

## Skozi vrata brez vrat – romanja z(a) Markom

### Odprti prostori praznine v budistični filozofiji

Nina Petek

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

#### Povzetek

Pričujoči prispevek je zasnovan kot dialog z drobcem večplastne filozofske poti prof. dr. Marka Uršiča, ki je v svojih neutrudnih iskanjih in približevanjih Resnici potoval tudi na Vzhod, kjer je razpiral svetove azijskih filozofskih tradicij, pri čemer se je še posebno navdihoval pri filozofiji budizma. Središčno zanimanje prispevka je univerzalen in vsezajemajoči prostor budistične filozofije, kjer domuje vse bivajoče, ki je bil v budizmu *mahāyāna* poimenovan praznina (skrt. *śūnyatā*). Iz prostora praznine, ki pa ne pomeni odsotnosti vsebine, ampak brezmejno polnost, vznikne tudi misel japonskega filozofa Kitara Nishide, ki je s konceptom *basho* (jap.) zasnoval tudi novo filozofsko metodo, ki zavrne objektivizacijo realnosti in tako premosti razlike med subjektom in objektom, posamičnim in univerzalnim. V prostorih budizma, ki nimajo ne meja, ne oblike, ne imena, se nasprotja ne sintetizirajo v en, vrhovni absolut, ampak se v brezoblični uniji ohranijo kot taka – kot oblike brez oblik, krogi brez obsega. Dialektika odprtega kroga onkraj neprodušnih kategorij in diktature diskurzivnega odpira prostore izkustvene modrosti ter ustvarja stičišča filozofskega uvida in meditacije, na katerih se porajajo tudi Markovi filozofski 'multiverzumi' ter njegova pretanjena in globoka iskanja.

**Ključne besede:** budizem, *mahāyāna*, *zen*, *śūnyatā*, *basho*

#### Through the Door of no Doors – Pilgrimages for/to Marko. Open Spaces of Emptiness in the Buddhist Philosophy – Abstract

The paper is devised as a dialogue with a fragment of Prof. Marko Uršič's multi-faceted philosophical journey which also took him to the East as he tirelessly searched for and moved closer to the Truth. There, he discovered the worlds of Asian philosophical traditions, being especially inspired by Buddhist philosophy. The paper focuses on the universal and all-encompassing space of Buddhist philosophy where all the phenomena reside, which is in *Mahāyāna* Buddhism called emptiness (Skr. *śūnyatā*). From the space of emptiness, which in fact does not mean the absence of content but limitless fullness, arises the thought of the Japanese philosopher Kitarō Nishida who, based on the concept of the *basho* (Jap.), also devised a new philosophical method that rejects the objectification of reality, thus overcoming the differences between subject and object, individual and universal. In the limitless, shapeless or nameless spaces of Buddhism, the opposites are not synthesized into a single, supreme Absolute, but are preserved as such in a formless union – as forms without forms and circles without circumference. The dialectic of

the open circle opens the spaces of experiential wisdom beyond airtight categories and beyond the dictatorship of the discursive, creating junctures of philosophical insight and meditation at which Uršič's philosophical 'multiverses' and his refined and profound search originate.

**Keywords:** Buddhism, *Mahāyāna*, Zen, *sūnyatā*, *basbo*

### **Namesto začetka. (P)o brezmejnih prostorih Markove filozofije.**

Krajine filozofije, ki jih je v slovenskem akademskem prostoru razpiral profesor Marko Uršič, so v svoji naravi brezmejne. V svoji filozofski držbi, ki presega enoznačno zamejitev na eno samo geografsko področje ali filozofsko disciplino, se je srečeval tudi z azijskimi filozofskimi tradicijami, rušil stereotipne, dogmatične predstave in gradil filozofijo mostov, prehodov, sinteze ter oživljajoči dialog med Zahodom in Vzhodom, v katerem je obema poloma dopustil, da se na stičiščih, kjer se srečujeta, hkrati tudi izrekata skozi svoje posebnosti. V najinih pogovorih mi je Marko predstavil svoje začetke srečevanja z daljnimi svetovi azijskih filozofij, ki mu jih je najprej približal Mirko Hribar, njegov »najljubši filozofski učitelj«, ki je predaval zgodovino filozofije, leta 1970 pa je »prav pri njem doživel 'inicijacijo' v ljubezen do modrosti.« Naučil ga je, »pa ne samo z besedami, prav tisto, kar je za filozofijo bistveno: spoštovati in razvijati duha«.<sup>1</sup> Hribar, na stara leta budist, je Marka med drugim skozi njune dolge pomenke na Mirkovem domu seznanjal s filozofsko mislijo budizma *theravāda*.

Drugo obdobje Markovega ukvarjanja z azijskimi filozofijami, ki se je začelo leta 1986, ko je imel 35 let, t. i. 'jugoslovansko obdobje', je bil čas, ploden za celoten jugoslovanski prostor, saj je Rada Iveković, *spiritus movens* indoloških študij v Jugoslaviji, takrat postavila trdne temelje jugoslovanske indologije, ki je v hrvaškem znanstvenem prostoru izjemno močna še danes. Z Rado je veliko sodeloval tudi Marko in v tem času napisal dva članka o indijski logiki, »Logični sklep anumana v indijskem sistemu nyaya in primerjava z grško logiko« (*Anthropos*, 1983) in »Logični zaključak anumāna u indijskom sistemu nyāya i komparacija sa grčkom logikom« (*Kulture Istoka*, 1984). Ti študiji sta bili za takratno filozofsko prizorišče izjemnega pomena, saj se je indijska filozofija v času, ko so v okviru indoloških študij ustanavljali sekcijo za logiko, v jugoslovanskem prostoru šele uveljavljala. Poleg tega pa je Markov prispevek k spoznavanju indijske logike izpodbil temelje številnim neutemeljenim dogmam in predsodkom, ki so v zahodnih intelektualnih krogih dolgo časa veljali za neizpodbitna dejstva, namreč da je indijska filozofska misel iracionalna, zaznamovana s popolno odsotnostjo logičnega mišljenja. V tem obdobju je z referatom »Sveto i vrijeme u indiskoj i zapadnoj mističkoj tradiciji«<sup>2</sup> nastopil

1 Misli v navednicah so povzete iz intervjuja Mojce Vizjak Pavšič z Markom Uršičem, objavljenega v Delu 17. 1. 2017 z naslovom *O pozabljeni generaciji filozofov. Dr. Marko Uršič o tem, zakaj je treba ponovno osvetliti življenje in delo doktorandov Franceta Vebra*.

2 Referat je leta 1986 prvič izšel v *Novi reviji*, v nekoliko dodelani različici pa v knjigi *Gnostični eseji* leta 1994.

na simpoziju Zveze filozofskih društev Jugoslavije v Zagrebu, bil je sodelavec pri revijah *Kulture Istoka* in *Filozofska istraživanja*, urednik na Mladinski knjigi, sodeloval je tudi s Cankarjevo založbo, pri čemer velja omeniti njegovo sodelovanje pri izdaji prevoda dela *Ločnice azijskih filozofij* Čedomila Veljačića (delo je izšlo v prevodu dr. Božidarja Kanteta), filozofa, indologa in prvega jugoslovanskega budističnega meniha, s katerim si je Marko tudi dopisoval. V enem od pisem Marku je Bhikkhu Nānājivako (Čedomil Veljačić) zapisal, da »filozofija nije objekt (pretežno sofistickih) raspravljanja i glasanja na kongresima i u grupama, nego tihog razmišljanja i meditacije u samoći.« (Veljačić v pismu Marku, Nuwara Eliya, 4. 4. 1986) Marko je pri svojem delu vselej negoval harmonijo med obema pristopoma, na kar je vplivala predvsem njegova naklonjenost do azijskih filozofij. In čeprav se v obdobju docenture tem tradicijam ni podrobneje posvečal več kot deset let, predvsem zavoljo ukvarjanja z drugimi raziskovalnimi področji – leta 1992 je namreč dobil delovno mesto na Filozofski fakulteti UL za predmeta *Logika* in *Filozofija narave*, pred tem je sodeloval kot asistent za logiko –, je bila, kot pravi sam, ta nikoli dokončno uresničena ljubezen do Indije in Azije stalnica na njegovi filozofski poti, ki pa se med drugim odslikava tudi v romanu – dnevniku *Romanje za Animo* (1988), v katerem roma, a se vseskozi vrača – domov (Uršič, 1988: 109).

Ob koncu prvega desetletja novega tisočletja se je začel poglobljeno ukvarjati z budizmom; v *Poligrafih* je izšel članek »Niti isti, niti drugi. Kulturna pogojenost obsmrtnih izkustev« (2010), ta čas pa je tudi začetek Markovega 'japonskega obdobja', ko je leta 2008 prvič odpotoval na Japonsko, kjer se je na Univerzi v Tokiu srečal s profesorjem Junichijem Muratom. Pritegnili so ga filozofija Kitara Nishide, njegova recepcija platonizma in elementi japonske budistične filozofije, ki so mu bili vselej blizu, a se jim nikoli ni približal na način, kot mu je to uspelo ob obisku Japonske leta 2019. Takrat je namreč romal po budističnih templjih, *zenovskih* vrtovih, kar je bila posebne vrste meditacija, namreč poskus ujeti v misel prostor, ki ga je obdajal, in uglasitev z njim. Tako Marko z mislijo poskuša zaobjeti prostor, odprt v neskončnost, in snuje svoj trenutni 'projekt Nishida' v angleščini s profesorjem Yujinom Itabashijem iz Tokia, Muratovim naslednikom. Vzporedno s tem nastaja tudi Markova knjiga v slovenščini *Presežne prisotnosti*, ki jo piše v strukturi 'dvojčka': v prvem delu se ukvarja z metafiziko svetlobe pri Plotinu, v drugem delu z meditacijo praznine, Nishido, budizmom *mahāyāna*, imaginarijem svetlobe in Indrove mreže. Slednja je spletena skrbno, a po zakonih neke druge vrste logike, ki jo je Nishida poimenoval *logicus spiritus* – logike, ki presega silogizme in vodi do resnice, ki ni propozicionalna in je ne moremo niti potrditi niti ovreči, ampak je resnica *par excellence*, do katere lahko dostopamo le z drugačno vrsto mišljenja, ki presega diskurzivno, ko umolknemo in pustimo, da se izreka sama zase. Gre za resnico, ki ni kategorične ali aksiomske narave, ampak je resnica onkraj diskurzivne neprodušnosti; razpira neskončen, vseobsegajoč in totalen prostor, ki je zibel postajanja, spremenbe, končnosti in večnosti, nekaj fenomenalnega in metafizičnega, prostor nedoumljive daljine in najtesnejše

bližine hkrati. Prostor, ki je vseprežemajoč – bodisi *mahāyānska śūnyatā* bodisi tibetanska *maṇḍala*, bodisi *zenovski ensō* bodisi Nishidov *bashō* – in ki raste ter se nikoli dokončno ne ustavi v zaokroženem, statičnem in nedotakljivem absolutu. Je prostor, ki je unija, ki pa kot taka obstaja le zato, ker vključuje množstvo in razlike – brez slednjega je zgolj brezdušen ostanek in mrtva lupina. Središčna nit pričujočega prispevka, kratko popotovanje z Markom, bo prav ta neskončni prostor oziroma drobec slednjega, pri čemer se bom osredotočila na budizem *mahāyāna* in budizem, ki se je oblikoval iz njegovih doktrinalnih osnov, japonski *zen*, ki dobi, še posebno zaradi dialoga z zahodno filozofsko mislijo, svoj unikaten izraz v misli Kitara Nishide. Opis Markove filozofske poti, na kateri se je ukvarjal z azijskimi filozofskimi tradicijami, je namreč nemogoče strniti v en sam prispevek, zato bo pričujoči premislek zgolj drobec osvetlitve tistega, kar je neskončno, ima nešteto vrat, *skozi katera lahko vstopiš, ne da bi prosil za dovoljenje* (Mumon, 1986: 63), in hkrati *nobenih vrat, skozi katera bi bilo mogoče stopiti* (*Ibid.*).

## A je B – v svetovjih neskončnega odslíkanja

»V vsakem atomu pokrajine kozmosa  
počiva prostran ocean svetov,  
oblaki bud enako prekrivajo vse,  
napolnjujejo sleherni prostor.«

*Avatamsaka sūtra*  
(IV. knjiga: 190)

O tisočerih vratih, skozi katera je mogoče vstopiti, in hkrati o odsotnosti slehernih vrat, govori tudi *Avatamsaka (Buddhāvataṃsaka) sūtra*, ena od najdaljših *sūter* budizma *mahāyāna*,<sup>3</sup> ki jo trenutno prebira tudi Marko, z držo spoštljivosti in predanosti, h kakršni tovrstno delo napeljuje samo po sebi. V enem izmed najinih pogovorov mi je dejal, da ga je ob branju prevzela vsa ta svetloba, s katero je prežeta *Avatamsaka*, ob kateri je začutil, podobno kot je navedel tudi v članku »Pogled duše in angela v renesančni filozofiji Marsilia Ficina«, da omogoča »prostorsko razsrediščeni, vendar duhovno usrediščeni angelski pogled, o katerem je Marsilio Ficino pisal v *Platonski teologiji*« (Uršič, 2015: 70), pogled, ki »v enem samem 'trenutku', v brezčasni večnosti« (*Ibid.*: 69), vidi celoto in hkrati vsako stvar posebej, vse najmanjše podrobnosti. *Avatamsaka sūtra* je prav zaradi

3 Po številnih legendah naj bi bila *sūtra* še daljša od že sicer izjemno dolge dostopne različice, ki naj bi jo človeštvu iz oceana prinesel Nāgārjuna (Cleary, 1993: 1546), predstavnik budistične šole srednje poti *madhyamaka*. Po neki drugi legendi naj bi jo prinesel iz kraljestva kač, priskrbel pa je krajšo različico, srednje dolga in dolga naj bi bili pretežavni za ljudi – daljša naj bi namreč vsebovala toliko *ślok* (kitic, ki sestojijo iz dveh stihov po 16 zlogov), kolikor je drobcev prahu v neskončnem univerzumu. To obširno, od vseh treh različic sicer najkrajše besedilo, govori o brezkončnih stvareh, zato je njegova dolžina po tej plati brez dvoma utemeljena.

tega imaginarija svetlobe, stkanega v sleherno vlakno prispodobe o brezmejni mreži draguljev boga Indre, postala priljubljena v številnih šolah budizma, še posebno v japonskem in kitajskem budizmu; med drugim je eno središčnih besedil kitajske šole *hua yan*, ki se je oblikovala na prehodu iz 6. v 7. st. v času med dinastijama Sui in Tang. Bog Indra je poleg vseh zavidljivih junaških, tako fizičnih kot duhovnih moči, veljal tudi za muhasta božanstvo, ki si je od časa do časa poželego marsikaj osupljivega – med drugim tudi čudovito mrežo v svojem oddaljenem nebeškem bivališču, ki jo je »spreten mojster obesil tako, da se je raztezala na vse strani, v neskončnost« (Milčinski, 2013: 62). Mojster je

na vsak vozle mreže obesil po en bleščeči biser, in ker je mreža po razsežnosti neskončna, je tudi število teh biserov neomejeno. Tako ti biseri svetijo močno kot zvezde. Če izberemo katerega koli od njih in ga opazujemo od blizu, vidimo, da na njegovi blesteči površini odsevajo vsi drugi biseri, ki jih je v mreži neskončno mnogo. Ne samo to, celo vsak od teh biserov, ki odseva v njih, spet odseva vse druge bisere. Gre torej za neskončen proces odsevanja. (*Ibid.*)

Prispodoba o mreži draguljev boga Indre<sup>4</sup> je ponazoritev za sistem svetovij, v katerem je vsak pojav refleksija vsega v vsem, in tako »izzareva prostrani krog svetlobe, ki napolnjuje kozmos« (*Avatamsaka sūtra*, XXXIV. knjiga: 939). Poleg tega je tudi simbol za enega od najpomembnejših konceptov filozofije budizma *mahāyāna*, praznino (*śūnyatā*); prek položenih draguljev, očiščenih prahu, tančic utvar, ki ustvarjajo iluzijo o substancialnosti, neodvisnosti, trdnosti in nedotakljivosti, se začne proces neskončnega odslikavanja, ki se navezuje na središčni nauk šole *hua yan*, *dharmadhātu pratīyasamutpāda*, ki temelji na nauku o soodvisnem nastajanju (*pratīyasamutpāda*) zgodnjega indijskega budizma *theravāda*. V šoli *hua yan* pa nespregledljivo težo nosi tudi tērmin *dharmadhātu*; ta se nanaša na naravo fenomenov, ki je hkrati narava vrhovne Resnice. *Dharmadhātu* je *tathātā*, takšnost, bistvo in esenca, resničnost, takšna, kot je, Buddhova narava, ki je praznina. Resnica je torej svet pojavov in obstaja le kot taka; je Eno, ki obstaja le, ker obstaja Mnóštvo, hkrati pa Mnóštvo obstaja le, če obstaja Eno. In kakšno je torej to Eno, Resnica? Ne otrpla statičnost nedotakljivega Absoluta, ampak polnost, mnogovrstnost, dinamičnost. V prostoru vrhovne Resnice, ki je prostor pojavov sam, vse obstoječe biva na način medsebojne odvisnosti in harmonije brez sledu kakršne koli napetosti, konflikta, kontradikcije ali hierarhije, iz česar je izpeljana ideja o popolni enakosti vsega bivajočega, hkrati pa ima sleherna entiteta svojo vrednost šele takrat, ko je povezana z vsem preostalim – eksistenca posameznega pojava je odvisna od eksistence celote bivajočega oz. od brezdanje mreže povezav. Ta soodvisnost, brez diktature nedotakljive vrhovne entitete, velja za vse elemente Indrove mreže, ki je popolno medsebojno zlitje *ad infinitum*. In četudi

4 Prispodoba se prvič pojavi že v osmi knjigi *Atharvavede* (v osmi himni, ki je posvečena bogu Indri, VIII.4–8), ki pa nosi drugačne pomenske in simbolne poudarke; mreža je namreč simbol Indrovega junaštva in moči, saj z njo omreži sovražnike.

so si elementi bivajočega po zunanjih pojavitvah različni, imajo isto naravo, tj. praznino, hkrati pa rezultat tega zlitja ni brezoblična gmota, kjer se izgubijo posamičnosti, ampak celota, v kateri nasprotja harmonično sobivajo.

*Dharmadhātu* je tako tudi zakon o razmerjih med različnimi elementi, ponazorjen s preprosto formulo, *A je B* in *B je A*, pri čemer Hashi pri ponazoritvi soodvisnosti, tako v šoli *hua yan* kot pri japonskem *zenu*, izpostavi ključnost japonskega tērmina *soku* (2016: 99). *Soku* ima vlogo povezovanja dveh elementov med sabo, pri čemer pa ima pravo vrednost v primeru, če povezuje dva različna elementa (npr. *A* in *B*), manjšo pa, če ponazarja zakon identitete, samonanašajočo relacijo (npr. *A* je identičen sam s sabo, *A soku A*, tj. *A je A*) (*Ibid.*). Srž *sokuja* je torej v vzpostavljanju razmerja (navidezne!) neidentitete, *A je B* oz. *A soku B*, ki pa je razmerje integracije, sinteza dveh (na videz) povsem različnih kategorij, v kateri pa se ne izgubijo karakteristike obeh polov, ampak gre za pomiritev, harmonično sobivanje njunih raznolikosti. Ko *soku* med sabo povezuje dve različni entiteti, šele vzpostavlja resnične vrste identiteto in omogoča posebne vrste dinamiko; v razmerju *A je A* se namreč ne zgodi ničesar, saj je neprodušna struktura čiste statičnosti, dovršena sama v sebi, brez gibanja in modifikacij. Vsa tovrstna identitetna razmerja padejo že v zgodnjem budizmu, tj. *therāvada*, dokončno pa v budizmu *mahāyāna* – nihče namreč ni identičen sam s sabo, ampak je samosvoj le takrat, ko v sebi zrcali drugega. Budistična filozofija je namreč filozofija nenehne spremembe, ki zanika obstoj nespremenljive, samozadostne substance. Ideja o slednji v filozofijo vpeljuje statičnost, denimo v hindujski *āstika* šoli *advaita vedānta* – vrhovni Absolut preprosto *je*, nespremenjen v vseh časih in prostorih, in vse je Absolut, vsaka sprememba je zgolj navidezna, iluzorna. Budizem pa nasprotno temelji na razveljavitvi nauka o substancah in je nauk o razmerjih, a ne med fenomeni, ki bi imeli točno določeno in nespremenljivo identiteto, ampak med fenomeni, ki se vsak trenutek spreminjajo, saj ne posedujejo nič za vselej dokončnega. Ker *A* in *B* nista trdni, samozadostni, brezčasni monadi – *A* ni fiksni *A*, ampak se lahko preobrazi v *B*, in obratno –, med njima lahko obstaja razmerje, ki pa prav tako ni trajno. Resnica budizma torej ni resnica statičnega 'stati inu obstati', ampak resnica 'ne stati inu ne obstati', je resnica nenehne premene, na poljani katere nič ne ostane (za) večno. Dinamičnost zakonov univerzuma, tj. vznikanja, spremembe/nestalnosti (*anitya*) in izginotja, Sueki Takehiro (1921–2007), eden od najpomembnejših logikov na Japonskem, poimenuje logika šole *hua yan* oz. »procesna dialektika harmonije« (citirano po Hashi, 2016: 102). In prav slednje je Nishidov *logicus spiritus*, logika brezmejnega prostora onkraj samonanašajočih identitetnih razmerij, v katerem, zavoľjo praznine, ki tvori resnično naravo vseh stvari, »ni vseeno, ker je vse Eno« (Milčinski, 2013: 63). S preoblikovanjem razmerja *A je A* v *A je B* je bila v budizmu *mahāyāna* tlakovana tudi pot za novo etiko, srž katere je sočutje (*karuṇā*) do vsega, in tako praznina postane prostor etike v odsotnosti presežne metafizike.

## A ni A – na tostranskih onstranstvih praznine

*Soku* ima torej prav posebno mesto v šoli budizma *hua yan*; lahko nastopa v funkciji vzpostavljanja razmerja identitete (*A je A*) ali razlike (*A je B*) – slednja je njegov srž, saj sploh omogoča kakršno koli razmerje –, v japonskem budizmu pa ima večjo vrednost kot sam *soku* njegovo zanikanje, tj. *soku-hi* (*A soku-hi A, A je ne-A*), pri čemer pa ne gre za kontradikcijo v smislu tradicionalne zahodne logike, ampak za vitalno, tvorno, navidezno protislovje, ki razkriva iluzornost slehernega razmerja identitete in je podstat resničnega značaja fenomenalnega. Od dveh afirmativnih trditev (*A je A, A je B*), od katerih harmonični sistem svetovij budizma *hua yan* ponazarja razmerje razlike (*A je B*), v japonskem *zenu*, v katerem je dialektika sobivanja nasprotij rahlo modificirana, dospemo do negacije *sokuja*. Logika dinamične harmonije šole *hua yan* je tako dopolnjena z »logiko negacije« v *zenu* (Hashi, 2016: 103). *Zen* namreč izhaja iz negativne dialektike *mahāyānske* šole *madhyamaka* in nauka nekaterih *sūter* budizma *mahāyāna* (npr. *Vajracchedikā Prajñāpāramitā sūtra*, tj. *Diamantna sūtra*), pri čemer je v preseganju razmerja *A je A* in vzniku razmerja *A je B* ključen vmesni člen, namreč *A je ne-A*, torej tisto, kar *A* resnično je – ne *A* sam, ampak odsotnost samega sebe. *Soku-hi* odstranja »lahkotni optimizem« (*Ibid.*: 106), rahlo idealistično in naivno pozicijo šole *hua yan*, saj se temeljni in usodni premik pojavi v razmerju *A* in *ne-A* – šele ko *A* ni sam *A*, lahko postane *B* in s tem povezan z vsem preostalim bivajočim. V budizmu namesto egocentrične logike vlada logika koeksistence, predpogoj katere je negacija navidezne samolastnosti, slednje pa je logika Nāgārjunove *śūnyate* in Nishidovega *bashoja*. Med *A* in *B* lahko šele po negaciji in odstranitvi srža ekskluzivnosti, tj. substancialnosti, prihaja do inter-akcije, srečanja, pretoka praznine. Praznina pa ne pomeni odsotnosti, zanikanja kakršne koli eksistence, ampak ima bistveno pozitivno konotacijo, je nekaj, kar omogoča existenco vsega, je esenca vseh stvari, vse stvari pa so hkrati njena meja – v *śūnyati* namreč ni nič presežno, oziroma če govorimo o presežnosti kot nekakšnem vrednostnem kazalniku, je presežno prav vse. Slednje je izpostavljeno v številnih *mahāyānskih* tekstih, denimo:

Tukaj, Śāriputra, oblika je praznina, praznina je zares oblika, praznina ni drugačna od oblike, oblika ni drugačna od praznine. (*Prajñāpāramitā-hṛdaya sūtra*, II)

/.../ tako vélike razsvetljene bitnosti ne vstopijo v svet onkraj praznine in hkrati ne vstopijo v praznino zunaj sveta. Zakaj? Ker med praznino in svetom ni razlike. Živeti v svetu pomeni tudi živeti v praznini. (*Avatamsaka sūtra*, XXVII. knjiga: 822)

*Samsāra* se v nobenem oziru ne razlikuje od *nirvāṇe*. / *Nirvāṇa* se v nobenem oziru ne razlikuje od *samsāre*. // Meja *nirvāṇe* je meja *samsāre*. / Med njima ne najdeš niti najmanjše razlike. (Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, XXV.19, 20)

Prostor praznine torej ni prazen, ampak ravno nasprotno – je bistveno poln, na kar kaže že sama etimologija tērmina *śūnyatā*, ki, poleg pomena praznosti in odsotnosti (trdnosti, samolastnosti) nosi tudi pomen 'naraslo', 'nabreklo' – nekaj je namreč naraslo ali nabreklo

zaradi (pre)napolnjenosti, prepojenosti z nečim, kar napeljuje na idejo o totaliteti pojavnega sveta. Na poljani *sūnyate* tako zadoni rekviem za metafiziko, ki je bila razkrinkana kot nevzdržna v svetu, kjer nič zares ne more postati presežno in onkraj, ker tisti onkraj je vselej že tu, imanentno navzoč, slednje pa, kot je razvidno iz *Mūlamadhyamakakārike* XXV.19, 20, ima posledice tudi za ontološki status same *nirvāṇe*, osvoboditve, vrhovno stanje eksistence.

V zgodnji budistični kozmologiji je bil prostor opisan kot neskončen, a s slutnjo hierarhije, pri čemer je *nirvāṇi* pripadla 32., nadprostorska stopnja, ki je absolutno onkraj vseh *saṃsāričnih* stopenj,<sup>5</sup> pri budizmu *mahāyāna* pa se ta vrhovna stopnja raztopi v vseh preostalih 31. *Nirvāṇa* ni nič drugega kot vseh teh 31 realnosti, onkraj njih ni ničesar, vse je v krogu postajanja, *saṃsāre*. Meja *saṃsāre*, celote pojavnega sveta ter nenehnega nastajanja in preminevanja, je meja *nirvāṇe*, osvoboditve, kar vodi do poslednjega, osvobajajočega zaključka – enačaja med *saṃsāro*, *nirvāṇo* in *sūnyato*. Prostor vrhovnega, *nirvāṇe*, je svet postajanja, *saṃsāre*, ki je *sūnyatā* sama – onstran je tostran, *nirvāṇa* je neskončen živi prostor-čas. Tako se tudi ciklična, krožna narava *saṃsāre* preobraža v brezkončen prostor – *saṃsāra* je kot zenovski *ensō*, krog brez obsega, krožni sistemi tibetanske *maṇḍale* s preštevilnimi vrati, skozi katera vstopamo in izstopamo ... Ti krogi pa niso neprodušni, brezšivni, ampak odprti, s prepustnimi mejami, so krogi z mnogimi vrati in hkrati brez vrat. Krogi, ki so popolni le zato, ker omogočajo izstop. A izstop, kot rečeno, pravzaprav ni mogoč, saj je vse že tukaj: ni prostora onkraj kroga brez obsega, vse je tostran, v krogu samem, in hkrati tistem, kar pronica skozi njegove prepustne meje. Za kakšen izstop potem gre? Ne gre za izstop v ontološkem smislu, ampak zgolj za premik v mišljenju, za spremembo načina spoznavanja, ki jo narekuje izstop iz okov diskurzivnega mišljenja; vrhovno spoznanje se namreč ne more dovršiti v zaprtem krogu. Slednje vodi do uvida, da je vse tukaj in zdaj ter da ni potreben noben ontološki premik, kar je denimo ilustrirano v znanem izreku budističnega mojstra *chanal/zena*, ki svojega učenca okara takole: »Tepec, zakaj se trudiš dosegati *nirvāṇo*? Kam bi vendarle rad odšel?« Razlika med *nirvāṇo* in *saṃsāro* je torej zgolj v perspektivi, načinu videnja stvari – biti v *saṃsāri* pomeni videti stvari polne, biti v *nirvāṇi* prazne, in tako je vsa transcendenca v krogu samem, krogu z navideznimi mejami, ki pa je totaliteta vsega možnega izkustva.

## Zakovitosti brezkončne polnosti Niča v filozofiji Kitara Nishide

Krog brez obsega, *maṇḍala* s preštevilnimi vrati, brezmejni prostor *sūnyate* so prostori, iz katerih je zrasel tudi kompleksen filozofski sistem japonskega filozofa Kitara Nishide (1870–1945), enega od najpomembnejših predstavnikov Kyōtske šole. Koncept prostora (*basho*), ki ga opredeli kot prostor absolutnega Niča, osnuje na dialogu med Zahodom in

5 Glej npr. *Vibhaṅga*, 422–426, v *Abbidhamma piṭaka*, in Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, VII.40–44, *Abbidhammatthasaṅgha*, 22–24, v *Abbidhamma piṭaka*.



Vzhodom, kateremu se je v svojem članku »The comparison of Nishida's *basho* from his 'middle period' with Plato's *chóra* and 'the One' of Plotinus« pridružil tudi Marko. V prispevku, ki ga je aprila 2019 predstavil na Univerzi v Tokiu, se, kot naznanja že sam naslov, osredotoča na preiskavo Nishidove opredelitve *bashoja* iz njegovega zrelega obdobja filozofskega ustvarjanja. V Nishidovi razpravi *Basho* (1926) ni moč najti celovite definicije tega koncepta, saj ga je nemogoče izčrpno definirati s pozitivnimi termini (Uršič, 2019: 2), pri čemer pa lahko vendarle oblikujemo določen nabor opredelitev: *basho* je fizični prostor, ki je prostor materialnih objektov, prostor najrazličnejših mentalnih aktivnosti in vrhovni prostor, ki je prostor nič (mu no *basho*). Je torej prostor, ki združuje vse mentalne aktivnosti in njihove objekte, vse horizonte intencionalnosti, ki konstituirajo svet objektov (*Ibid.* in Krummel, 2012: 9), in to je univerzalni prostor, kjer sobivajo vsa nasprotja, mu no *basho*. Pri tem se poraja ideja o sprejemajočem prostoru, ki se mu Nishida v eseju *Basho* poskuša približati prek primerjave s Platonovim konceptom *chóra* v *Timaju* (Nishida, 2012: 50). Oba koncepta prostora si sicer delita nekatere podobnosti, namreč tako *chóra* kot *basho* sta prazna in brezoblična prostora, hkrati pa ju ločujejo tudi pomenljive razlike, saj je *chóra* prostor, kjer bivajo čutni vtisi idej in ne ideje same (Uršič, 2019: 4). Prostor idej je *tópos hyperourantos*, omenjen denimo v Platonovem *Fajdroso* (247c) (*Ibid.*: 5), ki je prostor transcendence, medtem ko gre pri Nishidovem prostoru za idejo o le tem prostoru, kjer pa ne bivajo le čutni vtisi transcendentnih idej, ampak fenomeni kot taki, ki niso senca nobene ideje. Vsak vtis je ideja sama, ni transcendentnega prostora onkraj *bashoja*, mistična polnost je dovršena v svetu pojavov. A Nishida je proti koncu eseja, kot v svojem članku zapiše tudi Marko (2019: 12), ponižno priznal, da v diskusiji o prostoru ni mogel adekvatno izraziti tistega, kar je mislil (Nishida, 2012: 90), niti prek poskusov navezovanja na zahodno filozofsko tradicijo, namreč Grki, tako Nishida, s pojmom Ideje in Enega niso bili sposobni izčrpati pomena resničnega Niča, saj so njihovi koncepti, domujoči v nadprostoru, transcendenci, nekaj, kar je preveč konceptualno in abstraktno ter vzpostavlja preostro zarezo med Enim in mnogim. *Basho* pa je nekaj najbolj konkretnega, onstran sleherne abstrakcije, in v svoji konkretni celoti, ki je resnični Nič (*shin no mu no basho*), je prostor »kontradiktorne unije« (Krummel, 2012: 28), ki zahteva poseben epistemski pristop – intuicijo, tj. konkretno holistično spoznanje brez diferenciacije, konceptualizacije, ki izhaja iz konkretne izkušnje prek interakcije z entitetami v *bashoju*. Ta metoda spoznavanja pa je osnovana na prepoznavanju kontradikcije, ki je konstitutivna stalnica Nishidovega dela in ima tako logične kot tudi eksistencialne dimenzije. Intuitivno prepoznavanje kontradiktorne unije (*mujunteki tōitsu*) je namreč nujna premisa mišljenja, prosta pravil logičnega mišljenja oz. natančneje – zakona nekontradikcije. *Basho* v svoji konkretni celoti ne more biti ujet v logične zakone mišljenja, saj ti ne morejo adekvatno izraziti budističnega zakona nastajanja in minevanja, konkretne nedualnosti dinamizma, kroga brez obsega in njegove brezmejnne odprtosti, v katero smo postavljeni; to je mogoče le prek dinamičnega in kreativnega vzajemnega delovanja in sobivanja z množtvi v svetu

(*Ibid.*: 29). Pri tem pa posameznik pogled od notranjosti usmeri v zunanje dogajanje, kjer »delujoča intuicija« (*kōiteki chokkan*) prepoznava vzajemno soodvisnost sebe in pojavov, s čimer želi Nishida nakazati, da smo neločljivi od zgodovinskega toka sveta, pahljače mnogovrstnih dražljajev univerzuma, v katerega smo rojeni, v katerem prebivamo in preminevamo. Nediferencirana neposrednost čiste prisotnosti je konkretna danost, narava sveta, prisotnost življenja-smrti, v kateri se razkrijeta status lastne bivanjske pozicije in njena neposredna resnica. Slednja eksistencialna izkušnja je hkrati religiozni vidik *bashoja*, namreč zavedanje lastne končnosti, ki izhaja iz prepoznanja zakonitosti nastajanja in preminevanja (*shōmetsu*, analogno *saṃsāri*, tj. nenehni menjavi življenja in smrti), ki je gorivo dinamizma te celote. In kar je, tako Nishida, spodletelo številnim zahodnim mislecem, tudi Heglu s konkretnim univerzalnim, je zapopasti dinamizem konkretne celote, kontradiktorne unije, v katero smo vselej že postavljeni, prek čiste, predteoretske izkušnje, onkraj sleherne abstrakcije. Če Hegel ni zmožgal ubežati objektivni logiki, pa je po Nishidi to brez dvoma uspelo *Prajñāpāramitā sūtram* (NKZ<sup>6</sup>, XI: 399, v Dilworth, 1970: 360). *Basho* kot prostor razmerij in hkrati kot prostor nenehne menjave življenja in smrti tako dobi najpristnejši izraz v Nishidovem najpoznejšem obdobju filozofskega ustvarjanja, v katerem se vrne k svoji lastni tradiciji, budizmu *mahāyāna*. V zadnjem eseju *The Logic of Place and a Religious World-View* (1945), ki je tudi Nishidovo najpomembnejše delo in predstavlja vrhunec njegove filozofske poti, vstopi v logiko radikalnega praznjenja, ki predstavlja odmik od nekaterih idealističnih tendenc *mahāyānskega* budizma, namreč v logiko šole srednje poti, *madhyamake*. V eseju se navezuje tudi na nekatere *sūtre* budizma *mahāyāna*, denimo *Diamantno sūtro*, nauk *zenovskih* patriarhov in očeta japonske šole *zena sōtō* Dōgena. V razpravo je vključil tudi kritiko zahodnih filozofov, predvsem Aristotela in Kanta, naslanjal pa se je na segmente misli Kierkegaarda, Pascala, Avgušтина in Dostojevskega, pri čemer je osnoval eksistencialistično dimenzijo svojega religioznega nazora (Dilworth, 1970: 356). *Basho*, prostor absolutnega Niča, se v Nishidovi najpoznejši fazi razkrije kot prostor absolutne imanence, v odsotnosti sleherne hierarhije, na katerem se dogodeva *shōmetsu*, nenehno vznikanje in minevanje, ki ga poganja *pratītyasamutpāda*, zakon o soodvisnem nastajanju, v katerega je vključena tudi človekova eksistenca. Le-ta pa na polju *bashoja*, prostora čiste izkušnje,<sup>7</sup> ni niti subjekt niti predikat, ampak, v skladu z logiko budistične srednje poti, niti to niti ono, a hkrati oboje. Ta čista (samo)izkušnja, ki temelji na absolutni negaciji (stalnosti) sebe, prek česar je doseženo neegocentrično stanje, je po Nishidi vrhovna religiozna

6 *Nishida Kitarō Zenshū* (Zbrana dela Nishide Kitara).

7 Nishida je doktrino o čisti izkušnji, na osnovi katere je zasnoval svoj konceptualni aparat, izpeljal iz dela Williama Jamesa *A World of Pure Experience* iz leta 1904. Na osnovi Jamesovega nauka o čisti izkušnji je predstavil nekatere ključne elemente budistične filozofije v navezavi na zahodno filozofsko tradicijo. Prek *zenovske* meditacije, ki jo je sicer izvajal relativno kratek čas, je kultiviral intuitiven, neposreden, predrefleksivni vpogled v naravo realnosti, tj. čisto izkušnjo, »konkretno znanje«, ki pa ga je razdelal na osnovi formalne, racionalne analize s sredstvi zahodnega filozofskega aparata.

izkušnja, ki je izkušnja relativnosti, končnosti, tj. usode, nujnosti smrti. Prostor absolutnega ničā je prostor *śūnyate*, odsotnosti jaza, kar omogoča konkretno in neposredno izkustvo (končnosti) sebe, pri čemer se, kot tudi v zgodnejših Nishidovih tekstih, pojavi metafora ogledala, namreč *basho* je kot »ogledalo samoidentitete eksistencialnih kontradikcij individualnega sebstva« (*Ibid.*, 359). *Basho* torej ni samo prostor, kjer sobivajo nasprotja, torej A soku B, ampak je, kot je bilo nakazano v drugem poglavju pričujočega prispevka, *a priori* A soku-hi A. Logika soku-hija, zanikanja samega sebe, je predpogoj sobivanja v zakonitostih absolutnega Niča. Sebstvo, Absolut, Bog ne more biti Eno, če ne negira samega sebe – resnični Absolut namreč ne negira množstva in si ga pred sebe postavlja kot relativnega, ampak negira samega sebe in se postavi v množstvo, s čimer postane relacijski; le tako lahko sploh postane resnični Absolut. Pri tem gre za samokontradikcijo v Absolutu samem: razmerje identitete Absolut je Absolut, A je A, je absolutna kontradikcija, zato mora Sebstvo, Absolut ali Bog posedovati absolutno samonegacijo, A je ne-A. Šele prek samonegacije, ko se zave, da je absolutni Nič, lahko postane absolutna Bit. Nič oz. Ne-Bit, ki kot nasprotje Biti postane resnična Bit sama, pa je vir vsega ustvarjenega (Uehara, 2009: 158). In to je logika praznine, *śūnyate*, *logicus spiritus*, ki je, tako Nishida, zahodna logika ne more dojeti (NKZ, XI: 423–424, v Dilworth, 1970: 362). In ravno v tem je Nishida prepoznal prepad med Vzhodom in Zahodom – vzhodno kulturo je definiral kot kulturo Niča in Brezoblike, zahodno pa kot Biti in Oblike. Pri tem si Marko v zaključnem delu članka »The comparison of Nishida's *basho* from his 'middle period' with Plato's *chōra* and 'the One' of Plotinus« postavi zanj bistveno vprašanje, namreč ali je Nishidov resnični Nič zares tako drugačen od Enega velikih grških modrecev? »Oziroma, če vprašam drugače: ali je 'čista' Bit drugačna od čistega 'Niča'? (Ne zgolj v abstraktnem smislu Heglove dialektične logike, ampak tudi v 'izkustvenem' smislu velikih mistikov Vzhoda in Zahoda.)« (2019: 15) Brez dvoma so vélike modrece Vzhoda in Zahoda navdihovala sorodna prizadevanja, prav tako gre pri izkustvih Enega in Niča v različnih duhovnih tradicijah vsekakor za kvalitativno ista izkustvena stanja – denimo tudi *mokṣa*, osvoboditev, ideal indijskih ortodoksnih tradicij, se po svoji odrešujočnosti in blaženosti ne razlikuje od budistične *nirvāṇe* –, čeravno se poti, ki vodijo do njih, precej razlikujejo. A pri budizmu, še posebno *mahāyāna*, je ključen logični in eksistencialni vidik negacije, pri čemer ne gre za negacijo spreminjajočega se množstva v imenu vrhovnega Enega, ampak za negacijo Enega samega, ki le prek zanikanja samega sebe kot Enega postane resnično Eno. Slednje ima pomembne posledice predvsem za etiko, hkrati pa vznikne tudi afirmacija tistega, kar je bilo v številnih tradicijah zavoljo doseganja Enega često opredeljeno kot iluzorno in manj pomembno. Dospeti do totalnosti Biti v budizmu pomeni zanikati to Bit kot tako – šele ob predpostavki samonegacije lahko Bit postane resnična Bit, ki tako ne ostaja v nedotakljivi transcendenci in je zmožna pronicati v čisto aktualnost postajanja, s čimer postane absolutna, neposredna prisotnost. Ta Bit pa ni zaokrožena in zaključena, ni Eno, ki bi vsebovalo vso to neskončno Mnoštvo, ampak je Bit, Eno Mnoštvo samo, onkraj tega ni ničesar. »Zavoljo

tega lahko rečem, ker je Buddha, so čuteče bitnosti, in ker so čuteče bitnosti, je Buddha.<sup>8</sup> Ker je bog stvarnik, je stvarstvo, in obratno.«<sup>9</sup> (Nishida, 1970: 206)<sup>10</sup> Ta vsezajemajoča Celota ni nič drugega kot skupek svojih delov, s čimer je budizem ostro polemiziral denimo z *vaišeṣiko*, hindujsko *āstika* šolo atomizma, ki zagovarja idejo o tem, da celota sicer temelji na svojih delih, a ko skupaj sestavimo dele, začne eksistirati nekaj, kar pa ni zgolj skupek svojih delov, ampak nekaj več – samolastna totaliteta, v čemer pa so budistični filozofi prepoznali zgolj abstraktno podvajanje realnosti in vpeljevanje ideje o objektivni transcenden- ci. Tudi Bog/Absolut pri Nishidi ni Bog/Absolut številnih religij ali filozofskih sistemov, tj. Bog/Absolut v objektivni transcenden- ci, ne gre za subjektivni niti objektivni idealizem, poleg tega pa zavrača tudi kakršne koli panteistične elemente v svojem nauku – nič mističnega, nič panteističnega ni v Bogu/Absolutu in logiki *basho*, ampak gre za pozicijo, ki kliče po samoprepoznanju svoje resnične narave. Bog, ki je transcendenten in samozadosten, ni resnični Bog, zato se mora izprazniti (*Ibid.*: 207). Narava Boga, Enega je zgolj in samo narava postajajočih fenomenov, *basho* je *locus* neposrednega uvida v lastno eksistenco, ki je *bashoiteki u*, »Bit kot *basho*«. *Soku-hi* razkriva paradoks absolutne kontradikcije med brezpogojnim in relativnim, med Bogom in svetom, in v razmerju med afirmacijo (*soku*) in negacijo (*hi*) je izražen poslednji metafizični značaj sveta. Namreč ko je Eno, Bog absolutna samonegacija, je Bit, ki obstaja kot taka; ker je absolutni Nič, je absolutna Bit in – vso neskončno Mnóštvo. In to je Nishidov »resnični dialektični Bog« (NKZ, XI: 399, v Dilworth, 1970: 360). Bog, Eno, je vseprisotnost fenomenalnega, ki, razen samega sebe, ne razveljavlja ničesar; »takšnega Boga lahko imenujemo resnični Absolut« (*Ibid.*). Iz slednjega, predpostavke samonegacije, pa izhaja tudi vsezajemajoči pojem sočutja (*karuṇā*). Na *bashoju*, brezmejnem polju praznine, pogled sega neizmerno daleč, doseže sleherni drobec bivajočega, pri čemer vznikne čut odgovornosti do vsega živečega. Odrešujoči imanentni Absolut je tisti, ki je presegel absolutno kontradikcijo v samem sebi in tako privzel svojo resnično obliko, obliko fenomenov, relativnega – le tako je akt odrešenja sploh lahko mogoč.<sup>11</sup> Hkrati pa, kot že rečeno, so številne tradicije, v imenu iskanja transcendence in doseganja izkustva Enega, velikokrat eliminirale vrednost fenomenalnega, tistega, v kar smo postavljeni in kar živimo dan za dnem. *Basho* ali *sūnyatā* pa sta prostora, kjer vselej že smo, in smisel celotne Buddhove *dharme* ni, da usvojimo nek prostor onkraj, ampak da prostor, v katerem smo, prepoznamo kot absolutno in edino danost. Ta prostor, kjer vselej že smo, pa je hkrati prostor vsakdanjosti, ki ima vrednost sam po sebi, s čimer se Nishida približa drži *zenovskih* patriarhov. Skozi prepoznavanje kontradikcij lastne eksistence prispemo do

8 Slednjo idejo je povzel iz *Diamantne sūtre*, često jo je izpostavljal tudi Dōgen.

9 Pri tem se je Nishida opiral tudi na negativno teologijo Janeza Skota Eriugene.

10 Ali v besednjaku *mahāyānskih sūter*: meja oblike je praznina, meja praznine je oblika, in *madhyamake*: ker je *saṃsāra*, je *nirvāṇa*, ker je *nirvāṇa*, je *saṃsāra*.

11 V slednjem se zrcali *mahāyānski* ideal *bodhisattve* (razsvetljeni, ki je dosegel budstvo, a se odpove prehodu v *nirvāṇo* zavoljo osvobajanja drugih živečih bitnosti).

njene resnične identitete; v prostoru vsakdana se sebstvo razkriva skozi vsakdanje dejavnosti – oblačenje ob mrazu, obedovanje ob lakoti, počitek ob utrujenosti. Jaz je jaz, ki se razkriva v partikularnih situacijah in je situacija sama. V slednjem se kaže svojskost duha *mahāyānskega* budizma, predvsem v japonskih in kitajskih smereh, namreč afirmacija vseprisotne vsakdanjosti, najneposrednejšega življenja kot vrhovne resničnosti, kar se med drugim odlikava tudi v številnih *kōanib* (jap., kit.: *gōng'àn*), pri čemer pa se robotemu kitajskemu humorju pridružita tipični japonski otožnost in melanholija – ob slutnji neogibne minljivosti, ki pa je poslednji smisel vsega.

### Namesto konca. *Slutnje smisla: Sem, ko me ni.*

»'Hvala za vse,'  
izrekam zahvalo cvetočemu  
ob slovesu.«

(Matsuo Bashō)

Kam so usmerjeni kažipoti v *bashoju*, brezkončnem prostoru prehodov, vznikanja in minevanja, brez temeljne substance kot podlage in meja zaokrožene celote? Od tu do tam, skozi pojave, njihove sence in nadnebja, zimo, pomlad, poletje, jesen; skozi postajanje, spremembo, pozabo; skozi večglasja pojavnega, ki se stapljajo v tišino, a hkrati odzvanjajo v njej – pa zaključimo z njimi. *Basho* je prostor, kamor »brez skrbi lahko vstopiš, ne da bi prosil za dovoljenje.« (Mumon, 1986: 63) Je prostor, v katerem »[v]rata – naj ostanejo odprta, oblaki – naj odhitijo mimo.« (Fu, 2010: 25) Katera vrata? Kje so vrata v *zenovskem* krogu? Kje so vrata v *bashoju*? Kje so vrata v *śūnyati*? »Genša je rekel: 'Vrata osvoboditve nimajo vrat. Smisel je za človeka Poti ne-smisel.'« (Mumon, 1986: 63). Skozi vrata brez vrat torej kam? V kateri prostor? Nazaj. V krog. Brez obsega. »Skozi nobena vrata ni treba stopiti, po nobenih stopnicah se ni treba povzpeti.« (*Ibid.*) Kaj torej preostane? Slutnja edinega smisla, da sem, ko me ni? Preostane le trenutek v tem brezmejnem raznovrstnem prostoru, ki naj ju sprejemem kot edinega samega sebe. Naj način bivanja v poljani neizčrpnih možnosti, *zenovskem* krogu brez obsega, *maṇḍali* s številnimi vrati in v *śūnyati*, polni ogledal, naposled zaključim z mislijo Garyja Snyderja, predstavnika generacije bitnikov, ki je v pesnitvi *Mountains and Rivers Without End*, navdihnjeni s filozofijo budizma, ob parafrazi vrhovne tibetanske budistične mantre *om maṇi padme hūm*, zapisal takole – in naj bo slednje tudi odmev na Bashojevo in Markovo slovo – in hkrati ostajanje –:

»Space of joy  
in the life of the moment  
Om, Mind, in Phenomena, Hum«

(Gary Snyder, *An Offering for Tara*, III)

## Literatura

- Cleary, T. (1993). *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sutra*. Massachusetts: Shambala Publications.
- Dilworth, D. A. (1970). »Nishida's Final Essay: The Logic of Place and a Religious World-View«. *Philosophy East and West*, 20 (4), str. 355–367.
- Fu, L. (2010). *Drobec iz naplavin in druge*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Hashi, H. (2016). »The Logic of 'Mutual Transmission' in Huayan and Zen Buddhist Philosophy – Toward the Logic of Co-existence in a Globalized World«. *Asian Studies*, 4 (2), str. 95–108.
- Krummel, J. W. M. (2012). »Basho, World, and Dialectics: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro«. V Krummer, J. W. M., Nagatomo, S. (ur., prev.), *Place and Dialectics: Two Essays by Nishida Kitaro*, New York: Oxford University Press, str. 3–48.
- Milčinski, M. (2013). *Azijske filozofije in religije*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Mumon, E. (1986). *Mumonkan. Vrata brez vrat. Koani in zenovske zgodbe*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Nāgārjuna (2018). *Temeljni verzi o srednji poti*. Prev. Bajželj, A., Vörös, S., Kvartič G. Ljubljana: KUD Logos.
- Nishida, K. (2012). *Place & Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Prev. Krummel, J. W. M., Nagatomo, S. New York: Oxford University Press.
- Nishida, K., Dilworth, David A. (1970). »Religious Consciousness and the Logic of the Prajñāpāramitā Sūtra: From The Logic of Place and a Religious World-View«. *Monumenta Nipponica*, 25 (1/2), str. 203–216.
- Prajñāpāramitā-Hṛdayam. The Heart of the Perfection of Wisdom*. Ur. Conze, E., prev. Ānandajoti Bhikkhu. Spletni vir: <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Short-Pieces-in-Sanskrit/Prajnaparamita-Hridaya.pdf>
- Snyder, G. (1996). *Mountains and Rivers Without End*. Berkeley: Counterpoint.
- Uehara, M. (2009). »Japanese Aspects of Nishida's *Basho* Seeing the 'Form without Form'«. *Frontiers of Japanese Philosophy*, 4, str. 152–164.
- Uršič, M. (1988). *Romanje za Animo: roman – dnevnik po Anonimusovih »Zapiskih s poti«*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M. (2015). »Pogled duše in angela v renesančni filozofiji Marsilia Ficina«. *Ars & Humanitas. Revija za umetnost in humanistiko*, IX (1), str. 58–74.
- Uršič, M. (2019). »The comparison of Nishida's *basho* from his 'middle period' with Plato's *chōra* and 'the One' of Plotinus«. Tokyo, april (še neobjavljen članek, delovna verzija je dostopna na avtorjevi spletni strani: [http://www2.arnes.si/~mursic3/Nishida-Plotinus\\_Marko-Ursic\\_Tokyo-2019.pdf](http://www2.arnes.si/~mursic3/Nishida-Plotinus_Marko-Ursic_Tokyo-2019.pdf)).
- Veljačić, Čedomil. Pismo Marko Uršiču. Nuwara Eliya, Šrilanka, 4. 4. 1986.
- Vizjak Pavšič, M. (2017). »O pozabljeni generaciji filozofov. Dr. Marko Uršič o tem, zakaj je treba ponovno osvetliti življenje in delo doktorandov Franceta Vebra«. Intervju, v *Delo*, 17. 1. 2017. Spletni dostop: <https://www.delo.si/kultura/knjiga/o-pozabljeni-generaciji-filozofov.html>