščerbatskog, koji dovodi do pluralističke teorije bazirane na pojmu »dhammâ« kao posrednika i osnove za sve druge koncepcije. Slijedeći Ščerbatskog, autor upućuje na multivalentan smisao ovog središnjeg termina, korištenog najčešće u množini, koji se odnosi na »ultimativni element« svega postojećeg – kako materijalnog tako i duhovnog – kao i na (ukoliko se koristi u jednini) »poredak stvari« i diskurs o poretku tih elementarnih stvari. Treći dio propituje raspravu vođenu u kasnijim buddhističkim školama o paradoksu i kontroverziji proisteklima iz takve ekvivokalnosti riječi »dhammâ«; na dubljoj razini paradoks je povezan s činjenicom da se termin ne odnosi na substancijano zamišljenu »krajnju stvarnost« sastavljenu od »elemenata« nalik atomima, već predstavlja samoreferirajući termin, usmjeren na nesupstancijane, promjenjive, privremene i »prolazne« oblike postojećih stvari, uključujući i sam nauk o tim krajnjim stvarnostima (dharmânudharma). Polazeći od tih pretpostavki, završni dio teksta (dijelovi 3 i 4) fokusiraju se na koncept nirvâne, koja je sama (primjer) dhamme.

Obraćajući pozornost na strukturalne karakteristike diskursa o nirvâni, autor nastoji predstaviti nove argumente u prilog tvrdnji da nirvâna nije krajnja stvarnost izvan diskursa; bolje rečeno, ona figurira kao naziv ili signifikator koji – umnogome oviseći o sebi suprotstavljenom terminu sansâra – prvenstveno upućuje na »ispraznost« samoga diskursa izvan kojega, kao posljedica, upravo izranja diskurs »praznog« (i »bježećeg«) apsoluta.

Temeljeno na ovom pravcu lingvističke argumentacije, autor nastoji osvijetliti strukturalne sličnosti diskursa o nirvâni i dobro poznatog paradoksa lažljivca, usmjeravajući se na prihvatljivo objašnjenje paradoksalne rečenice, pripisane Buddhi, da je »nirvana ne-nirvanična« (»anir-

*

U kraćoj verziji tekst je emitiran na Trećem programu Hrvatskog radija, 20. kolovoza 2005., u emisiji »Bibliovizor«.

vānam hi nirvānam«). Iako projicirana kao stvarnost izvan diskursa, nirvana postaje nedohvatljiva ali »stvarna« točka diskursa unutar diskursa samoga, njegov transcendentni uvjet mogućnosti.

Ključne riječi

buddhistička filozofija, dhammā, »krajnja stvarnost«, paradoks, nirvāna, diskurs

I. Kontekst

Poslije dugog sušnog razdoblja u filozofskoj produkciji na području indoloških studija tokom cijelih 90-ih, dobili smo u novije vrijeme primjerke kulturološke i filozofske literature u užem smislu, koja u mnogočemu zacjeljuje gubitak ako i ne nadoknađuje gašenje izvorne produkcije. Osim publikacija kulturalnog tipa koje objedinjuju znanstveni, literarni i napose osobni duhovni interes svojih autora – poput najavljenog impresivnog projekta Vesne Krmpotić na stvaranju usporedne antologije zajedničkih motiva svjetske književnosti, ili, pak, kulturalno-studijske monografije Snježane Zorić o buddhističkim temeljima korejske kulture iz 2004.¹ – pojavila su se i dva projekta klasičnog znanstvenog i akademskog tipa od izvanredne važnosti.

To je nešto ranije objavljena monografija *Rgvedske upanišadi*, prijevod triju klasičnih upanišada u filološkoj i filozofsko-historijskoj obradi Mislava Ježića.² Drugi i noviji projekt objavljivanje je izabranih radova Čedomila Veljačića u dva sveska, koja je za biblioteku Demetra priredio i preveo indolog i filozof mlade generacije Goran Kardaš.³ Značenje ove publikacije višestruko je: ona objedinjuje na jednome mjestu sve najznačajnije filozofske radove rodonačelnika i najproduktivnijeg autora hrvatske i jugoslavenske filozofske indologije i pružit će dragocjen materijal za svaki budući studij Veljačićeva djela. Još je veće njezino simboličko značenje, jer stvara *in nuce* neku vrstu arhiva – ma kako skromnog po obujmu – Veljačićeve produkcije od predavačkih godina na Filozofskom fakultetu prije njegova odlaska na Ceylon i poslije toga, kroz objavljivanje radova iz buddhističke filozofije i književnosti. Ta produkcija – djelomice u suradnji s Radom Iveković i uz nekolicinu pojedinačnih radova drugih istraživača i autora – predstavlja glavnu zalihu literature i ujedno zlatno doba domaće filozofske indologije. Iz današnje oskudne perspektive, ono već izgleda kao davno minulo, gotovo legendarno.⁴

To je pozadina na kojoj odzvanja, čini se, kraj desetogodišnjeg gluhog vremena u kojoj su se i takve publikacije poput prijevoda Saidova *Orijentalizma* pojavljivale bez značajnijeg javnog odjeka.⁵

Posredujući, prevoditeljski i editorski rad nastavljen je kod istog nakladnika, u suradnji s istim priređivačem i uz potporu Ministarstva znanosti, prezentacijom velikih klasičnih znanstvenih djela iz područja buddhističkih studija. Riječ je o djelima ruskog filologa i historičara filozofije Fjodora Ščerbatskog, jednog od najvećih predstavnika filozofske indologije modernog doba, s prijelaza 19. u 20. stoljeće, čiji autoritet djeluje nesmanjeno i u suvremenosti.

II. Historijat logike i logika učenja

Fjodor Ipolitovič Ščerbatski (1866.–1942.) – koji je u zapadno-europskoj znanstvenoj literaturi poznatiji pod imenom Theodor (ili Theodore, rjeđe i Fyodor) Stcherbatsky – jedan je od patrijarha indološke, odnosno buddho-

loške povijesti filozofije, najistaknutiji predstavnik ugledne ruske (i kasnije sovjetske) indologije koja je djelovala na sveučilištu u St. Petersburgu, to jest, Lenjingradu. Njegova specijalnost vrijedi osobito u domeni teorijske filozofije (ontologije, logike i epistemologije) starijih i mlađih škola unutar tzv. *mahâyāne*.

Ovo koncentrirano izdanje triju fundamentalnih djela Fjodora Ščerbatskog kod nakladnika Demetra, s ukupno četiri sveska u dvije godine, oslanja se na recentna kritička anglo-indijska izdanja njegova djela, s uvodima Jaideve Singha i kritičkim aparatom, uz dodatnu građu biografske naravi. Ono donosi neusporediv prodor prema filološko-znanstvenoj i filozofsko-interpretacijskoj literaturi najvišeg ranga i zahtjevnosti koja – bez obzira na to što je riječ o klasičnoj sekundarnoj literaturi i što je razvoj buddhološke literature napredovao u svjetskim razmjerima – ni u čemu nije zastarjela, nego predstavlja i dalje nezaobilazan izvor suvremenih istraživanja i interpretacija.⁶ Time domaća prijevodna literatura iz područja filozofske indologije i povijesti svjetske filozofije nepovratno dostiže novu kvalitativnu razinu. Nju ni u čemu ne umanjuje prisustvo nekolicine minornih tehničkih manjkavosti – poput nedosljednosti u transkripciji, editorskih nedorečenosti u korištenju izvornog predloška, ili pak dvojbivosti u prijevodnim rješenjima –, one su gotovo neizbježne s obzirom na zahtjevnost literature o kojoj je riječ, a napose zbog dvostrukog jezičnog predloška, engleskog u glavnom tekstu i sanskrtskog u građi na koju se odnosi. Svi svesci sadrže indekse sanskrtskih termina i osobnih imena te, što je osobito korisno, glosare bez kojih bi nestručnoj publici bio znatno otežan pristup. U sljedećem tekstu ukratko ću rekapitulirati strukturu, porijeklo i značenje pojedinih radova, dok ću u završnom dijelu pokušati locirati zajedničko sistematsko težište svih triju radova, tematiku *dhamme*.

1

Usp. Snježana Zorić, *Yongsan Taeje. Buddhistički ritual kao zrcalna slika korejske kulture*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb 2004.

2

Usp. Mislav Ježić, *Rgvedske upanišadi: Aitareya, Kauṣītaki, Bāṣkalamantra-Upaniṣad*, Matica hrvatska, Zagreb 1999. (sanskrtski izvornik, hrvatski prijevod, uvodi, objašnjenja, interpretacije). Ova monografija predstavlja tematski i metodološki nastavak autorova ranijeg studijskog rada iz područja vedske književnosti i ranobrahmanske kulture (usp. Mislav Ježić, *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Globus, Zagreb 1987.).

3

Čedomil Veljačić, *Philosophia perennis (I–II)*, Demetra, Zagreb 2004., priredio Goran Karđaš.

4

Kraj toga doba, ako se može tako govoriti, sa svim njegovim raznovrsnostima – generacijskim, tematskim, disciplinarnim i metodološkim – reprezentira kolektivna publikacija što ju je priredila Rada Iveković (sa Jacquesom Poulaineom): *Europe – Inde – Postmodernité. Pensée orientale et pensée occidentale*, Actes du colloque de Céret (1991), Noël Blandin,

Paris 1992., u kojoj je pored Čedomila Veljačića (Bhikkhu Nānāvīko) i Rade Iveković zastupljen niz filozofskih autora iz tadašnje Jugoslavije. U povodu sadašnje publikacije izabranih djela Čedomila Veljačića, treba podsjetiti na zbirku autorskih radova posvećenu Č. Veljačiću u povodu njegove smrti: *Sudesika. Festschrift Bhikkhu Nānāvīko*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1997., priredio Siniša Đokić.

5

Edward Said, *Orijentalizam*, Konzor, Zagreb 1999., prijevod Biljana Romić.

6

Kao što je poznato, petrogradska, odnosno lenjingradska indološka škola predstavlja (pored Engleske, Francuske i Njemačke) jedan u mreži međusobno živo povezanih središta istraživanja indijske filozofske baštine u Europi na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, što je ujedno i vrhunac kolonijalne povijesti Europe. Sam Ščerbatski počeo je studij indijske filozofije u Bonnu kod Heinricha Jakobija, a njemačku buddhologiju simbolizira ime Hermann Oldenberga, koji je svoje učenike slao Ščerbatskom na specijalizaciju i terenski rad, kao što englesku buddhologiju toga doba predstavlja bračni par Rhys Davids.

(a) *Buddhistička logika*, izvorno je objavljena u Lenjingradu na engleskom jeziku,⁷ a po opsegu je, složenosti i znanstvenom značenju najmonumentalnije djelo Fjodora Ščerbatskog od svih njegovih velikih doprinosa svjetskoj filozofskoj baštini. Ona je sintetski prikaz i obrada tridesetogodišnjeg istraživačkog rada na pronalaženju, izdavanju, prevođenju i tumačenju glavnih skolastičkih djela istaknutih mislilaca ranog i kasnog buddhizma (Dignāge, Čandrakīrtija, Dharmottare i dr.) u vanindijskim središtima tibetsko-buddhističke tradicije (Sjeverni Turkestan, Mongolija), te u samoj Indiji. Ti su rezultati prethodno objavljeni 1903. i 1909. Osobita vrijednost obrade i sinteze terenskog rada o buddhističkoj logici zaključka i epistemologiji osjetilne spoznaje sastoji se u tome što je Ščerbatski – daleko od pukog historiografskog ili arheološkog interesa za filozofiju – sintetizirao rezultate svojih primarnih istraživanja s usporednim istraživanjima europske logičke i epistemološke filozofije od rane i klasične antike, helenizma, srednjovjekovne logike i novog vijeka i moderne filozofije u rasponu od Berkeleya, Humea, Lockeja, preko Kanta i Hegela, sve do novokantovaca, čiji je filozofski utjecaj tvorio dominantnu filozofsko-intelektualnu kulturu vremena u kojemu se filozofski obrazovao sam Ščerbatski. Stoga je ovo djelo doprinos filološko-znanstvenoj i filozofsko-interpretacijskoj literaturi najvišeg ranga i zahtjevnosti. Ono je, s jedne strane, obuhvatan historijski prikaz razvoja logike i epistemologije u buddhističkim školama (koncentriranog oko središnje teme kontinuiteta između osjeta i zaključka, tj. između osjetilne i logičke, neposredne i posredne spoznaje); s druge strane, ono je sintetski rad samog Ščerbatskog na prikazu koherentnog i potpunog logičkog diskursa buddhističkih mislilaca, koji se mijenjao i usavršavao kroz različite škole tokom stoljeća u dinamičkoj oporbi s konkurentskim brahmanjskim školama (mīmāṃsā i nyāyom).

U tome smislu, *Buddhistička logika* Ščerbatskog fundamentalno je i neusporedivo djelo, sam temelj svih potonjih historijskih i sistematskih interpretacija teorijsko-sistematskih učenja buddhizma i indijske filozofije uopće, te osnovica komparatističkih istraživanja u području posebnih filozofskih disciplina logike, epistemologije i filozofije jezika.⁸ U toj točki, osobito su vrijedni trud i pažnja prevoditelja da zadrži znanstveni standard prevođenja u dimenziji tehničke terminologije, koja će omogućiti lakše svladavanje apstraktne logičke i epistemološke građe. Tome osobito pridonosi pregled značenja i definicija glavnih logičkih pojmova u indeksu – u kojima se međusobno povezuju i posreduju buddhistička i zapadna logička tradicija, tako da djelo postaje pristupačno i manje stručnoj obrazovanoj publici. Za domaću znanstvenu produkciju, djelo je utoliko još značajnije što preko buddhološke literature donekle nadoknađuje ozbiljan kronični nedostatak prijevoda sličnih historijskih i interpretacijskih radova o klasičnoj vedāntskoj (tzv. »ortodokсноj«) tradiciji.⁹

(b) Druga knjiga Fjodora Ščerbatskog kod nakladnika Demetra pod dvostrukim naslovom *Središnja koncepcija buddhizma i značenje riječi »dharma«/Buddhističko učenje o duši* sadrži dva omanja, ali ne zato i manje fundamentalna istraživačka rada. Naprotiv, prvi dio knjige – studija »Središnja koncepcija buddhizma i značenje riječi 'dharma'« iz 1923. – predstavlja, zbog središnjeg pojmovno-povijesnog i sistematskog značenja termina koji obrađuje, jedno od najtemeljnijih referentnih djela u filozofskoj indologiji uopće, te je jedno od rijetkih znanstvenih djela iz područja filoloških i humanističkih znanosti za koje u stručnoj javnosti postoji jednodušno uvjerenje o njegovu epohalnom i revolucionarnom značenju. Od nastanka ovoga

djela Fjodora Ščerbatskog, izvorno zamišljenog kao opširniji studijski članak za znanstveni časopis britanskog Royal Asiatic Society – ali je zbog svoje opsežnosti i, još više, zbog svoga fundamentalnog znanstvenog značenja objavljeno kao posebna studija – buddhologija je kao posebno područje filozofske indologije konačno mogla »progledati«: postigla je sredstvo i orijentaciju za ustanovljenje genuinih buddhističkih ontoloških i epistemoloških učenja i za njihovu hermeneutičku stabilizaciju, neovisno o brahmanskim filozofskim sistemima.

Ključni moment obrata što ga je unio Ščerbatski ovim svojim djelom jest otkriće, razrada i određenje specifično buddhističkog značenja termina »dharma«, osobito značajnog za tzv. hīnayānski buddhizam, koji u indijskoj religijskoj i filozofskoj tradiciji ima dugu pred- i ne-buddhističku konceptualnu povijest, a zbog koje je buddhizam, osobito rani, često svoden samo na religijsko ili etičko učenje koje predstavlja reakciju i otklon od brahmanizma i njegove ortodoksije. Iako preuzet iz te ranije, obuhvatnije i u glavnim momentima suprotne tradicije, u kojoj izraz dharma znači *zakon*, *poredak* i *dužnost* – utemeljen na jedinstvenom ustrojstvu vječnih i nepropadljivih sila kozmosa – kod buddhista je termin »dharma« (odnosno pâlijski »dhamma«) postao središnjim ontološkim i epistemološkim pojmom, koji u novoj upotrebi zadržava istu funkciju i vrijednost općeg pojma, ali konceptualno posve odudara od tradicije.

Pored staroga značenja i sanskrtskog oblika u jednini (*dharma*), termin sada na pâliju – književnom jeziku kanona starog buddhizma – više nije univerzalno ime za jedinstven ontološki i etički poredak, utemeljen na najvišoj *transcendentnoj* i *supstancijalnoj* stvarnosti, nego označuje nov revolucionarni Buddhin nauk o nepostojanju transcendentne punine bitka, o neznanju kao ishodištu svijeta i kao uzroku patnje, te o načinima prevladavanja patnje. K tome, u gramatičkom obliku množine (sk. *dharmâḥ*, pâli: *dhammâ*), termin postaje središnjom kategorijom nove, negativne ontologije, time što označuje mnoštvo krajnjih stvarnosti koje se samo uvjetno smiju shvaćati i prevoditi u zapadno-filozofski termin »element«; naime, *dhamme* ne označavaju posljednje, neuništive i nedjeljive stvarnosti supstancijalne naravi – kako je to poznato u atomizmu *vaiśeṣike*, jednog od šest indijskih skolastičkih sistema, ili također u zapadnoj tradiciji od Demokrita do modernih vremena – *dhamme* imenuju krajnje ali *virtualne*, elementarne ali *nesupstancijalne* nego »energetske« instance stvarnosti od kojih se tek gradi pojavna složena stvarnost; *dhamme* jesu »elementarne« veličine ali, s izuzetkom jedne, one su pratvorbe ili »složevine« (samkhâta) koje su i same

7

Buddhist Logic (I–II), Bibliotheca buddhica, Leningrad 1930–1932.

8

Za noviji prikaz povijesti buddhističke filozofije, specijalno njegove indijske verzije, upućujem na Paul Williams (i Antony Tribe), *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London/New York 2000., te – u kontekstu logičko-povijesnih i sistematskih djela Ščerbatskog – na noviji prilog istraživanjima iz buddhističke filozofije jezika: Tom J. F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Wisdom Publications, Boston 1999.

9

Na tom području, zainteresiranom čitatelju kod nas stoji na raspolaganju dvotomna povijest indijske filozofije Sarvepallija Radhakrishnana (usp. Sarvepali Radhakrishnan, *Indijska filozofija*, I–II, Nolit, Beograd 1964., s uvodnom studijom Čedomila Veljačića.) Od novijih radova posvećenih tematici racionalnosti kao eksplicitnoj tematici, te kao svojstvu indijske filozofije u rasponu od racionalnosti metadiskursa filozofije, preko racionalnih temelja metafizike, do perspektivističke epistemologije: usp. Jonardon Ganeri, *Philosophy in Classical India. The Proper Work of Reason*, Routledge, London/New York 2001.

privremene i koje upravo kao takve igraju ulogu formanta i kod konačnih stvarnih pojedinačnih predmeta i njihovih relacija s drugim predmetima – pa otud i formanta same spoznaje kao jedne od relacija. Epistemološki gledano, *dhamme* ne pripadaju ni subjektu niti objektu, naprotiv, one su te koje tvore i subjekt i objekt kao i sâm njihov odnos. Subjekt i objekt su, sa svoje strane, prolazni entiteti zato što su *dhamme* prolazne i kao ontološki temelji subjekta-objekta i kao njihovi transcendentalni uvjeti i kao njihovi spoznajni učinci. To isto važi i za etičku stvarnost. Djela i njihovi učinci (*karma* i *karmaphala*) dharmičke su tvorbe; u tome je obavezujuća i neizbježna snaga dharmi za pojedinačno biće kome pripadaju, ali ujedno s time one nose narav raspadljivosti, poništivosti, mogućnost oslobođenja. Ako želimo zaokružiti »paradoks«, moramo reći: *dhamme* su nužnost, ali ne i sudbina.

U drugom dijelu ovoga sveska, priređivač donosi još jedan rad F. Ščerbatkog, pod naslovom »Učenje o duši kod buddhista« iz 1920. godine, usko povezan s prvonavedenim radom, ali je po tipu različit. Riječ je izvorno o prijevodu i komentaru završnog poglavlja klasičnog djela rane buddhističke skolastike, Vasubandhuove *Abhidharmakośa* (5. st. n.e.), u kojemu se obrazlaže jedna od temeljnih buddhističkih doktrina, pobijanje postojanja duše kao zasebnog i trajnog entiteta. Zajedno s dodatkom u prvom dijelu ovog sveska o značenju pojma *dharma*, koji također sadrži reprezentativne dijelove iz Vasubandhuova prikaza glavnih buddhističkih teorijskih učenja, ovaj drugi dio sveska predstavlja najpotpuniji hrestomatijski prilog prijevodnoj buddhološkoj literaturi s engleskog na hrvatski.

Riječ je, dakle, o središnjem buddhističkom učenju pod nazivom *anattā* kojim se vedāntski *ātman* – termin koji se u hrvatskom prevodi izrazima »sopstvo« ili »sebstvo«, a u novije vrijeme i riječju »jastvo«, što je posve pogrešno iz jezičnih i sadržajnih razloga¹⁰ – pokazuje zapravo kao samo jedna složena, tj. privremena i prolazna *dharma*; buddhistička teorija osobnosti (*pudgala-vāda*), oduzima svaku metafizičku trajnu osnovu teoriji osobnog identiteta. Identitet je privremen, kao i cijelo trajanje osobe, a privremen je također i unutar trajanja osobe; osoba se mijenja jer je sazdana od *dharma*. Mogućnost mijenjanja pretpostavka je glavne etičke koncepcije – tj. mogućnosti oslobođenja osobe od svih uvjeta egzistencije.

(c) Treća knjiga Fjodora Ščerbatkog, *Koncepcija buddhističke nirvāne*, objavljena najprije na engleskom 1927., možda je i najpoznatija – barem u širim stručnim krugovima – i najpopularnija, ali nipošto manje zahtjevna od prethodnih. Riječ je o relativno malenoj, ali pregnantnoj studiji u kojoj Ščerbatki pokazuje unutarbuddhističke razlike (između mahāyānske i hīnayānske tradicije) u shvaćanju toga najspektakularnijeg pojma, ne samo buddhizma nego svjetske filozofije uopće. Osim same studije Ščerbatkog od 20-ak kratkih poglavlja, veći dio knjige zauzima prateća građa, izvorni tekst i prijevod I. i XXV. poglavlja iz Nāgardunine *Madhyamakāśāstre* (tzv. »Rasprava o relativnosti«), te iz Čandrakīrtijeva komentara ove rasprave. Premda su ovi primjerci izvorne sanskrske literature već djelomice prisutni u ranijim hrestomatijama, u ovom djelu oni tvore posebno upečatljivu cjelinu.¹¹

Osim što studija Ščerbatkog daje problemski pregled pojma *nirvāne* unutar buddhizma, te u usporedbi s drugim indijskim duhovnim kulturama i misanim sustavima (yoga, brahmanizam, nyāya-vaiśeṣika) – a ispituje, u kratkom poglavlju i europske paralele u logičkim i intuicionističkim koncepcijama (tako kod Kuzanskog, Spinoze, Hegela, Bradleya, Bergsona) – vidljiva

je posvemašnja hladnoća i interpretativna neutralnost Ščerbatskog u odnosu na rezultat te povijesti u kojoj je mahâyânsko shvaćanje nirvâne pobijedilo i potisnulo hînayânsko.¹² Preko Nâgârdune i njegova komentatora Ćandrakîrtiya – mahâyânsko shvaćanje, koje se temelji na koncepciji jedinstva i cjelotnosti svijeta, postaje izrazito monističko i brahmanizirano, tako da pluralistički ontološki model hînayânskih škola, ideja prolaznosti svih tvorbi i etika utrnuća, napuštanja i izbavljenja, dobiva posve drugi smisao i temelj.

Ščerbatski ostavlja, naime, otvorenim pitanje ispravnosti takvoga zaokreta unutar buddhizma kroz mahâyânsko shvaćanje nirvâne, koja se tumači kao »blaženstvo« po uzoru na vedântu, u značenju neizrecivog stanja svijesti. Umjesto vrijednosne ili egzistencijalne odluke između izvornih i sinkretičkih koncepcija, Ščerbatski postupa kao radikalni historičar ideja, što se najbolje vidi iz finala njegova zaključka:

»Znatna usavršenost do koje se vinula filozofija, u jednakoj mjeri zahvaljujući i idealističkim i relativističkim buddhističkim školama, nije mogla ne utjecati na sve filozofske sustave u Indiji, pa u narednom razdoblju svjedočimo preinakama stare vedânte, koja usvaja i potom preinačuje nove argumente koji zapravo izvorno predstavljaju metode obrađene u buddhističkim školama vidñânavâde i sûnyavâde.«¹³

I za skromnog poznavaoaca povijesti indijske filozofije i tradicije uopće, prepoznatljivo je da ova formulacija iznova izražava onu najpoznatiju značajku indijske tradicije – težnju k inkluzivnosti, uključenju i subordinaciji svega što iskače iz sistema cjeline, ili je podriva. Na sistematskom misanom planu ta je inkluzivnost zatvaranje u cjelinu, pretvaranje različitog u isto, a na empirijskom povijesnom planu, poravnavanje svih novotarija. U našem slučaju, ta se značajka očituje u tumačenju »nirvâne« kao blaženstva (»ânanda«). Za ilustraciju toga efekta, dovoljno je navesti sljedeći isječak iz Nâgârdunina traktata i Ćandrakîrtijeva komentara, koji dobro izražava teškoće u vezi s razumijevanjem nauka o dharmama i o nirvâni.¹⁴

10

Ovdje je dovoljno samo upozoriti na striktno razlikovanje između *aham-âtman*, »ja« i »sebe«, tj. između empirijske i nadempirijske (čiste) »osobe«, koje od najranijih upanišada predstavlja konstantnu figuru indijskog filozofskog mišljenja, premda je njezin teorijski status (ontološki, epistemološki, etički) varirao u različitim tradicijama i školama, sve do negacije. To se razlikovanje subjekta na *ja-se-be* u zapadnoj filozofskoj tradiciji pojavljivalo uvijek iznova, ali se u svojoj pojmovno-tehničkoj strogosti oblikovalo zapravo tek s Kantovim razlikovanjem empirijskog, čistog empirijskog i transcendentalnog subjekta.

11

U prvom dijelu knjige, priređivač hrvatskog izdanja preuzima i opširnu studiju Jaideve Singha, priređivača drugog, revidiranog i proširenog anglo-indijskog izdanja ovog djela Ščerbatskog. Također, Demetrino izdanje daje na kraju reprint sanskrtskog teksta toga poglavlja *Madhyamakâśâstre* i komentara, ali, nažalost, samo na devanâgarskom pismu, bez latinske transliteracije. Premda bi transliteracija zahtijevala velik dodatni trud, ovo je rješenje danas značajan hendikep i za školovane indologe, i zato se – slično kao i citiranje grč-

kih filozofskih termina na alfabetskom pismu – sve više napušta u izdavačkoj praksi.

12

Premda i buddhist Ćedomil Veljačić postupa slično – kao uostalom svaki savjesni historičar ideja – na ovaj moment kod Ščerbatskog važno je upozoriti zato što on, za razliku od nekih drugih historičara indijske filozofije – bilo ortodoksne bilo heterodoksne ili »negatorske« – ne koristi kategorije poput »autentično«, kao što to čini sam Veljačić, ili »dekadencija« i »kvarenje« izvornih učenja, što je karakteristično, primjerice, za Hermanna Oldenberga. Usp. Hermann Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin 1881.), 7. popravljeno i prošireno izd., Cotta, Berlin – Stuttgart 1920. (12. izd. reprint, priredio Helmuth von Glasenapp s opširnim pogovorom; hrvatski prijevod u pripremi, Demetra, Zagreb 2006.).

13

Usp. F. Ščerbatski, *Koncepcija buddhističke nirvâne*, str. 171.

14

Za sljedeći citat i izvođenja, usp. isto, str. 322–323.

»Blaženstvo se sastoji od obustave svakog mišljenja,
u poništenju/utišanosti svakog mnoštva.
Buddha nikada i nigdje nije propovijedao
nikakvu (zasebnu) stvarnost.«

Ovo mjesto iz Nâgârđune (kârika XXIV), Ćandrakîrti komentira sljedećim riječima:

»Kako bi nas se [gore upućena] pokuda uopće mogla ticati! Naše je gledište da nirvâna predstavlja utihnulost, to jest neprimjenjivost svih mogućih različitih imena, i ne-postojanje pojedinačnih predmeta. Upravo se ta utihnulost, ukoliko je ona prirodna utihnulost svijeta, naziva blaženstvom. Utihnulost mnoštva također je blaženstvo zbog obustave govora ili zbog obustave mišljenja. Ona je utihnulost zato jer time što zaustavlja sve zagađujuće djelatnike, svako rođenje biva zaustavljeno. Ona je blaženstvo i zato što iskorjenjujući sve zagađujuće sile, svi instinkti (i oblici) mišljenja bivaju iskorijenjeni bez ostatka. Ona je blaženstvo i zato jer je zamišljanjem svih predmeta znanja zamrlo i samo znanje.«

Ne ulazeći u šire i utemeljeno obrazlaganje na ovome mjestu, valja istaknuti da je ovdje vidljivo riječ o eksploataciji homonimije u terminu *dharmā*.¹⁵ Naime, tvrdi se da Buddha nikada nigdje nikome nije naučavao postojanje zasebnih stvarnosti, tj. nikakvu dharmu o *dharmama* (*dharmānudharma*). Nauk i njegov predmet, tj. krajnje stvarnosti, obuhvaćeni su u buddhističkoj literaturi jednim terminom, u jednini i množini (*dharmāḥ*, *dharmāḥ*), što sa svoje strane upućuje na neraskidivu, ali uvijek iznova zanemarivanu vezu – i to ne samo u slučaju buddhizma! – između diskursa i predmeta. Bit ovoga isječka sastoji se, dakle, u opovrgavanju shvaćanja nirvâne, karakterističnog za hînayânske škole, osobito najstarije ili theravâdine, prema kojemu je nirvâna jedna pored 99 dharmi ili krajnjih stvarnosti, a od tih 99 drugih dharmi razlikuje se po tome što sâma tvori jednu klasu – ona je jedna, jedinstvena i nesložena – dok druge tvore drugu klasu mnoštvenih i složenih.

Suprotno tome, Ćandrakîrti upozorava da sam koncept utihnulosti svijesti – dakle stvarnost koju imenujemo riječju »nirvâna« – ne podrazumijeva samo neprimjenljivost bilo kakvog imena (ne-imenljivost) nego i ne-postojanje stvari. To je posve radikalna konzekvencija koju Ćandrakîrti izvodi iz Nâgârđunine dijalektike relativnosti, odnosno relativnosti samog relativizma. Stoga Ćandrakîrtijevu konzekvenciju možemo formulirati paradoksom nirvâne: »nirvâna« je ne-ime ne-stvari. No, da li je zbog toga »puko ime« bez ikakve stvarnosti?

III. Kontroverza

Riječ je o teoremu na rubu, ako ne već i preko ruba diskurzivne autodestruktivnosti, te zato nije čudnovato što se on odmah spašava egzistencijalističkim objašnjenjem, usporedbama. No, na ovome mjestu već vidimo dovoljno: teškoća s nirvânom leži u tome što je stvarnost na koju se odnosi riječ ne-postojeća, ali je shvatljiva i imenljiva. To je bitna razlika prema svakoj filozofiji apsoluta, napose u brahmanizmu – apsolut je nešto po pretpostavci postojeće, ali neimenljivo, neiskazivo, nepredikabilno, zato što je najviša stvarnost izvan svih partikularnih relacija. Za apsolut jezik ima samo usporedbe. Zato, tradicionalno, i za diskurs o nirvâni ostaju samo poredbe, figure. Tako i Ćandrakîrti objašnjava:

»Kad su božanske Buddhē ušle u blaženu nirvânu, u kojoj je svako mnoštvo nestalo, bili su poput kraljevskih labudova koji [...] lebde uz vjetar kojeg stvaraju njihova dva krila, vjetar nakupljenih vrlina i vjetar nakupljene mudrosti, ili lebde vjetrom prostora, onoga prostora koji

je Praznina. Onda, po tom uznesenju, pošto su svi predmeti postali nerazlučivi, Buddhje nisu propovijedale ni o zagađujućim elementima života, ni o pročišćujućim elementima, ni o božanskim svjetovima, ni o svijetu ljudi, ni bogovima ni ljudima. To treba znati.«

Time je najavljena sljedeća odlučujuća stavka:

»Noć kada je trebao prijeći u konačnu nirvânu, tom prigodom Buddha nije izgovorio ni jedan jedini slog, nije govorio, ne govori, niti će govoriti [...]«

Što tu zapravo treba znati, kako nalaže Ćandrakīrti? Nirvâna ne predstavlja nikakav poseban problem ukoliko se shvaća kao modus bitka svijesti što ga nikakav diskurs – ni verbalni niti mentalni – ne može dokučiti, nego sugerirati sustavom negativnih iskaza i usporedbi. To je posve uvriježena konfiguracija mišljenja apsoluta, od čije banalnosti živi ogromna količina pseudo-metafizičke i mistične tradicije i na Istoku i na Zapadu. Suprotno tome, nirvâna predstavlja relevantan i ne-banalan motiv filozofije, utoliko i samo utoliko što se mora misliti iznutra, ali ne kao pojedinačno mentalno iskustvo, nego doslovno kao utihnulost diskursa, i otuda upravo kao diskurzivni problem ili problem učenja o učenju (*dharmânudharma*).

Pogledamo li uvriježenu retoriku tekstova i izravnih svjedočanstava, *nirvâna* je nesaopćiva kao smrt, ali nije prisposobiva smrti, jer je smrt samo drugi pol života u vječnom kruženju stvarnog. Nadalje, kad *nirvâna* koincidira s osobnom smrću, tada je *parinirvâna*, tj. krajnja, višnja ili nad-nirvâna, tj. nestanak i posljednje dharme koja još nosi trag osobnosti empirijske individue. Utoliko, *nirvâna* kao dharmičko stanje koje se ne-podudara sa smrću, kao razlika od smrti, jest doduše prisposobiva nekom obliku »višeg života« koji unutar kruga života-i-smrti obično nazivamo blaženstvom, a takvu osobu božanskom (*bhâgavant*), ali i to je pogrešno jer, opet: svaki je život samo drugi pol smrti i s njome tvori kružeće jedinstvo *saṃsâre*, vječnog toka rađanja-umiranja-preporođanja. Ukoliko je shvaćena kao blaženstvo, samonadmašivanje individualne svijesti, nirvâna je samo *krajnji* moment *tôka*, ali još uvijek moment *tôka*. Kao odmak od pojedinačne smrti ili života, nirvâna zadobiva smisao tek kao drugi pol nasuprot jedinstva života-i-smrti, to jest, i sama je još uvijek moment unutar polja razlučivosti, unutar *saṃsâre* koja ne obuhvaća samo fizički svijet bića nego i virtualnih entiteta, uključujući i svijet diskursâ – upravo svijet »dharme« kao učenja. I negativno ime jest ime, pozitivan akt postavljanja, sazdan od prolazne s-tvarnosti dharme. Kao i svako ime-oblik, i nirvâna je stvarnost riječi, sazdana od sile imenovanja, od tvari imena i virtualnosti značenja. Ona je, dakle, još više nego što sadrži hīnayânska koncepcija nirvâne kao nesložene dharme; *nirvâna je ime*, te je kao takva složena od jedne nesložene i više složenih dharmi. Time diskurs o nirvâni, sa statusom svetog starodrevnog nauka (theravâda), uništava ono o čemu govori. Otud, nikakva takva nirvâna uopće ne postoji.¹⁶

15

Usp. također komentar Šcerbatskog na str. 322, napomena 2: »*Dharma* se ovdje upotrebljava u oba značenja; učenje o *dharmama* [...] Budući da je hīnayâna pluralistička, tj. da obuhvaća učenje o elementima, *dharma* o *dharmama*, *dharmânudharma*, oba su značenja tako usko isprepletana da će se u mnogim kontekstima primijeniti oba.«

16

Usp. *Maddhyamakaśāstra*, *Nirvânaparīkṣa*, str. 41: »*tasmān nirvâṇam api nāstīti siddham*« (str. 379). – Vrijedi primijetiti još nešto. Govor o nirvâni poprima, uostalom, karakteristike paradoksa lažljivca: vidimo da je nirvâna jedina dharmička klasa koja sadrži samu sebe, ali da bi to mogla, one ne može ostati ista, tj. ne može sadržavati samu sebe, jer se ne može izraziti. Ona nužno sadrži druge dharme, postaje ime, govor, kretnja, nemir, različitost itd., i zato nije nirvâna.

Upravo to je ono što na starom učenju hînayâne pobijaju novi mahâyânski dijalektičari. Nirvâna, kao radikalna suprotnost svake uvjetovane egzistencije, ne dopušta nikakvu pomisao o razlučivosti ili relativnosti, te je zato, kako emfatično potcrtava Nâgârđuna, sam Buddha »nikada nikome i nigdje nije propovijedao«. ¹⁷ Ali njezino sjenovito prisustvo na diskursu uznemirava mahâyâniste jednako kao što su je hînayânisti htjeli diskurzivno integrirati: njihova doktrinarna rješenja dijametralno su suprotna, ali komplementarna, jer su pokušaji diskurzivne nadoknade Buddhine rječite šutnje o nirvâni. Za prve, ona je očigledno vrhovni sadržaj Buddhina učenja, pa joj stoga pripada sistematsko mjesto u buddhističkom diskursu (*bauddha-vâda*). Za druge, ona je izvan diskursa, nikad, nigdje i nikome naučavana; ona je »stanjanje svih pojedinačnih znakova, utihnuće svake kretnje i nemira«. ¹⁸ To, kao što smo vidjeli, znači upravo potpunu suspenziju ili utihnuće govora (str. 323). Štoviše, kaže se da je Blaženi još rekao, pozivajući se na samog Gospodara svijeta, sljedeće: »Ova nirvâna nije stvarna nirvâna«. ¹⁹

Karakteristično je da Ćandrakîrti postupa slično hînayânistima: kao što veli da oni temelje svoje vjerovanje o postojanju neke vrste nirvâne »zato jer postoji govor o elementima egzistencije«, tako i on gradi svoj argument o nepostojanju bilo koje vrste nirvâne na govoru o elementima egzistencije. ²⁰ I ovdje je, naime, paralela s vedantskim teoremom manifestna, ali prividna: najviša stvarnost (koja je pluralna: *dharmâḥ*) nije neizreciva, zato što je ono jedno najviše (biće) impredikabilno kao u vedanti (*anirvâcanîyam*), već zato što su same dharme »a-vâcâḥ«, tj. bez-rječne, ne-jezične; njihova stvarnost nije koekstenzivna s jezikom, jer i jezik može biti samo jedna dharma, za razliku od vedânte gdje je ono najviše-jedno koekstenzivno s *vâc* (riječ), i zato je ne samo izvor govora nego vedantski govor dopire do samog izvora kao i najviše znanje (*vidyâ*). U buddhizmu – kako hînayânskom tako i mahâyânskom – između sfere govora i »najviše stvarnosti« zjapi neznanje (*avidyâ*), prva karika u lancu uzrokovanja (*patîcâsamuppada-vâda*). Tako i Ćandrakîrti kaže:

»Mi odgovaramo: Ćovječanstvo je uronjeno u drijemež neznanja. Ono kao da spava u bogatstvu djelatne uobrazilje.« (Str. 324.)

To se ne odnosi samo na prosječnu ljudsku svijest nego i na napredne i kvalificirane pojedince koji, bilo kao pustinjaci bilo u školama (kao »samoljubivi arijevc«), misle da će »osvojiti nirvânu kao što se ulje tiješti iz sjemena ili maslac iz mlijeka« (str. 325). Bez obzira na sličnost ovih formulacija i slika s vedântskom kritikom prosječne svijesti i lažne svijesti drugih »stručnjaka«, latentna razlika između buddhističke i vedântske koncepcije »neizrecivosti krajnje stvarnosti« eklatantna je: ona je mjesto praznine utoliko što je stvar-bez-jezika. To znači da *śûnya* kao karakter stvarnosti nirvâne daje potonjem terminu poseban teorijski smisao: nirvâna je ime za nemogućnost meta-jezika.

Pobijanje smislenosti bilo kakvog učenja o nirvâni kroz osporavanje svake diskurzivne kvalifikacije i kroz odricanje svakog nauka o nirvâni samome Buddhi – što sve Ščerbatski naziva »čistim mahâyânskim učenjem« (str. 324, nap. 4) – vraća kotač diskursa (mišljenja i iskazivanja) na vedântsko učenje o »blaženstvu« kao stanju svijesti ili modusu egzistencije subjekta bez bilo kakvog razludžbenog znanja, ali u punini nadrelacijskog i samo zato neiskazivog znanja.

No, takvu ideju o zbližavanju buddhističke filozofije u njezinim izdancima zrele mahâyâne do poistovjećenja s vedântskom tradicijom – o kojoj govori Ščerbatski u (prethodno citiranom) zaključku svoje studije – treba uzeti

s nešto rezerve, ali ne zato što bi je trebalo dovesti posve u pitanje nego zato da bi se bolje razumjela. Da bismo međusobno prisposobili buddhistički filozofem nirvāne/utihnuća i vedāntskog koncepta blaženstva (*ānandam*), nužno je proći kroz konfiguracije diskursa o filozofiji kao potpunom zadovoljenju želje, s jedne strane, i buddhistički govor o sasijecanju svake želje u korijenu, s druge.²¹

IV. Logika negacije: Želja i utrnuće

Pri bližem čitanju, komparacija »erotičkog« momenta u grčkom filozofskom razumijevanju (bliskog vedāntskoj figuri *kāme*) i momenta »želje« u *deziderativnom* obliku sanskrtskog glagola znanja (*ḍi-ḍhā-sā*, gr. *γῆννόςκω*), pokazuje se, po mome uvjerenju, nedostatnom za razumijevanje i grčke i indijske koncepcije filozofije, od kojih nijedna nije jedinstvena; dapače, ona se čini i kontraproektivnom za složeniju eksplikaciju pretpostavki i posljedica djelovanje »erotskog« momenta u logistici i ekonomici filozofskog modusa mišljenja. Kroz figuru *ḍiḍhāse* Veljačić – u kontekstu potrage za arhetipovima – shvaća i indijski filozofski *eros* (*kāma*) naivno platonistički, kao sublimaciju, premda je sam Platon tu sublimaciju *erosa* prikazao manje filozofski naivno nego što se obično uzima na temelju govora Diotime u *Gozbi*. Da bi se vidjelo da filozofija nije (samo) sublimacija *erotskog* nego (i) ekonomika seksualnosti, treba analizirati diskurs drugih dijelova dijaloga *Gozba* kao i, napose, dijaloga *Teetet*, u kojemu se Sokrat naziva »ljubavnikom logosa« i »tehničarem porađanja« muških duša. U još izravnijem obliku, taj karakter filozofije kao upravljanja seksualnošću – u Foucaultovu smislu *scientiae sexualis* naspram *ars eroticae* – izlazi na vidjelo u indijskoj tradiciji, i to svom silinom upravo u upanišadama.²²

17

Usp. *Maddhyamakaśāstra*, *Nirvāṇaparīkṣā*, str. 40 (str. 378): »Na kvaćit kasyačit kaścīt dharmo Buddhena deśitaḥ« (24), i drugdje u komentaru *Candrakīrtija*.

18

Str. 325. Usp. *Maddhyamakaśāstra*, *Nirvāṇaparīkṣā*, str. 42: »sarvanimitānam-uparitaḥ sarveṇḍita-samiḍitānām« (str. 379).

19

Usp. str. 325. Prevoditelj prevodi engleski prijevod tako da se gubi informativnost višeznačnosti termina. Sanskrtska formulacija glasi: »nirvāṇam hi nirvāṇam lokanāthena deśitam« – »Gospodar svijeta naučava da je [ova] nirvāṇa nenirvanična«. – Izraz »lokanātha« (»zaštitnik svijeta«) poimeničeni je pridjev i ime vrhovnog hinduističkog boga Brahme, bogova općenito i, također, ime jednog od *Buddhā*. To je relevantno zato što je na ome mjestu vidljiv tipični slučaj konstrukcije tradicije, što upečatljivo prikazuju i inače uobičajene pasivne gramatičke konstrukcije. Grub prijevod glasi: »Rečeno je od Blaženoga, tj. *Buddhe* (sk. 'uktaḥ ēa bhāgavatā') da je od (*buddhe*) *Lokanāthe* naučavano da je takva nirvāṇa ne-nirvanična.« Riječ »nirvāṇam« ne možemo prevesti imenskim izrazom »ne-nirvāṇa« već pridjevskim »ne-nirvaničan«, jer je očigledno riječ o složenici *bahuvrīhi*, tj. *a-nirvāṇa* je pridjev postao od čestice za ne-

gaciju i imenice (*a+nirvāṇa*), pa je stoga promjena osnove nevidljiva, ali nužna.

20

»Doista: neizgovorivi su i neizrecivi svi elementi, odnosni su, utihnuli, čisti. Oni su istinske *Budde* i *bodhisattva*, koji ih motre u njihovu čistom stanju« (str. 324). Sanskrtski tekst glasi: »avāca 'nakṣarāḥ sarvaśūnyāḥ śāntādi nirmalāḥ/ ya evam dānati dharmān kumāro buddha sočyate« (str. 378).

21

Za tradicionalno komparatističko čitanje pojma filozofije kao »želje za znanjem«, na Zapadu i u Indiji, koje teži poistovjećenju dvaju motiva, usp. rad *Čedomila Veljačića* (= *Bhikkhu Nānājīvako*), »*Philo-sophia: The Greek Eros of Knowledge and Jijñāsā: The Yearning for Wisdom*«, u: R. Iveković – J. Poulain (ur.), *Europe – Inde – Postmodernité*, str. 61–79.

22

Za tu, u tradicionalnom akademskom bavljenju filozofijom, malo problematiziranu tematiku upućujem ovdje na svoj rad *Karmayoga. Studija o genezi ideje »praktičkog« u ranoj indijskoj filozofiji*, Veselin Masleša, Sarajevo 1988. (osob. pogl. III. 2–3: »Filozofija i demonizam«, te »Sadvāda i dehātmaḍvāda«, str. 103–131).

Kruženje dijalektičkog diskursa oko prazne točke »blaženstva« bitno je drukčiji od puta kroz apstraktivnu negaciju od svijeta pojedinačnosti u samu supstanciju blaženstva u vedânti, i upravo je to ono što priječi da govorimo o potpunoj asimilaciji buddhističkih i vedântskih filozofskih strujanja bez unutrašnje razlike.

Teza Ščerbatskog temelji se najprije i u dovoljnoj mjeri na tome što je zalog i osnova toga skretanja i približavanja mahâyânskog buddhizma na glavnu brahmansku intelektualnu maticu postala konceptualizacija pojma »praznine« (*śūnya*, *śūnyatā*) u smislu lišenosti-vlastitog-bivstva (*svabhāva-śūnyatā*), tj. ovisnosti svakog bivstvjućeg kao dijela cjeline o nečem drugome u toj cjelini, a ne o »sebi«. Ta »relativnost« – koja deprivira dijelove cjeline od samostalnosti – privilegira cjelinu kao puninu bićevnosti i samostalnosti, te je upravo u tome dijelektička teorija »praznine«, Nâgârđunin *śūnyavâda*, u manjoj mjeri kvazi-vedântski filozofski diskurs apsolutne jednote nego, modernistički rečeno, neo-strukturalistički, metodološki diskurs koherencije.²³

Mudračko obećanje ili življenje blaženstva u vedânti se pokazuje samo kao produženje logike želje i održanja poretka otuđenja. Blaženstvo je najviša, najsublimnija točka samsāre, jer sjedinjuje pojedinačno biće s izvorom svega bivstva. Ta točka poistovjećenja između osobe i najvišeg bića – koja daje efekt samoidentiteta u âtmanu i postignuće vlastite biti (*svabhāva*) – točka je povratka u samsāru. Vedântska vlastita bit (*svabhāva*) nije ništa drugo do mjesto zaokreta u ponovno bivanje (*punarbhāva*). Tako treba znati, *iti vidhēyam*, da bi logika apstraktivnog i selektivnog negiranja empirijskog svijeta svega prolaznog i propadljivog, na ono jedno bitno koje je najviše, puno, vječno, znatljivo i poželjno – to je logika koja karakterizira ranu vedântu i njezin daljnji put – postala prevratničkom etičkom praksom, što ju poznamo kao djelovanje historijskog Buddhē.

U vedânti je to stanje apsolutnog identiteta dvaju prethodno distinktnih relata – subjekta-objekta, spoznavajućeg-spoznatog – to je identitet kao »kṛtātman«: dovršena poistovjećenost prethodno nesavršenog prirodnog bića na stupnju očišćenja i usavršenja s onim najvišim, ili samim principom stvarnosti. Ta punina istovjetnosti ili istovjetnost u punini onog najvišeg, ma kako ono bilo sadržajno određeno, modus je oslobođenja pojedinačne svijesti od svih uvjetovanih i uvjetujućih oblika egzistencije.

To je ona praksa u kojoj konačna empirijska osoba (Gotama Siddhartha, plemić iz roda Śākya), postigavši stanje utihnuća usred buke svijeta, nema uporište u krajnjoj supstanci blaženstva ili identiteta osobe s najvišim bićem u »sopstvu«. Identitet ni-je ni-šta, ponajmanje je identitet neka nova, nulta relacija dvaju prethodno razlučenih i poistovjećenih relata (ja i Ono), niti je pak esencijalna jednota nekog transcendentnog punog bivstva. Identitet, naime, nije ništa osim u sustavu relacija ne-identiteta, odnosno identitet je kontrapunkt u cjelini neidentiteta. Stoga je utihnuće ime za točku bijega diskursa iz koje se tek rađa diskurs bijega, ili sâmo načelo diskurzivnosti mišljenja. Nirvâna govori samo kroz ono što nije, odnosno što je ne-nirvâna (»anirvânam hi nirvânam«). Nirvâna je nedokučivo mjesto govora u samom govoru.

To je smisao iskaza da Buddha nigdje nikada nikome nije naučavao dharmu nirvâne – tj. i nauk i sastav i stvar nirvâne – premda je nirvâna težište njegove dharme: bježeća točka samoprimjene njegova nauka. U mahâyânskoj tradiciji, ona je poznata kao Nâgârđunin teorem »relativnosti relativnosti«; u starijoj, hînayânskoj tradiciji ona je prefigurirana naporom da se kroz po-

livalenciju pojma dharme diskurzivno, dakle u samom diskursu, prisposdobi neprispodobivo izvoriste samog diskursa – praznina-tišina kao transcendentni uvjet njegova pojavljivanja. Dharma nirvâne učenje je o ispravnom putu (*dhamma-pada*) svih bića do nepostojećeg cilja (*śūnyatâ*), koji predodređuje ispravnost sretnog življenja kroz ispravan govor, djelovanje i mišljenje u smjeru njegova konačnog ukidanja.

Borislav Mikulić

Troubles with »Nirvâna«

The End of Thought and the Re-Birth of Speech

Summary

Referring to the recent Croatian translation of the four main works on the central conceptions of later Buddhism by the Russian Indologist Theodor (Fyodor) Stcherbatsky, in the first part of the paper the author comments on the relevance of these classical modern studies in Buddhology for the local cultural and academic context, where the early Buddhist philosophy was well represented through the work of Čedomil Veljačić (Bhikkhu Nānajīvako) and his students in the 70s and 80s.

The second section gives a brief overview of the main historical, logical, epistemological, and system-building topics in Stcherbatsky's writings, leading to the pluralistic theory of »dhammâ« as the mediator and the common ground of all other conceptions. Following Stcherbatsky, the author points to the multivalent sense of this central term, used mostly in the plural, which refers to the »ultimate elements« of all existing things – both material and spiritual – as well as (when the term is used in its singular form) to the »order of things« and the discourse on the order of these elementary things. The third section re-examines the discussion led in later Buddhist schools about the paradoxes and controversies issuing from such equivocality of the word »dhammâ«; the paradoxes are, on a deeper level, due to the fact that the term does not refer to a substantially conceived »ultimate reality«, consisting of atom-like »elements«, but represents a self-referring term, aiming at non-substantial, changing, temporary and »fugitive« forms of existing things, including the very teaching about these ultimate realities (sk. dharmānudharma). Based on this background, the final part of the paper (sections 3 and 4) focuses on the concept of nirvâna, itself being a (case of) dhamma.

Calling attention to the structural characteristics of the discourse on nirvâna, the author tries to present new arguments towards the view that nirvâna is not an ultimate reality outside discourse; rather, it figures as a name or a signifier which – largely depending on its very opposite term saṃsâra – primarily points to the »voidness« of the very discourse out of which, as a consequence, the discourse of the »void« (and »fugitive«) absolute emerges.

Based on this line of linguistic argumentation, the author tries to shed light on the structural similarity between the discourse on nirvâna and the well-known liar paradox, aiming at a reasonable explanation of the paradoxical sentence, assigned to Buddha, that »nirvâna is non-nirvanic« (»anirvânam hi nirvânam«). Though projected as a reality outside discourse, nirvâna turns out to be an unreachable but »real« point of discourse within discourse itself, its transcendental condition of possibility.

Key words

Buddhist philosophy, dhammâ, »ultimate reality«, paradox, nirvâna, discourse

23

Za tu perspektivu vidi kod nas radove Rade Iveković o indijskoj filozofiji pod vidom zapadnog postmodernizma: *Indija – Fragmenti osamdesetih. Filozofija i srodne discipline*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1989., osob. II. dio, »Indijska tradicija i zapadna postmoderna misao« (str. 149–214); također, »Modèles orientaux chez des philosophes contemporains en Occident«, u: R. Iveković – J. Poulain (ur.), *Europe – Inde – Postmoder-*

nité, str. 34–50. Za nastavak i razradu tog istraživanja u smjeru kritike filozofije i feminističke kulturalne epistemologije vidi, između ostalog, *Orients: Critique de la raison post-moderne*, Noël Blandin, Paris 1992., te osobito »Masculinité dans la métalangue? J.-F. Lyotard et le féminin en philosophie«, u: *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean François Lyotard et le féminin*, L'Harmattan, Paris 1997., str. 41–116.