

Tamara DITRICH

Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov: Predstavitev problema strahu in pohlepa v *Abhidhammi*

1 Uvod

V vsakdanjem življenju se nenehno soočamo s problemom strahu in pohlepa, a še toliko bolj očitno to postane v kriznih obdobjih, kot na primer v času pandemije covida-19, ko številni družbeni ukrepi in spremembe odražajo na eni strani negotovost in strah pred boleznijo, na drugi pa hlepenje po ponovni ekonomski rasti tržnega gospodarstva. Pri tem si lahko zastavimo vprašanje: ali lahko o strahu in pohlepu razmišljamo na povsem nov način in posledično delujemo drugače?

V iskanju drugačnih perspektiv na problem človeškega strahu in pohlepa ter njihovih posledic v osebni in družbeni življenju pričujemo prispevek raziskuje staroindijske kognitivne modele, ki se v osnovah in pristopih bistveno razlikujejo od zahodnega diskurza. Pri tem se osredotoča na konceptualizacijo

strahu in pohlepa v *Abhidhammi*, enem najpomembnejših besedil staroindijske filozofije, ki kognicijo opisuje kot kompleksno strukturo medsebojno povezanih in soodvisnih komponent (*dhamma*), udeleženih v toku mentalnih in fizičnih pojavov, ter jih predstavi kot hipne fenomene brez intrinzičnega bistva. Strukturalni model kognicije v *Abhidhammi*, ki združuje analitični in sintetično-dinamični pristop, je v celoti osnovan na etičnih izhodiščih in predpostavkah ter povezan s konceptom (ne)identitete. Posamezne komponente kognicije so pri tem predstavljene kot etične, neetične ali nevtralne; strah in pohlep sta uvrščena med neetične ter sta še posebej izpostavljena kot temeljni komponenti in gibali pri tvorbi večine neetičnih mentalnih stanj, iz katerih posledično izhajata konstrukt identitete ter (sebi in drugim) škodljivo delovanje. *Abhidhamma* zato predlaga drugačen odziv na strah in željo ter identificira tiste kognicijske komponente in pogoje, ki omogočajo etičen odziv (*kusala*) ter posledično vodijo v etično delovanje. Prispevek tako pokaže, da je poznavanje kognitivnih modelov staroindijske filozofije zelo relevantno pri iskanju novih pristopov k etičnim izzivom današnjega sveta ter bi lahko pomembno pripomoglo k razmisleku o drugačnem razumevanju in odzivih na strah in pohlep.

V času pisanja tega prispevka že več kot pol leta po vsem svetu razsaja pandemija covid-19, ki v valovih narašča in upada ter s seboj prinaša na eni strani veliko strahu pred boleznijo in negotovo prihodnostjo, na drugi pa željo, da bi se kmalu vrnili k načinu življenja pred pandemijo in da bi bilo vse spet tako kot prej. Posledično številne države pogosto iracionalno nihajo med odločitvami popolnega zapiranja javnega življenja ter ponovnim vzpostavljanjem »normalnega« življenja z namenom, da bi se izognile prevelikemu padcu gospodarske rasti, ki je eno ključnih vodil današnjega kapitalističnega sistema.

Na različnih koncih sveta smo priča raznolikim odzivom ter bolj ali manj učinkovitim ukrepom za zaježitev pandemije, ki so nedvomno odraz številnih zgodovinskih, kulturno-političnih, ekonomskih in drugih dejavnikov. Tako lahko v številnih državah evro-ameriškega kulturnega območja opazimo manj učinkovite poskuse zaježitve pandemije in slabo domišljene odzive na krizo,¹ ki jih pogosto sprožata dve gibali – strah in pohlep. Ko je odziv osnovan na strahu, lahko vodi v paniko, obup, jezo in nasilje, kar se kaže

1 Vendar pri tem ne gre posploševati, kajti specifičnim odzivom na pandemijo botrujejo številni pogoji in vzroki. Tako na primer Avstralija in Nova Zelandija pandemijo zaenkrat uspešno nadzorujeta, čeprav v veliki meri pripadata evro-ameriškemu kulturnemu področju; med specifičnimi dejavniki, ki so k temu pripomogli, je verjetno tudi protestantska etika, ki je v veliki meri ukoreninjena v teh deželah, seveda poleg dobro razvitega javnega zdravstva in socialnih služb.

tudi v vojaški terminologiji, s katero javnost pogosto pristopa k pandemiji, kot na primer »vojna z virusom«, »nevidni sovražnik«, »uničevanje virusa«, »zmaga nad virusom« itd. Ko pa je odziv osnovan na želji ali pohlepu, sproža ukrepe, ki naj bi omogočili, da se ponovno vrnemo v povečano proizvodnjo in trošenje ter s tem ekonomsko rast tržnega gospodarstva. Nihanje med tema odzivoma je osnovno gibalno v izmenični rasti in padanju vrednosti delnic na trgih, kar že dolgo ugotavljajo številni razlagalci (Investopedia 2020; Westerhoff 2004). Odzivi, osnovani na strahu in želji, človeštvo nedvomno spremljajo že od samih začetkov, o čemer razpravljajo številne znanosti, od biologije do družboslovja. Vendar je ponovni razmislek o vlogi strahu in pohlepa v današnjem svetu ključnega pomena, kajti zaradi ekspanzivnega tehnološkega znanja ima delovanje, osnovano na strahu in pohlepu, nevarnejše posledice kot kdaj koli prej, ne le v krizah, kot so epidemije, naravne katastrofe in uničujoče vojne, temveč predvsem ob soočanju z danes morda največjim izzivom človeštva — masovnim osiromašenjem in uničevanjem naravnega okolja, ki dolgoročno ogroža obstoj človeške vrste. Čeprav se javnost po svetu trenutno ukvarja v prvi vrsti s pandemijo, to zdravstveno krizo redko povezujemo z okoljevarstvenimi izzivi (C Change 2020; Klenert et al. 2020). Problem strahu in pohlepa pa je seveda globoko povezan z etičnimi vprašanji, s katerimi se soočamo ne le v človeških odnosih, temveč tudi v okviru interspecijske etike.²

Med področji, ki so do sedaj zelo učinkovito nadzirala širjenje pandemije, so dežele Vzhodne in Jugovzhodne Azije. Na to so nedvomno vplivali številni pogoji in okoliščine, a kot razlaga Jana Rošker (2021), je relacijska etika siniških družb eden bistvenih dejavnikov, ki je pripomogel k razmeroma uspešni zajezitvi pandemije v deželah siniškega kulturno-jezikovnega območja. Prav v teh deželah, predvsem v Jugovzhodni Aziji, pa so že od srede prvega tisočletja našega štetja prisotne tudi različne buddhistične tradicije, tako da bi morda lahko tudi buddhistično etiko razumeli kot enega izmed parametrov, ki je pripomogel k učinkovitemu odzivu na krizo.

Glavni namen tega prispevka je raziskovanje vprašanja, ali sta strah in pohlep sploh lahko osnova in pobuda za etično delovanje ter ali lahko razmišljamo o strahu in pohlepu na povsem nov način in posledično delujemo drugače. Ob iskanju drugačnih perspektiv na problem človeškega strahu in pohlepa ter njihovih posledic v osebni in družbeni življenju se prispevek osredotoča

2 Tako je na primer poleti 2019–2020 v avstralskih mega požarih, ki so bili nedvomno posledica segrevanja zemlje, poginilo vsaj tri milijarde vretenčarjev, a je bilo to opustošenje deležno manjše medijske pozornosti kot dnevna poročila o posameznih okužbah s covidom-19, čeprav so imeli v nekaterih zveznih državah do sedaj izjemno majhno število primerov.

na razumevanje etike v okviru staroindijskih buddhističnih modelov, ki se v osnovah in pristopih bistveno razlikujejo od zahodnega diskurza. Pri tem še posebej raziskuje umestitev strahu in pohlepa v *Abhidhammi*, enem najpomembnejših besedil staroindijske filozofije, ki ponuja drugačno perspektivo in razumevanje odzivov na strah in pohlep.

2 Staroindijski kognitivni modeli

Raziskovanje staroindijske kulture, religij in filozofij spremlja veliko izzivov, kajti srečujemo se z diskurzom, ki je zelo drugačen od evropskega. Težave pri prevajanju iz staroindijskih jezikov torej niso le jezikovne, temveč predvsem kulturne, kajti številni vidiki in komponente staroindijskih religij in filozofij so v veliki meri nesoizmerljivi z zahodnimi postavkami. Čeprav ta prispevek ne obravnava nesoizmerljivosti zahodnega in staroindijskega diskurza, bomo vendarle na kratko povzeli glavne izzive pri prevajanju staroindijskih besedil. Koncept nesoizmerljivosti, ki sta ga predvsem v okviru naravoslovnih znanosti že pred več desetletji uvedla Kuhn (1962; 2000) in Feyerabend (1975; 2011), govori o nekompatibilnosti različnih znanstvenih modelov, kar vključuje nekompatibilne taksonomije, leksikon, konceptualne okvire, osnovna izhodišča in cilje. Izziv nesoizmerljivosti pa je toliko večji ob primerjavah staroindijskih filozofskih modelov z idejami in teorijami zahodne znanosti in filozofije; tako na primer že osnovna zahodna delitev znanja na področja, kot so filozofija, psihologija, znanost in religija, nima ekvivalentnih disciplin v staroindijski kulturi.

Ker sta indologija in buddhologija razmeroma mladi disciplini, katerih korenine segajo v pozno 19. stoletje, njuna temeljna izhodišča vse do danes v veliki meri odražajo orientalistični diskurz, ki je črpal predvsem iz takratnega evropskega racionalizma, znanosti, idej univerzalizma, romantike ter kolonialnega družboslovja (McMahan 2008). Zato so v indoloških in buddholoških študijah raziskovalci v glavnem prevajali in prenašali staroindijske tradicije v dominantni zahodni diskurz ter jih predstavljali skoraj izključno v okviru zahodnih izhodišč. Tudi pri kasnejših poskusih gradnje mostov med diskurzoma večinoma prevladujejo zahodna stališča in tako posledično promet čez most poteka v glavnem le v eno smer. Čeprav sta staroindijski in zahodni diskurz dokaj nesoizmerljiva, pa nista neprimerljiva. Toda preden se lotimo poglobljenih primerjav in tako vzpostavimo »dvosmerni promet čez most«, moramo razviti kulturno dvojezičnost. To je še posebej pomembno pri raziskavah staroindijskih kognitivnih modelov, kajti njihove osnove in ključni koncepti se bistveno razlikujejo od zahodnih in jih ni mogoče preprosto

razložiti z nekompatibilnimi koncepti zahodnega diskurza, temveč jih je treba raziskovati v njihovem lastnem okviru. Drugače povedano, pri takšnih raziskavah bi morali raziskovalci najprej postati dvojezični, ne le jezikovno, ampak predvsem kulturno, tako da bi lahko oba diskurza ponotranjili in se v njiju prosto gibali.

Staroindijska kultura, katere najzgodnejša poznana dela umeščamo v drugo tisočletje pred našim štetjem, izraža zelo samosvoj način razmišljanja in odzivanja na svet.³ Že zgodaj je razvila različne vede ali znanja, od matematike, astronomije in medicine do literarnih teorij in arhitekture, a za najbolj temeljno vedo stare Indije je veljala lingvistika. Tako stari viri pričajo, da so sredi prvega tisočletja pred našim štetjem obstajale različne šole sanskrtskih gramatikov (Cardona 1999, 111–140), od katerih se je do danes ohranila Pāṇinijeva slovnica *Aṣṭādhyāyī*, ki jo umeščamo v čas med 6. in 3. stoletjem pred našim štetjem (Renou 1969, 483; Thieme 1935, 80). *Aṣṭādhyāyī* je preskriptivna in deskriptivna normativna slovnica, ki analizira in generira jezik. Sanskrit predstavi kot kompleksno strukturo, sestavljeno iz številnih elementov; ti se med seboj povezujejo ter tvorijo besede po različnih principih in s pomočjo jasno definiranih procesov, ki odražajo globoko strukturo jezika (Kiparsky 1980, 4; Joshi in Roodbergen 1991, 14–16). Šele v drugi polovici 20. stoletja, potem ko je zahodna lingvistika že razvila strukturalne in generativne slovnice, so zahodni razlagalci in razlagalke lahko bolje razumeli in začeli raziskovati *Aṣṭādhyāyī* in druga dela indijske lingvistične tradicije.

Staroindijska lingvistika, ki je osnovana na strukturalno-generativni Pāṇinijevi slovnici in njenih kasnejših komentarjih, je verjetno že zgodaj vplivala na razvoj in strukturo kognitivnih modelov v staroindijski filozofiji. Med najzgodnejšimi deli, ki so podrobno predstavila strukturalne modele kognicije, je zbirka besedil *Abhidhamma*. Tako kot Pāṇinijeva slovnica prikaže strukturo in generiranje jezika, na podobnih strukturalnih principih *Abhidhamma* predstavi strukturo kognicije, njene elemente in različne povezave med njimi ter analizira vzroke in procese, s pomočjo katerih ti elementi pod določenimi pogoji tvorijo različna mentalna stanja. Čeprav bi lahko rekli, da *Abhidhamma* obravnava podobna področja kot zahodna psihologija in filozofija, pa za razliko od zahodne lingvistike, ki je v 20. stoletju začela raziskovati in iskati vzporednice s strukturalno-generativno Pāṇinijevo slovnico, pri *Abhidhammi* do takšnih primerjav

3 Treba je posebej poudariti, da je kronologija staroindijskih besedil izjemno nejasna, tako da moramo pri datiranju večinoma upoštevati vsaj eno ali dve stoletji odstopanj. Staroindijska kultura je namreč čas dojemala kot ciklična in ne linearna, poleg tega pa tudi besedila večinoma ne omenjajo datuma ali avtorstva, ker so jih pogosto imeli za »razodete« spise ali pa so jih pripisovali mitskemu avtorju.

ni prišlo. V okviru buddhističnih študij je bila *Abhidhamma* do sedaj deležna razmeroma malo pozornosti, kajti njene strukturalno-generativne predstavitve kognitivnih procesov ostajajo v veliki meri nesoizmerljive z dosedanjimi modeli zahodne psihologije, filozofije in drugih znanosti.

Abhidhamma (»višja doktrina«) je zbirka besedil, ki jo ponavadi umeščamo v 3. stoletje pr. n. št., čeprav verjetno izvira iz samih začetkov buddhizma — to je približno 5. stoletje pr. n. št. (Karunadasa 2014, 2). Pripada theravādske-mu kanonu, ki obsega še zbirki Buddhovih govorov (*Suttapiṭaka*) ter pravil za menihe in nune (*Vinayapiṭaka*), v katerih je buddhistično učenje izraženo v obliki proznih besedil, zgodb, dialogov in poezije. V *Abhidhammi* je buddhistična doktrina sistematizirana brez kakršnega koli narativnega konteksta, zapisana je v tehničnem jeziku z natančnimi definicijami vseh ključnih terminov in konceptov. Celotno zbirko sestavlja sedem večjih del ali knjig;⁴ prvi dve deli, *Dhammasaṅgaṇi* in *Vibhaṅga*, sta najpomembnejši, saj zelo natančno predstavita celotni strukturalni model kognicije, podrobno vzpostavita tipologijo zavesti ter opišeta in analizirata vse komponente, udeležene v kognitivnih strukturah, in njihove povezave z materialnimi vidiki človeškega doživljanja, medtem ko zadnja in najboljšežnejša knjiga, *Paṭṭhāna*, celotno dinamiko kognitivnega procesa prikaže s pomočjo formule soodvisnega nastajanja (*paṭiccasamuppāda*) (Ñāṇanamoli in Bodhi 1995, 927–928).

3 Predstavitev kognicije v *Abhidhammi*

Abhidhamma kognicijo opisuje kot kompleksno strukturo medsebojno povezanih in soodvisnih fenomenov (*dhamma*), udeleženih v toku mentalnih in fizičnih pojavov, ter jih predstavi kot hipne fenomene doživljanja, ki so brez intrinzičnega bistva (Warder 1971, 272–295). Pri analizi doživljanja izkušnje skuša razkriti »globoko strukturo« kognicije, tako da predstavi vse osnovne oziroma ključne fenomene oziroma temeljne komponente, ki jih imenuje *dhamma*, udeležene v procesih doživljanja na nekonceptualni ravni (*paramattha*). *Abhidhamma* namreč govori o dveh ravneh realnosti: prva je konvencionalna raven (*sammuti*), ki obsega koncepte, diskurzivno razmišljanje in konvencionalno izražanje (*paññatti*), druga pa je globoka raven (*paramattha*), ki je predstavljena kot proces interakcije posameznih *dhamm*, ki sestavljajo izkušnjo ter so hipne, intrinzično »prazne« in brez stalne identitete ali sebstva. Izkušnja je v *Abhidhammi* predstavljena kot interakcija omejenega števila soodvisnih fenomenov ali *dhamm*, ki so uvrščene v štiri kategorije:

4 *Abhidhammo* sestavlja sedem sklopov v sledečem kronološkem redu: *Dhammasaṅgaṇi*, *Vibhaṅga*, *Dhātukathā*, *Puggalapaññatti*, *Kathāvattu*, *Yamaka* in *Paṭṭhāna* (As 21–23).

zavest (*citta*), mentalni faktorji (*cetasika*), materialnost (*rūpa*) in *nibbāna* (Bodhi 1993, 25). Elementi prvih treh kategorij so medsebojno povezani in pogojeni hipni fenomeni, medtem ko je četrta kategorija, *nibbāna*, nepogojena, onkraj sprememb, časa in prostora.

Prva kategorija je *citta*, ki bi jo lahko prevedli kot »zavest, vedenje, čista kognicija«. V tradicionalnem komentarju *Atthasālinī* je definirana tako: »*Citta* je tisto, kar ve, kar se zaveda, kar ve za objekt vedenja.«⁵ Posamezne *citte* se zaporedoma pojavljajo in izginjajo z izjemno hitrostjo, tako da dajejo vtis povezanosti in kontinuitete izkušnje. Vendar *Abhidhamma* razlaga, da naj bi bilo doživljanje na globoki ravni (*paramattha*) le niz posameznih *citt*, ki so zelo subtilne in težko zaznavne, druga drugo nenehno pogojujejo in si izjemno hitro sledijo. Samo meditatorji in meditatorke, ki so že zelo poglobili svojo prakso in niso več ujeti v konceptualni svet, jih lahko zaznajo in razumejo na globoki ravni, v vseh njihovih povezavah in pogojenostih. Zato *Abhidhamma* v svoji klasifikaciji različnih tipov zaznave posebno pozornost posveča tistim kognitivnim stanjem, ki se pojavljajo ob poglobljeni meditacijski praksi.⁶

Citta se nikoli ne pojavi sama, temveč jo vedno spremlja skupina mentalnih faktorjev oziroma *cetasik*, ki sodelujejo pri kogniciji, tako da na različne načine spoznavajo, imenujejo, obarvajo in doživljajo objekte kognicije. Funkcija *citte* je torej vedenje ali kognicija sama, medtem ko *cetasike* določajo, kako doživljamo določen trenutek (na primer z mirom, zbranostjo, radostjo, sočutjem, jezo, strahom, pohlepom, zavistjo itd.). Kot razlaga *Abhidhamma*, se *citta* in *cetasike* vedno pojavljajo skupaj kot enota – in to, kar imenujemo doživljanje ali izkušnja, je na globoki ravni (onkraj konceptov) le izjemno hitro zaporedno pojavljanje in izginjanje različnih *citt* in *cetasik*, pri čemer ni nobene opazovalca ali referenčne točke, ki bi bila zunaj tega procesa.

Kako doživljamo kognitivne procese, torej določajo *cetasike*. *Dhammasaṅgaṇi*, prva knjiga *Abhidhamme*, našteje 52 različnih *cetasik*, ki lahko v različnih kombinacijah spremljajo *citto* (Dhs 75–76; 87; 120). Vsako *citto* spremlja najmanj 7 *cetasik*, ki se pojavljajo v vsakem hipu kognicije, pa naj bo kognicija etične, neetične ali nevtralne narave. 7 univerzalnih *cetasik* obsega:

1. Kontakt (*phassa*), ki se vzpostavi, ko se zavest dotakne objekta in s tem začne kognitivni proces.

5 As 63: *Cittanti ārammaṇaṃ cintetīti cittaṃ; vijānāṭīti attho.*

6 *Dhammasaṅgaṇi* klasificira 121 različnih tipov *citt*, od katerih se jih več kot polovica nanaša na meditacijska stanja visoke koncentracije (*jhāna*), intuitivnih uvidov (*vipassanā*) in *nibbāne* (Dhs 9–133).

2. Občutek/mentalni ton (*vedanā*), ki obarva, kako je objekt sprejet: lahko je prijeten, neprijeten ali nevtralen. To ni čustvo (ki je sestavljeno iz več *cetasik*), ampak samo občutek ali mentalni ton, ki spremlja objekt zaznave.
3. Percepcija (*sañña*), to je sposobnost spoznave, označevanja in pomnjenja objekta.
4. Usmeritev (*cetanā*), ki omogoča usmeritev pozornosti na objekt.
5. Osredotočenost (*ekaggatā*), ki se osredotoča na objekt in je osnova za koncentracijo.
6. Vitalnost zavesti (*jīvitindriya*), to je elementarna energija ali gorivo, ki poganja kognitivne procese.
7. Zavedanje (*manasikāra*), to je sposobnost zavestne zaznave objekta oziroma pozornost.

Zgoraj naštetim univerzalnim *cetasikam* se lahko pridruži še 6 občasnih, ki obsegajo: usmerjanje in vzdrževanje misli, namen, energijo/trud, radost in odločnost. Vse te doslej omenjene *cetasike* so etično nedoločene, kar pomeni, da se lahko pojavijo skupaj z drugimi skupinami *cetasik*, ki pa so etično določene in jih *Abhidhamma* deli na dve veliki skupini: neetične oziroma škodljive ter etične oziroma dobre (Tabela 1). Etično škodljive oziroma nekoristne ali nevesče *cetasike* so: zabloda, moralna neobzdanost, moralna neodgovornost, nemir, pohlep, navezanost na mnenja, ponos/aroganca, jeza/averzija, zavist, neradodarnost, zaskrbljenost, lenoba, otopelost in zmedenost. Med etično dobre oziroma koristne ali večše *cetasike* pa *Abhidhamma* vključuje: zaupanje, čuječnost, moralno obrzdanost, moralno odgovornost, odsotnost pohlepa, odsotnost jeze/averzije, uravnovešenost/nevtralnost, umirjenost, lahkotnost, nežnost, voljnost, (moralno) jasnost, neoporečnost, (moralno) primeren govor, (moralno) primerna dejanja, (moralno) primeren način življenja, sočutje, radost ob sreči drugih in modrost. *Cetasike* iz neetične skupine niso kompatibilne z etičnimi: na primer, jeza, nemir ali pohlep se ne morejo pojaviti hkrati z mirom, modrostjo in čuječnostjo.

Abhidhamma loči različne tipe zavesti (*citta*) glede na to, kakšne skupine mentalnih faktorjev (*cetasika*) jo spremljajo, te pa so klasificirane glede na etična merila (Tabela 1).

Tabela 1: Klasifikacija mentalnih faktorjev (*cetasika*)⁷

Etično nedoločeni (13)	Etično dobri (25)
<p>Univerzalni (7)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Kontakt (<i>phassa</i>) 2. Občutek/mentalni ton (<i>vedanā</i>) 3. Percepcija (<i>saññā</i>) 4. Usmeritev (<i>cetanā</i>) 5. Osredotočenost (<i>ekaggatā</i>) 6. Vitalnost zavesti (<i>jīvitindriya</i>) 7. Pozornost/zavedanje (<i>manasikāra</i>) <p>Občasni (6)</p> <ol style="list-style-type: none"> 8. Usmerjanje misli (<i>vitakka</i>) 9. Vzdrževanje misli (<i>vicāra</i>) 10. Namen (<i>adhimokkha</i>) 11. Energija/trud (<i>virīya</i>) 12. Radost (<i>pīti</i>) 13. Odločnost (<i>chanda</i>) 	<p>Univerzalni (19)</p> <ol style="list-style-type: none"> 28. Zaupanje (<i>saddhā</i>) 29. Čuječnost (<i>sati</i>) 30. Moralna obrzdanost (<i>hiri</i>) 31. Moralna odgovornost (<i>ottappa</i>) 32. Odsotnost pohlepa (<i>alobha</i>) 33. Odsotnost jeze/averzije (<i>adosa</i>) 34. Uravnovešenost/nevtralnost (<i>tatramajjhataṭṭā</i>) 35. Umirjenost mentalnih faktorjev (<i>kāya-passaddhi</i>) 36. Umirjenost zavesti (<i>citta-passaddhi</i>) 37. Lahkotnost mentalnih faktorjev (<i>kāya-lahutā</i>) 38. Lahkotnost zavesti (<i>citta-lahutā</i>) 39. Nežnost mentalnih faktorjev (<i>kāya-mudutā</i>) 40. Nežnost zavesti (<i>citta-mudutā</i>) 41. Voljnost mentalnih faktorjev (<i>kāya-kammaññatā</i>) 42. Voljnost zavesti (<i>citta-kammaññatā</i>) 43. (Moralna) jasnost mentalnih faktorjev (<i>kāya-pāguññatā</i>) 44. (Moralna) jasnost zavesti (<i>citta-pāguññatā</i>) 45. Neoporečnost mentalnih faktorjev (<i>kāyujukatā</i>) 46. Neoporečnost zavesti (<i>cittujukatā</i>) <p>Občasni (3)</p> <ol style="list-style-type: none"> 47. (Moralno) primeren govor (<i>sammāvācā</i>) 48. (Moralno) primerna dejanja (<i>sammākammanta</i>) 49. (Moralno) primeren način življenja (<i>sammā-ājīva</i>) <p>Brezmejni (2)</p> <ol style="list-style-type: none"> 50. Sočutje (<i>karuṇā</i>) 51. Radost ob sreči drugih (<i>muditā</i>) <p>Odsotnost zablode (1)</p> <ol style="list-style-type: none"> 52. Modrost (<i>paññā</i>)
<p>Etično škodljivi (14)</p> <p>Univerzalni škodljivi (4)</p> <ol style="list-style-type: none"> 14. Zabloda (<i>moha</i>) 15. Moralna neobrzanost (<i>ahirika</i>) 16. Moralna neodgovornost (<i>anottappa</i>) 17. Nemir (<i>uddhacca</i>) <p>Občasni škodljivi (10)</p> <p><i>Skupina pohlepa (lobha) (3)</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 18. Pohlep (<i>lobha</i>) 19. Navezanost na mnenja (<i>diṭṭhi</i>) 20. Ponos/aroganca (<i>māna</i>) <p><i>Skupina averzije (dosa) (4)</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 21. Jeza/averzija (<i>dosa</i>) 22. Zavist (<i>issā</i>) 23. Neradodarnost (<i>macchariya</i>) 24. Zaskrbljenost (<i>kukkucca</i>) <p><i>Drugo</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 25. Lenoba (<i>thīna</i>) 26. Otopelost (<i>middha</i>) 27. Zmedenost/nejasnost (<i>vicikicchā</i>) 	

⁷ Tabela je prevedena in prirejena po Bodhi (1993, 79).

Z analizo doživljanja izkušnje (*dhamma*) na globoki ravni, ki jo predstavi kot kompleksno strukturo medsebojno povezanih trenutkov zavesti (*citta*), ki jih vedno spremljajo različne skupine etičnih, neetičnih ali etično nedoločenih mentalnih faktorjev (*cetasika*), *Abhidhamma* dekonstruira konceptualni svet. Pri tem pa je ne motivira teoretično raziskovanje in znanje *per se*, temveč ima izrazito pragmatičen cilj: predstavlja teoretično podlago ali kognitivni zemljevid, ki prek jasno definiranih terminov in strukture ubesedi predvsem meditacijske izkušnje ter uvide v strukturo in delovanje kognicije, ki naj bi človeku pomagali preseči trpljenje in nezadovoljivost eksistence (*dukkha*). Takšno izkustveno znanje, ki ga buddhizem imenuje modrost ali intuitivni uvid (*paññā*), pa naj bi bilo mogoče doseči le z razvijanjem moralnih vrtilin in meditacijske prakse.

4 Etična izhodišča *Abhidhamme*

Že bežen pogled na Tabela 1 pokaže, kako zelo drugačen je model kognicije v *Abhidhammi* v primerjavi s sodobnimi zahodnimi modeli psihologije in kognitivne znanosti. Pri tem ne gre le za nekompatibilno taksonomijo in leksikon, temveč predvsem za različne konceptualne okvire, osnovna izhodišča in cilje staroindijskega kognitivnega modela. Celotna analiza *Abhidhamme* namreč izhaja in je osnovana na etiki, ki je osnovno gibalno celotnega buddhističnega diskurza ter je vgrajena v celoten strukturalni model kognicije in ga prežema. Tako že prvi stavek *Dhammasaṅgaṇi*, prve knjige *Abhidhamme*, naznači celoten namen in vsebino *Abhidhamme* s sledečim vprašanjem: »Katere *dhamme* so etično dobre ali večše (*kusala*)?«⁸ ter nato podrobno analizira vsa takšna stanja. Staroindijska besedila namreč zelo pogosto v prvem stavku naznanijo glavni cilj in predmet obravnave, kar so v tem primeru etično dobra mentalna stanja, ki sestojijo iz dobrih *citt* in *cetasik*.

Abhidhamma tako različna mentalna stanja analizira le s stališča etike: ugotavlja, katera so etično dobra ali večša in katera ne, ter raziskuje, katere komponente, pogoji in vzroki botrujejo etičnim stanjem (Dhs 9–75). Dobra ali večša etična mentalna stanja označuje s pālijskom terminom *kusala*, ki ga lahko prevajamo kot »dober, večš, vrl, koristen, pameten« (Cousins 1996, 136–164). Na etični osnovi *Abhidhamma* klasificira različne tipe zavesti (*citta*) v sledeče štiri skupine (Bodhi 1993, 23–75):

1. *Kusala-citta* »etično dobra/vešč *citta*«, ki jo spremljajo etično dobri mentalni faktorji (*cetasika*), kot so zaupanje, sočutje, čuječnost in modrost.

⁸ *Dhammasaṅgaṇi* 9: *katame dhammā kusalā?*

2. *Akusala-citta* »etično škodljiva/nevešča *citta*«, ki jo spremljajo škodljivi mentalni faktorji (*cetasika*), osnovani na sledečih treh neetičnih koreninah (*akusala*):
 - a. Želja oziroma hlepenje (*lobha*): to je oprijemanje in prilepljanje na objekt, nepopuščanje.
 - b. Averzija oziroma jeza ali strah (*dosa*): to je odvrčanje od objekta, ki ga vedno spremlja neprijeten občutek.
 - c. Nevednost ali zabloda (*moha*): to je tema, slepota in nejasnost. Zabloda vedno spremlja tudi pohlep ali averzijo, lahko pa se pojavi sama kot zmedena otopelost.
3. *Vipāka-citta* »posledična *citta*«; etično nevtralna.
4. *Kiriya-citta* »neoperativna *citta*«; etično nevtralna.⁹

Prva dva tipa zavesti — etično dobra in etično škodljiva *citta* — sta ključnega pomena za buddhistično prakso, ki je osnovana na razumevanju in kultivaciji etičnih mentalnih stanj (*kusala-citta*), za kar pa je potrebna kultivacija etičnih *cetasik*, kot so moralna odgovornost, zaupanje, odsotnost pohlepa in averzije, sočutje, čuječnost in modrost. Največ *cetasik* je etično dobrih; *Abhidhamma* jih našteje 25, a v vsakem trenutku etično dobre zavesti (*kusala-citta*) jih je prisotnih vsaj 19 (Tabela 1). Osnovi za kultivacijo etičnih stanj sta moralni razvoj vrlin ter meditacijska praksa, s pomočjo katere lahko meditator ali meditatorica omejuje pojavitev škodljivih mentalnih faktorjev (*cetasika*), kot so pohlep, ponos, sovraštvo, zavist itd. (Tabela 1). V vseh etično škodljivih stanjih (*akusala*) so prisotni zabloda, nemir in moralna neodgovornost (Dhs 75–87). Pri tem izhaja iz osnovne buddhistične postavke, da le etično dobra mentalna stanja (*kusala-citta*), ki se lahko razvijejo samo na trdni moralni osnovi in praksi meditacije, vodijo v duhovno osvoboditev in so torej nekakšen portal v *nibbāno*. Končni namen celotne buddhistične prakse ni moralno-etično izboljšanje posameznika in družbe, temveč osvoboditev od vpetosti v družbo in odrešitev od celotne *samsāre*, to je kroga ponovnih rojstev in smrti, vendar pa je nujni predpogoj na poti do tega cilja prav razvoj etično-moralnega življenja posameznika v odnosu do sebe in vseh živih bitij, kar se odraža tudi v celotni družbi.

Drugače povedano, buddhizem ne skuša razložiti ali bolje razumeti tega sveta, ampak raziskuje le tiste vidike in pogoje, s pomočjo katerih lahko človek kultivira etična mentalna stanja, kajti le z njihovo pomočjo lahko razvije modrost

⁹ Zadnja dva tipa zavesti, *vipāka-citta* in *kiriya-citta*, sta etično nevtralna; pojavita se v začetnih trenutkih v procesu percepcije in nimata nobenih etičnih posledic (Karunadasa 2014, 145–158), zato ju v tem prispevku ne bomo posebej obravnavali.

(*paññā*), ki vodi do *nibbāne* in odrešitve od celotne *saṃsāre*. Pogoja za kultivacijo etično dobrih mentalnih stanj pa sta moralno življenje in meditacijska praksa. Že na samem začetku je budizem vzpostavil moralna pravila (*sīla*) za nune in menihe, pa tudi za laike. Moralna pravila za laike določajo, naj posameznica ali posameznik s svojim govorom in fizičnimi dejanji ne povzročā trpljenja in neprijetnosti sebi in drugim; tako priporočajo, naj se vzdrži ubijanja vseh živih bitij, kraje, laži, uživanja alkohola in podobnih substanc ter škodljivih čutnih užitkov (Harvey 1990, 264–281). Kultivacija moralnih vrlin je tudi osnova osmeročlene poti, ene osrednjih predstavitev buddhistične doktrine, ki sestoji iz treh sklopov: modrosti, moralnih vrlin in meditacije (*Vibhaṅga* 2003, 235–236).

Tabela 2: Osmeročlena pot (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*)

1. primerno razumevanje (<i>sammā diṭṭhi</i>)	modrost (<i>paññā</i>)
2. primerna misel (<i>sammā saṅkappa</i>)	
3. primerni govor (<i>sammā vācā</i>)	moralne vrline (<i>sīla</i>)
4. primerna dejanja (<i>sammā kammanta</i>)	
5. primerni način življenja (<i>sammā ājīva</i>)	
6. primerna vztrajnost (<i>sammā vāyāma</i>)	meditacija (<i>samādhi</i>)
7. primerna čuječnost (<i>sammā sati</i>)	
8. primerna zbranost (<i>sammā samādhi</i>)	

Osmeročlena pot je trialektični model moralnih vrlin (*sīla*), meditacije (*samādhi*) in »modre« kognicije ali modrosti (*paññā*). Pālijski termin *sammā*, uporabljen kot atribut vseh posameznih komponent osmeročlene poti, ima širok semantični spekter, ki bi ga lahko prevedli kot »ustrezen, primeren, pravilen«, in sicer v smislu, da je primeren za pot do osvoboditve od trpljenja, *nibbāne*. Prva dva člena osmeročlene poti predstavljata modrost (*paññā*): to sta primerno razumevanje na globoki ravni v minljivo in brezosebno naravo in pogojenost vseh pojavov (*sammā diṭṭhi*) in primerna misel (*sammā saṅkappa*), ki je osnovana na takšni modrosti. Naslednji trije členi so moralne vrline (*sīla*), ki so brezpogojna osnova buddhistične poti ter vključujejo primerni govor, dejanja in način življenja, s katerim naj človek ne bi škodil in povzročal trpljenja niti sebi niti drugim. Zadnji trije členi pa so komponente meditacijske prakse, ki obsega vztrajnost ter razvijanje meditativne čuječnosti in zbranosti (Tabela 2).

Sodobni razlagalci pogosto poudarjajo, da v buddhizmu etika kot posebna kategorija ne obstaja, ter se zato osredotočajo na obravnavo moralnih vrlin (Keown 1992, 2–3). A kljub temu, da etika ni posebej artikulirana disciplina, je v *Abhidhammi* globoko vgrajena v celoten model kognitivnih procesov, ki je osnovan na principu *kusala*. Moralne vrline ali smernice (*sīla*) služijo le kot osnovno izhodišče in podpora za kultivacijo etičnih mentalnih stanj, ta pa so potrebni pogoj za pojavitev modrosti (*paññā*), ki je ključni mentalni faktor (*cetasika*) za osvoboditev, *nibbāno*. Modrost (*paññā*) je predstavljena kot intuitivni uvid na globoki ravni v hipno minljivost (*anicca*) vseh fenomenov (*dhamma*), v njihovo intrinzično nezadovoljivost (*dukkha*) in praznino (*anattā*) (*Visuddhimagga* 1975, 436–438). S poglobljanjem meditacijske prakse naj bi meditator ali meditatorica opazovala fenomene na globoki ravni ter se z njimi ne bi več identificirala, temveč bi razumela, da vse, kar se pojavi v nenehno spreminjajočem se toku telesnih in mentalnih pojavov, v hipu mine in je brez stalnega bstva (*anattā*). Buddhizem namreč razlaga, da so vsi fenomeni in procesi, ki sestavljajo izkušnjo, prazni (*suñña*) in da navezanost nanje ustvarja iluzorno identiteto, ki vodi v zmedo in nezadovoljivost ali trpljenje (*dukkha*) (*Visuddhimagga* 1975, 436–438). Uvid v praznino (*suññatā*) je temelj za pojavitev izključno etičnih mentalnih stanj (*kusala citta*) in etičnih misli, ki jim avtomatično sledijo neškodljiv govor in dejanja. Drugače povedano, neidentifikacija s fenomeni je osnova etike: uvid v praznino je etično stanje *par excellence*, kajti v takšnih trenutkih ni nobene identifikacije s fenomeni, udeleženi v izkušnji, nobene identitete, nobenega ločenega individuuma ali »jaza« in zato tudi ni »drugega«. V takšnih trenutkih so odsotne tudi tri korenine vseh škodljivih mentalnih stanj — hlepenje (*lobha*), averzija (*dosa*) ter zabloda (*moha*) (Tabela 1).

5 Predstavitev strahu in pohlepa v *Abhidhammi*

Strah (*bhaya*) in pohlep (*lobha*) sta v buddhizmu predstavljena kot komponenti neetičnih mentalnih stanj (*citta*), zato so vse misli, ki so osnovane na strahu in pohlepu, neetične in vodijo v škodljiv govor in dejanja. Za izvor strahu in pohlepa ima buddhizem željo (*tañhā*), ki jo razume kot temeljno gibalo vse nezadovoljivosti bivanja (*dukkha*).

Ključna vloga želje (*tañhā*) je vzpostavljena v štirih resnicah, ki naj bi jih Buddha podal že v svojem prvem govoru *Dhammacakkappavattanasutta* (SN 420–424) in v njih strnil celotno buddhistično doktrino. Štiri resnice govorijo o (1) nezadovoljivosti človeške eksistence (*dukkha*), (2) o njenem vzroku, ki je vpetost v želje (*tañhā*), (3) o možnosti osvoboditve od trpljenja (*nibbāna*)

in (4) o osmeročleni poti (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*), ki vodi do osvoboditve od trpljenja (Tabela 2). Pālijski termin *tañhā* dobesedno pomeni »žeja«; to je hlepenje ali želja obdržati prijetne in se znebiti neprijetnih izkušenj, kar ustvarja konflikt med dejansko izkušnjo in pričakovanjem, upanjem, idejami ali mislimi. Glede na strukturalni model *Abhidhamme* lahko željo (*tañhā*) spremljajo le etično škodljivi mentalni faktorji (*cetasika*); tako je predstavljena ne le kot izvor strahu in pohlepa, temveč kot vir vseh neetičnih stanj in delovanj. Buddhizem identificira tri tipe želja (*tañhā*): (1) želja po čutnih užitkih (*kāmatanñhā*), (2) želja po bivanju (*bhavatanñhā*), kar vključuje ponos ter željo po nadaljevanju identitete ali »jaza« in večnega življenja po smrti, ter (3) želja po nebivanju (*vibhavatanñhā*), anihilaciji ali odstranitvi in uničenju vsega neprijetnega, kar lahko vodi v nasilje ali samomor.¹⁰ Željo, da bi človek razvijal etično dobra mentalna stanja (*kusala*) in deloval na osnovi vrlin (*sīla*), buddhizem uvršča pod termin *chanda*, ki ga lahko prevedemo kot »volja ali želja po delovanju, odločnost«; *chanda* je mentalni faktor (*cetasika*), ki je etično nedoločen in spremlja dobra etična mentalna stanja, lahko pa tudi škodljiva (Tabela 1).

Želja (*tañhā*) ima tudi ključno vlogo v dinamičnem modelu soodvisnega nastajanja (*paṭiccasamuppāda*), ki vzročno pogojenost in soodvisnost vseh fenomenov eksistence strukturalno predstavi z dvanajstimi medsebojno povezanimi bistvenimi komponentami kognicije v sledečem vrstnem redu (SN II 1–133; D II 55–71):

(1) nevednost (*avijjā*) (2) mentalni faktorji (*saṅkhra*) (3) zavest (*viññāṇa*) (4) um in telo (*nāmarūpa*) (5) čuti (*saḷāyatana*) (6) stik (*phassa*) (7) občutek (*vedanā*) (8) želja (*tañhā*) (9) navezanost (*upādāna*) (10) nastajanje (*bhava*) (11) rojstvo (*jāti*) (12) minevanje, smrt (*jarāmaraṇa*) in trpljenje.¹¹

Prvih 7 členov je rezultat preteklih mentalnih stanj in delovanj ter nanje človek nima vpliva, lahko pa ob določeni izkušnji ali mentalnem stanju prepreči pojavitev osmega člena, to je želje (*tañhā*), s pomočjo globokega razumevanja, čuječnosti (*sati*) in modrosti (*paññā*); tako prepreči pojavitev vseh naslednjih členov, ki vodijo v nevednost in trpljenje (*dukkha*). Buddhizem torej željo (*tañhā*) razume kot vir trpljenja¹² in ima vsa mentalna stanja, osnovana

10 *Yā ,yaṃ tañhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī, seyyathīdaṃ: kāmatanñhā bhavatanñhā vibhavatanñhā, ayaṃ vuccat’ āvuso dukkhasamudayo* (MN I 48–49).

11 SN II 1-2: *Katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo? Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññānaṃ, viññānapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanaṃ paccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā tañhā, tañha paccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmarāṇaṃ.*

12 MN I 48–49: *kāmatanñhā bhavatanñhā vibhavatanñhā, ayaṃ vuccat’ āvuso dukkhasamudayo.*

na želji, za izvor nerazumevanja (*avijjā*) in zablod (*moha*). Le prek izkušnje *nibbāne* naj bi se želja povsem izkoreninila in le takrat so lahko vsa mentalna stanja avtomatično etična (*kusala*). Drugače povedano, prava narava človeka je etično dobra (*kusala*), a se razkrije le ob odsotnosti ali odstranitvi želja (*tañhā*) in nevednosti (*avijjā*).

Buddhizem že v zgodnjih besedilih postavi željo (*tañhā*) za izvor pohlepa (*lobha*) in strahu (*bhaya*). *Atthasālinī*, komentar prve knjige *Abhidhamme*, pohlep (*lobha*) predstavi tako:

[Pohlep] je kot lepljivo mazivo, njegova značilnost je oprijemanje objekta zaznave. Njegova funkcija je prilepljanje, tako kot se meso prilepi na vročo ponev. Manifestira se kot nepopuščanje, drži se objekta zaznave, kot se saje držijo oljne svetilke. Njegov vzrok je v tem, da vidi užitek v stvarih, ki vodijo v odvisnost.¹³

Abhidhamma pohlep (*lobha*) uvršča med etično škodljive mentalne faktorje (*cetasika*), ki spremljajo neetična mentalna stanja (*akusala-citta*). Pohlep vedno spremljajo štiri univerzalni mentalni faktorji (*cetasika*): zabloda (*moha*), moralna neobzdanost (*ahirika*), moralna neodgovornost (*anottappa*) in nemir (*uddhacca*), ter še dva specifična faktorja, navezanost na določene poglede ali mnenja (*diṭṭhi*) in aroganca ali ponos (*māna*) (Tabela 1). *Abhidhamma* torej trdi, da v trenutkih pohlepa človek živi v zablodi (*moha*), ki jo *Atthasālinī* razloži kot nevednost, mentalno slepoto, odsotnost presoje in modrosti ter zablodo razume kot izvor vsega, kar je neetično (*akusala*).¹⁴ Poleg tega se pohlep vedno pojavi z nemirom (*uddhacca*), ki ga *Atthasālinī* opisuje kot vznemirjenje in ga primerja z razburkano vodo ali zastavo, ki plapolja v vetru.¹⁵ Pojavitev nemira naj bi meditatorko ali meditatorja opozarjala na prisotnost neetičnih mentalnih stanj. V trenutkih pohlepa sta vedno prisotni tudi moralna neobzdanost (*ahirika*) in neodgovornost (*anottappa*), to je odsotnost kakršnih koli moralnih »zavor«, ki vodi v moralno škodljiv govor in dejanja (As 248, Vism 468). Skupaj s pohlepom se vedno pojavita še navezanost na določene poglede ali mnenja (*diṭṭhi*), ki temelji na nevednosti (*avijjā*), ter ponos ali aroganca (*māna*), ki jo *Atthasālinī* primerja z norostjo (*ummāda*)

13 As 249: *Tesu lobho ārammaṇagahaṇalakkhaṇo, makkaṭālepo viya; abhisangaraso, tattakapāle khittam maṃsapesi viya; apariccāgapaccupaṭṭhāno, telañjanarāgo viya; saṃyojanīyadhammesu assādadassanapadaṭṭhāno.*

14 As 249: *Moho cittassa andhabhāvalakkhaṇo aññāṇalakkhaṇo vā, asampaṭivedharaso ārammaṇasabhāvacchādanaraso vā, asammāpaṭipattipaccupaṭṭhāno andhakārapaccupaṭṭhāno vā, ayonisomanasikārapadaṭṭhāno. Sabbākusalānaṃ mūlanti daṭṭhabbo.*

15 As 251: *Uddhatabhāvo uddhaccaṃ. Tam avūpasamalakkhaṇaṃ, vātābhighātacalajalaṃ viya anavaṭṭhānaraṣaṃ, vātābhighātacaladhajapaṭākā viya.*

(Vism 469). *Dhammasaṅgaṇi* ponos (*māna*) predstavi kot nenehno primerjanje ali tekmovanje z drugimi, tako da posameznica ali posameznik sebe vidi kot boljšega, enakega ali slabšega od drugih, kar je osnovano na ideji »jaza« (Dhs 197–198). Kognitivni model v *Abhidhammi* primerjanje z drugimi torej uvršča med neetična mentalna stanja, iz katerih izhaja neetično delovanje. Kot smo na kratko opisali, je torej pohlep (*lobha*) v *Abhidhammi* predstavljen kot neetična komponenta (*cetasika*) škodljivih mentalnih stanj (*akusala citta*), šest zgoraj opisanih mentalnih dejavnikov, ki se vedno pojavijo skupaj s pohlepom, pa so indikatorji za prisotnost pohlepa.

Podobno kot pohlep (*lobha*) je tudi strah (*bhaya*) osnovan na želji (*taṅhā*), ki jo ima buddhizem za izvor vse nezadovoljivosti in trpljenja (*dukkha*). Kot pravi *Dhammapada*: »Želja prinese žalost, želja prinese strah; kdor se reši želja, zanj ni več ne strahu ne žalosti.«¹⁶ Strah izvira iz želje, da bi se izognili neprijetnim izkušnjam, kot so izguba prijetnih okoliščin, trpljenje in bolečina ter predvsem, kot pravi *Bhayasutta*, strah pred boleznijo (*vyādhibhaya*), staranjem (*jarābhaya*) in smrtjo (*marañabhaya*) (AN I 179). Kot prikazuje *Abhidhamma*, se strah pojavi kot skupek neetičnih mentalnih komponent (*cetasika*), med katerimi so vedno prisotni štirje univerzalni škodljivi faktorji (*cetasika*): zabloda (*moha*), moralna neobrzdanost (*ahirika*), moralna neodgovornost (*anottappa*) in nemir (*uddhacca*) (Tabela 1). Ker je strah odraz želje preprečiti neprijetno, ga spremlja odpor, jeza ali averzija (*dosa*), ta pa lahko zaradi prisotnosti zablode, moralne neobrzdanosti in neodgovornosti vodi v moralno škodljiv govor in dejanja, kar vključuje tudi nasilje (*hiṃsā*) (Vibh 86–87). Strah lahko spremljajo še trije specifični mentalni faktorji: zavist (*issā*) do vseh, ki dozdevno živijo v boljših okoliščinah, neradodarnost (*macchariya*) oziroma sebična nepripravljenost deliti kar koli z drugimi, in nemirna zaskrbljenost (*kukkucca*), ki pogosto vključuje tudi žalost in obžalovanje (As 256–257). Buddhistična besedila razlagajo, da strah sproža iluzijo »jaza« in zmedenost, ter, kot pravi *Papañcasūdanī*, prinaša oklepanje ritualov in verojanj (*sīlabbataparāmāsa*) v upanju, da bodo prinesla varnost in izpolnitev želja (Ps I 288).

V kognitivnem modelu *Abhidhamme* torej strah in pohlep blokirata razumevanje, modrost ter pojavitev etičnih mentalnih stanj in delovanja. Vedno ju spremlja zabloda (*moha*), kar pomeni, da se človek identificira s fenomenii, udeleženi v izkušnji, in jih s stališča »jaza« vidi kot stalne in nespreminjajoče se pojave. Ker naj bi se vsa živa bitja rodila s strahom in pohlepom, ki so ju rešeni le polno prebujeni (*arahant*), buddhizem predlaga veliko pristopov,

16 Dhp 61: *taṅhāya jāyatī soko taṅhāya jāyatī bhayaṃ, taṅhāya vippamuttassa n' atthi soko kuto bhayaṃ.*

kako ju omejiti in s tem zmanjšati ali preprečiti neetična stanja. Tako priporoča zavestno razvijanje moralnih vrlin (*sīla*), radodarnosti (*dāna*) in meditacijo (*bhāvanā*).¹⁷ S pomočjo meditacije, ki vključuje razvoj čuječnosti (*satī*) in koncentracije (*samādhi*), naj bi meditator ali meditatorka gojila etična mentalna stanja, ki so podlaga za razvoj modrosti (*paññā*), kajti le modrost naj bi prinesla uvid v intrinzično praznino in neidentifikacijo s fenomenom ter tako preprečila in postopoma izkoreninila neetična stanja. Kot priporoča *Tevijjasutta*, meditacije, ki naj bi še posebej služile kot protiutež strahu in pohlepu ter z njima povezanim neetičnim stanjem, vključujejo gojenje sledečih štirih meditacijskih praks (DN I 251): (1) prijateljska naklonjenost (*mettā*), ki vsem želi, da bi jim bilo dobro, ter tako blaži jezo in strah (Vibh 86); (2) sočutje (*karuṇā*) do vseh, ki trpijo, altruizem, ki uravnoveša sebičnost (Vibh 86–87); (3) radost (*muditā*) ob sreči in uspehu drugih, ki uravnoveša ljubosumje in zavist (Vism 318); ter (4) enakost (*upekkhā*), to je nenavezanost na rezultate, stanje brez želje ali averzije in uravnovešenost do vseh posvetnih pogojev.

Med neetičnimi stanji je strah posebno nevaren, ker sproža nasilje, ki ga budhizem vidi kot najhujšo obliko neetičnega ravnanja in ga zato skuša prek meditacije preobraziti. Tako priporoča, naj meditatorka ali meditator strah opazuje s čuječnostjo (*satī*) ter postopoma razvije razumevanje strahu na globoki ravni in ga vidi le kot skupek hipno minljivih fenomenov (*dhamma*), ki so pogojeni s preteklimi odzivi na podobne okoliščine ter intrinzično prazni (*suñña*). S takšnim uvidom, ki je osnovan na modrosti (*paññā*) in zato etičen, naj bi meditatorka razvila drugačno perspektivo do strahu: namesto da se z njim istoveti in s tem sproža neetična stanja, ga opazuje z globokim uvidom v njegovo potencialno nevarnost in se zato z njim ne identificira. Takšen uvid v strah, ki ga imenujejo *bhayañāṇa*, se pojavi na določenih stopnjah meditacije *vipassanā* in je natančno opisan v buddhističnih besedilih, kot na primer *Vi-suddhimagga* (Vism 645–647). Po tem uvidu meditator ali meditatorka postopoma še na globlji ravni razvije razumevanje, da so vsi fenomeni (*dhamma*) potencialno nevarni, če se z njimi identificira; takšno razumevanje imenujejo *ādīnavañāṇa* »uvid v nevarnost« (Vism 647–648). *Visuddhimagga* nato nadaljuje, kako meditator ali meditatorka še nadalje razvija nenavezanost, poglobi modrost in na koncu doseže *nibbāno*, ki dokončno uniči korenine strahu in drugih neetičnih stanj (Vism 649–663).

17 Moralne vrline (*sīla*), radodarnost (*dāna*) in meditacija (*bhāvanā*) so tri osnove za etični razvoj in osvoboditev od trpljenja (*dukkha*); o tem govori veliko besedil, na primer *Dānavagga*, *Āṅguttaranikāya* (A IV 241: *Tīṇ' imāni bhikkhave puññakiriyavattḥūni. Katamāni tīṇi? Dānamayaṃ puññakiriyavattḥuṃ, sīlamayaṃ puññakiriyavattḥuṃ, bhāvanāmayayaṃ puññakiriyavattḥuṃ*).

Z drugimi besedami, buddhizem postavlja modrost (*paññā*) kot tisti mentalni faktor (*cetasika*), ki lahko z vedno bolj poglobljenim uvidom v intrinzično praznino (*suññatā*) in minljivost (*anicca*) vseh fenomenov ter neidentifikacijo z njimi pripelje do izkoreninjenja strahu. Zato so popolno prebujeni (*arahant*) in Buddhe pogosto opisani z vzdevkom *abhaya*, »tisti, ki je brez strahu, neustrašni«; pri tem ne gre za neustrašnost pogumnega junaka, temveč za visoko etičnega človeka, ki v nobenih okoliščinah ne more biti neetičen — ne v mislih ne v dejanjih.

6 Zaključek

V tem prispevku smo na kratko orisali kompleksen teoretični model kognicije, kot je predstavljen v theravādski *Abhidhammi*, in pokazali, kako je osnovan na etičnem principu *kusala*. Nato smo vanj umestili dve pomembni mentalni komponenti, strah (*bhaya*) in pohlep (*lobha*), ki sta uvrščeni med neetična mentalna stanja, iz katerih posledično izhajata konstrukt identitete ali »jaza« in škodljivo delovanje. Buddhizem razlaga, da z odstranitvijo neetičnih stanj, kot so strah, pohlep in nevednost, človek avtomatično ravna le etično (*kusala*). Zato je buddhistična praksa v veliki meri usmerjena v prepoznavanje in globoko razumevanje pogojenosti in narave neetičnih stanj z namenom, da jih omeji ter začasno ali dokončno ustavi. Pri tem ima veliko vlogo modrost (*paññā*), ki jo buddhizem enači z uvidom v praznino (*suññatā*) in iluzorno naravo »jaza« ali identitete; modrost je tisti mentalni faktor (*cetasika*), ki ustavi percepcijo individuuma kot ločene enote ter s tem ločevanje med »jaz« in »drugi«. Individualizem in identiteta sta torej z buddhističnega stališča iluzorna in nevarna, ker lahko sprožata (sebi in drugim bitjem) škodljivo delovanje. Zato buddhizem razlaga, da nobena odločitev ali dejanje, osebno ali družbeno, ki temelji na strahu ali pohlepu, ne more biti etično. Misli, ideje, besede in dejanja so lahko etično neškodljiva le ob odsotnosti strahu in pohlepa, kajti takrat sta odsotni tudi identifikacija s fenomeni in percepcija individualnosti. Buddhizem torej uči, da čeprav se vsa živa bitja rodijo z zasnovami za strah in pohlep, naj bi ju prepoznali, razumeli in ne delovali na njihovi osnovi, temveč naj bi bili vir delovanja sočutje, radodarnost, razumevanje pogojenosti vsakega trenutka in modrost, kar pomeni odsotnost dihoto-mije jaz–drugi.

Pri tem se lahko vprašamo, v kakšni meri se razumevanje strahu in pohlepa kot neetičnih stanj odraža na družbeni ravni. Čeprav sta v buddhističnih kulturah pohlep in strah, tako kot drugod po svetu, zagotovo pomembni gibalni odzivi na življenje in čeprav velika večina prebivalcev ni seznanjena s

teoretičnimi kognitivnimi modeli *Abhidhamme*, ima buddhistična etika v teh kulturah pomembno družbeno vlogo. Tako sta predvsem radodarnost in sočutje do živih bitij pogosto izpostavljena kot zelo pomembni vrline, pa tudi zavedanje, da so pohlep, strah, jeza, tekmovalnost in individualizem neetična stanja. Pri tem seveda ne gre posploševati, kajti buddhistične tradicije se na različnih območjih in zgodovinskih obdobjih med seboj zelo razlikujejo. Preučevanje buddhističnega razumevanja strahu in pohlepa v odnosu do različnih družbenih praks pa bi bilo zagotovo zanimiv predmet bodočih raziskav.

S predstavitvijo etike v okviru staroindijskih kognitivnih modelov pričujoči prispevek vabi k razmisleku o drugačnih perspektivah na problem človeškega strahu in pohlepa ter njunih posledic v osebnem in družbenem življenju. Pri tem nakazuje, da je poznavanje kognitivnih modelov staroindijske filozofije in njenih etičnih postavk relevantno in lahko služi kot pobuda pri iskanju novih pristopov k etičnim izzivom današnjega sveta.

Okrajšave

Okrajšave in citati pālijskih virov sledijo mednarodni konvenciji *Critical Pāli Dictionary* (Epilegomena, 1. del, 1948, str. 5*–36*, in 3. del, 1992, str. II–VI). Številke v citatih pālijskih virov se nanašajo na del in stran izdaje Pali Text Society; na primer M I 21 se nanaša na *Majjhima Nikāya*, I. del, str. 21.

- AN *Aṅguttaranikāya*. [1885–1900] 1999–2013. Ur. R. Morris, E. Hardy. 5 delov. PTS.
- As *Atthasālinī*. [1897] 2011. Ur. E. Müller, L. S. Cousins. PTS.
- Dhp *Dhammapada*. [1994] 2014. Ur. O. von Hinüber in K. R. Norman. PTS.
- Dhs *Dhammasaṅgaṇi*. [1885] 2001. Ur. Edward Müller. PTS.
- DN *Dīghanikāya*. [1890–1911] 1995–2007. Ur. T. W. Rhys Davids in J. E. Carpenter. 3 deli. PTS.
- MN *Majjhimanikāya*. [1888–1902] 2013. Ur. V. Trenckner in R. Chalmers. 3 deli. PTS.
- Ps *Papañcasūdanī, Majjhimanikāyāṭṭhakathā of Buddhaghosa*. [1922–1938] 1976–1979. Ur. J. H. Woods, D. Kośambi, I. B. Horner. 5 delov. PTS.
- SN *Samyuttanikāya*. [1884–1898] 1975–2006. Ur. L. Feer. 5 delov. PTS.

Vibh *Vibhaṅga*. [1904] 2003. Ur. C. A. F. Rhys Davids. PTS.

Vism *Visuddhimagga*. [1920–1921] 1975. Ur. C. A. F. Rhys Davids. PTS.

Viri in literatura

Bodhi, Bhikkhu (prev.). 1993. *Abhidhammattha Saṅgaha: A Comprehensive Manual of Abhidhamma: Pali Text, Translation and Explanatory Guide*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Cardona, George. 1999. *Recent Research in Pāṇinian Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass.

C Change. 2020. »Coronavirus, Climate Change, and the Environment. A Conversation on COVID-19 with Dr. Aaron Bernstein, Director of Harvard Chan C-CHANGE«. Harvard T. H. Chan School of Public Health <https://www.hsph.harvard.edu/c-change/subtopics/coronavirus-and-climate-change/#:~:text=We%20don't%20have%20direct,and%20our%20risk%20for%20infections>.

Cousins, Lance. 1996. »Good or skilful? *Kusala* in Canon and Commentary«. *Journal of Buddhist Ethics* 3: 136–164.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.

Feyerabend, Paul. 2011. *The Tyranny of Science*. Cambridge: Polity Press.

Harvey, Peter. 1990. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Investopedia. 2020. »Financial Markets: When Fear and Greed Take Over«. 11. januar 2020. <https://www.investopedia.com/articles/01/030701.asp>.

Joshi, S. D. in J. A. F. Roodbergen. 1991. *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini: With Translation and Explanatory Notes*, vol. 1 (1.1.1–1.1.75). New Delhi: Sahitya Akademi.

Karunadasa, Yakupitiyage. 2014. *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.

Keown, Damien. 1992. *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: Palgrave.

Kiparsky, Paul. 1980, *Pāṇini as a Variationist*. Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class B, No. 6. Pune: University of Poona.

Klenert, David, Franciska Funke, Linus Mattauch, Briam O'Callaghan. 2020. »Five Lessons from COVID-19 for Advancing Climate Change Mitigation«. *Environmental and Resource Economics* 76, 751–778.

Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kuhn, Thomas. 2000. *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970–1993, with an Autobiographical Interview*, uredila James Conant in John Haugeland. Chicago: University of Chicago Press.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ñāṇanamoli, Bhikkhu in Bhikkhu Bodhi (prev.). 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publication.
- Renou, Louis. 1969. »Pāṇini«. *Current Trends in Linguistics 5: Linguistics in South Asia*. The Hague: Mouton.
- Rošker, Jana. 2021. »Tradicionalna siniška relacijska etika in organizacija družbe v kriznih časih virusnih epidemij«. V *Pandemija covid-19 v Aziji: tradicionalni humanizmi, moderna odtujenost in retorike sodobnih ideologij, ne Azije!* Zbirka *Studia Humanitatis Asiatica*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Thieme, Paul. 1935. *Pāṇini and the Veda: Studies in the Early History of Linguistic Science in India*. Allahabad: Globe Press.
- Warder, A. K. 1971. »Dharmas and Data«. *Journal of Indian Philosophy* 1: 272–295.
- Westerhoff, Frank. 2004. »Greed, Fear and Stock Market Dynamics«. *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications* 343 (1): 635–642.