

Marko Uršič

**Pojmovanje in občutje narave
v japonskem budizmu**



Sōami, Pokrajina štirih letnih časov
Japonska, zgodnje 16. stoletje
(vir: The Metropolitan Museum of Art, New York; javna last)

V zgodnjem oz. starem budizmu (*theravāda*) je narava prisotna predvsem na simbolni ravni: kot drevo razsvetljenja, lotosov cvet, tu so poganjki in ovijalke, mitični nosorog, tiger, levje rjojenje ipd. – vse to so simbolni izrazi, prispodobe za budistična duhovna in etična sporočila. Buda že v svojem prvem *Govoru v Varanasiju* (Benaresu) pravi, da »voda obkroža lotosov cvet, vendar ne zmoči njegovih lističev«. ¹ V znameniti *Sutri o nosorogu* uči Anando: »Kakor lev, ki se ne boji nobenih glasov, / nemoten kakor veter, / ki veje skozi mrežo, / ali kakor lotosov cvet, ki se ga ne dotakne voda / tako stopaj sam kot nosorog.« ² V *Dhammapadi*, v 24. spevu z naslovom »Želje«, beremo: »Povsod tečejo tokovi, / povsod brstijo ovijalke – / ko vidiš nove popke in poganjke, / z modrostjo jim posekaj korenine«. ³ Vendar že v 20. spevu pod naslovom »Pot« preberemo neke vrste svarilo: »Posekajte gozd strasti, ne pa dreves, / saj v takem gozdu je nevarnost!« ⁴ – Kajti sama drevesa in nasploh narava so že v zgodnjem budizmu, še bolj izrazito pa pozneje, nekaj lepega, duhovno navdihujočega in odrešujočega žgočih človeških strasti. Budistično ljubeč in poduhovljen odnos do narave pa postane izrazit šele v »velikem vozu« (*mahāyāna*), zlasti v njegovih kitajskih in japonskih šolah. Najbrž lahko celo rečemo, da se z razvojem budizma bistveno spremeni odnos do narave, njene lepote in pomena na duhovni poti razsvetljujočih bitij (*bodhisattev*), tudi pod vplivom kitajskega daoizma, v samem jedru nauka pa predvsem zaradi prepričanja o »identiteti« samsare (*samsāra*) in nirvane (*nirvāṇa*), tj. temeljnega duhovnega uvida glavnih smeri *mahāyāne*, da sta svet in odrešitev »eno in isto«. – V tem prispevku bom nanizal sedem fragmentov o naravi v budizmu iz svoje nastajajoče knjige *Odsevi dežele vzhajajočega sonca*, dežele, ki pa ni samo Japonska v geografskem smislu, temveč obsega velik del azijske duhovnosti in sije tudi k nam na Zahod. ⁵

1 Indrova mreža v *Girlanda sutri*

Girlanda sutra (*Avatamsaka sutra*) je velika sutra svetlobe, zrcaljenja vseh razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij v (njihovi) vesoljni »Indrovi mreži«, hkrati pa je to sutra neskončnosti, brezmejnih »desetih smeri«, v katerih so nanizane *budde*

1 Prevod iz: Styrk, *World of the Buddha*, 50.

2 Prav tam, 223 (37).

3 *Dhammapada*, 69. Prevod Primož Pečenko.

4 Prav tam, 57.

5 Na spletu: https://www2.arnes.si/~mursic3/Odsevi_dezele_vzhajajocega_sonca_Marko-Ursic_Knjiga-XII_v-nastajanju.pdf

in *bodhisattve*. *Girlanda* je obsežna zbirka svetih spisov (suter), ki tvorijo »biblijo« kitajske smeri *hua-yan* (ali *hua-yen*, jap. *kegon*) budizma *mahāyāna*; zajema devetintridaset spisov, najstarejši med njimi so nastali v Indiji nekaj stoletij po Gotami Budi, vendar je v celoti ohranjena le v kitajskem prevodu iz sanskrta v 5. stol. n. št., tako da se v moderne jezike prevaja iz kitajščine.⁶ Vsekakor je *Girlanda sutra* zelo stara in duhovno globoka knjiga, čeprav se bo kakemu bralcu morda sprva zazdelo, da je prepolna fantastične mitologije. Toda zato da bi jo res razumeli, jo je treba brati na *simbolno-dobesedni* ravni (prav tako, seveda pa je v tem paradoks).

Glavna motiva, ki se v véliki *Girlandi* prepletata in sta medsebojno tesno povezana, sta *svetloba* in *neskončnost* duhovno prebujenih bitij in/ali svetov. Neskončna svetloba sije na vsaki strani *Girlande*, v skoraj vsakem njenem verzu (v njej se proza prepleta z verzi, večinoma v štirivrstičnih kiticah). Neskončnost nastopa v dveh modusih, ki ju ni mogoče povsem raz-ločiti: kot *razsežnostna* (∞ luči, ∞ prostora, ∞ oceana, ∞ časovnih vekov, ∞ sočutja itd.) in *numerična* (∞ oblik, v katerih se pojavlja Buda, ∞ čutečih bitij, ∞ različnih spoznavnih poti, ∞ mest in dežel, ∞ peščenih zrn itd.). Marsikje v *Girlandi* nastopajo namesto neskončnosti zelo velika števila, katerih simbolni pomeni pa niso ostro razmejeni, na primer, *tisoč* ognjenih duhov, *milijon* bleščečih biserov, *bilijon* razsvetljenih bitij v vseh »desetih smereh« ipd. – Čudežno in čudovito pa je to, da se kot posamičnik vendarle ne izgubim v vsej tej neskončnosti. Ne izgubim se, če dojamem, da sem *njeno* edinstveno »peščeno zrno«. Ali če povem drugače: takrat ko v tem neskončnem vesoljnem oceanu uzrem *sebe*, minljivo bitje, ki sem v tem hipu živ in sebi-očiten, nekako tako kot zenovski peščeni stožec, ki »žarči« iz sebe krožne valove v svet – na primer, ko v kjotskem svetišču Kōdai-ji motrim stožec-otok-gōro na peščenem oceanu –, tedaj vem: prav zdaj, prav v *tem* motrenju sem središče zavesti, ne glede na to, kako daleč okrog mene se razteza ocean prostorov in časov, kajti *zdaj* sem tu, *prebujen*. V vesoljni naravi, *sredi* nje. V središču brez Središča. Mar ni *to* dovolj?

V globoki modrosti mahajanskega budizma je izjemno lepó – v marsičem podobno kot pri Plotinu – zamišljeno in tudi raz-rešeno eno najtežjih filozofskih vprašanj, tj. vprašanje odnosa med enim in mnogim; to spoznamo ali vsaj zaslutimo/občutimo tudi ob branju sutre *Gaṇḍavyūha* (»Vhod v Kraljestvo Resnice«), zadnje in najdaljše knjige vélike *Girlande*. V njej se mladi romar Sudhana, željan popolnega razsvetljenja, na svoji duhovni poti – kamor ga usmeri Mandžušri (Modrost) – ustavi na triinpetdesetih »postajah«, vsakič pri drugem ali drugi *bodhisattvi*, razsvetljenem in obenem razsvetljujočem bitju (precej jih je ženskega spola, med njimi tudi deset »nočnih boginj«).

6 Moji prevodi odlomkov, ki sledijo, so iz angleškega prevoda Thomasa Clearyja, gl. Bibliografijo na koncu članka.

Sudhana na svoji deseti romarski postaji obiše kraljevo hčer Majtrajani, čudovito in sijoče bitje, ki živi v bleščeči palači, kjer razsvetljuje petsto deklet iz svojega spremstva, pa tudi vse druge, ki pridejo k njej, da bi od nje prejeli duhovno luč. Ko se Sudhana vzpne do Majtrajanjine palače, uzre pred seboj – v sebi – tale prizor:

Zagledal je palačo sijočih biserov na kristalnih temeljih, s stebri iz lapis lazulija in diamantnimi zidovi, okrašeno s sto tisoč zlatimi žarki <v angl. *projections*>, ovešeno z neštetimi bisernimi zrcali, odeto v dragulje, ki razsvetlujejo svet, prepredeno z neštetimi mrežami biserov, poveličano z nepredstavljivimi vrstami milih zvokov iz sto tisoč zlatih zvončkov, zvenečih v blagem vetriču. In uzrl je deklet z imenom Majtrajani, temnooko, temnolaso, zlate polti. Sudhana ji je izkazal spoštovanje in rekel: »O, plemenita, v svojem duhu sem se usmeril k najvišjemu, popolnemu razsvetljenju, vendar ne vem, kako naj se bitje, ki išče razsvetljenje, nauči in izvaja dejavnost razsvetljujočih bitij.« – Rekla je: »Glej v okrasje moje palače!«⁷

Majtrajanjina palača je ena izmed variant sijoče Indrove mreže, ki je s svojimi neštetimi različicami osrednje duhovno videnje v véliki *Girlandi* in za katero lahko rečemo, da je vizionarsko jedro budizma *kegon* (kit. *hua-yan*), prisotna in čaščena pa je tudi v drugih japonskih smereh, npr. v »ezoteričnem« budizmu *shingon* in vsaj posredno tudi v *zenu*. Indrova mreža je več kot zgolj prisposoda, namreč več kot zgolj retorična figura, saj gre za duhovno *videnje* vesoljne mreže biserov, v kateri vsak biser odseva vse druge bisere in tudi vse njihove odseve in odseve odsevov, brez konca. Biseri v tej viziji so in obenem niso *buddhe* in/ali *bodhisattve* in nasploh vsa »čuteča bitja« (v smislu »srednje poti«: *niti isti-niti drugi*). – A poglejmo ta pasus dalje:

In ko se je (Sudhana) ozrl naokoli, je videl v vsakem delu palače, vsakem stebri, vsakem biseru, vsakem zlatem zvončku, vsakem drevesu draguljev, vsakem dekliskem telesu, vsaki biserni ogrlici – odsevne podobe vesoljnih *buddh*. [...] To je videl v vseh in v vsaki stvari. Kakor se sonce, mesec in zvezde neba vidijo, ko se zrcalijo na jasni, bistri gladini jezera, so se (mu) prikazovale vse vesoljne *buddhe*, odsevane v vsakem delcu te sijoče biserne palače, in to po zaslugi preteklih dejanj in dobrote dekleta Majtrajani.⁸

Če gremo še dalje, lahko rečemo, spet na način »(ne)istosti-v-(ne)razliki«, da deklet Majtrajani *je* sama ta sijoča palača, in tudi obratno, da sijoča palača *je* Majtrajani, obenem pa sta »različni«: palača in *bodhisattva* Majtrajani *sta in nista* »eno in isto«. V Indrovi mreži vsak posamezen biser zrcali *vso* mrežo, čeprav je po budističnem

7 *Avatamsaka sutra*, 1223.

8 Prav tam.

nauku – presenetljivo in paradokсно – vsak njen posamezen biser »prazen«, »nesubstancialen«, brez lastnega »jaza« (pal. *anattā*, skrt. *anātman*, jap. *muga*). Vse je (le) »igra« odsevov, splet medsebojnega zrcaljenja.

V kitajskem budizmu *hua-yen* sta nauk o Indrovi mreži najbolj filozofsko izrazito razvila mojstra Tu-shun (557–640) in Fa-tsang (643–712). Poznavalec kitajske filozofije Wing-tsit Chan je zapisal, da je »temeljno načelo te popolne harmonije preprosta ideja o medsebojnem prežemanju in vzajemnem izenačenju [...], po kateri so vsa bitja so-bivajoča, prepletena, povezana, prežemajoča se, medsebojno vključujoča, odsevajoča drugo drugega«. ⁹ Spet bi lahko rekli, da ta »ideja« je in ni »preprosta«. Vsekakor pa to prepričanje izvira iz starega budističnega nauka o »soodvisnem nastajanju« (skrt. *pratīyasamutpāda*), ki ga budizem *mahāyāna* razume kot *vesoljno* soodvisnost vseh bitij. – Sledeč tej »ideji«, lahko o Sudhanovem obisku Majtrajajine palače rečemo, da je na tej postaji, v tem meditacijskem »biseru« Sudhana že spoznal oz. uzrl *celotno* Indrovo mrežo, kar pomeni, da je prišel do konca že/še »pred koncem« svoje romarske poti ali, drugače rečeno, da je na *vsaki* njegovi postaji, pri vseh triinpetdesetih *bodhisattvah*, že prisotno njegovo *popolno* razsvetljenje – ampak zakaj potemtakem vselej znova zaprosi *bodhisattve*, da mu povedo, kako naj pride do popolnega razsvetljenja? Najbrž je edini možni odgovor na to vprašanje spet v mišljenju na način *niti-niti*.

V Indrovi mreži in posledično na Sudhanovi romarski poti pa ostaja tudi znotraj logike *niti-niti* odprto vprašanje *hierarhije* oz. *središča* (ali »vrha«). Francis H. Cook je v svoji odlični knjigi o budistični viziji Indrove mreže zapisal naslednje: »Vesolje nauka *hua-yen* pa po drugi strani [tj. kljub nedvomno osrednjemu mestu Bude v tem nauku] nima hierarhije. V njem ni središča, če pa morda je neko središče, je to povsod. Človek gotovo ni središče, niti to ni kak bog.« ¹⁰ In dalje: »*Hua-yen* pojmuje izkustvo primarno v smislu odnosov med bitji«, ¹¹ pri čemer navaja Fa-tsanga, ki pravi, da »bivati vselej pomeni bivati v soodvisnosti z drugimi, ki so števno neskončni«, tj. *pratīyasamutpāda*. »Ena izmed najpomembnejših posledic takšnega pogleda je, da vsaka posamezna stvar v univerzumu s tem pridobi pomembno mesto v celotni shemi stvari.« ¹² – To je seveda čudovita misel, ki jo lahko najdemo, čeprav ne v tako izraziti obliki, tudi pri nekaterih zahodnih filozofskih mistikih, npr. pri Plotinu, Eckhartu, Spinozi in Leibnizu, Blaku in Schellingu, na svoj način tudi pri Kierkegaardu ...

9 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, 407.

10 Cook, *Hua-yen Buddhism*, 4.

11 Prav tam, 8.

12 Prav tam, 14.

vendar je običajno razumljena predvsem kot *možnost*, da se v vsakem posameznem bitju zrcali ves kozmos, da v vsakem biseru Indrove mreže »v možnosti« odseva vsa mreža, medtem ko gredo nekateri misleci budizma *hua-yan* še precej dlje, namreč s trditvijo, da je *vsako* posamezno bitje-biser »v dejanskosti« vsa mreža, ves kozmos. Sliši se seveda še lepše, ampak ali lahko to sprejmemo kot resnično?

Thomas F. Cleary, angleški prevajalec vélike *Girlande*, v svoji knjigi o budizmu *hua-yan* piše tudi o Tu Shunovem radikalnem »ne-dualizmu«, ki zaobsega različne vidike, pri čemer je posebno poudarjen ne-dualizem med *li* (Cleary prevaja ta neprevedljivi in večpomenski kitajski izraz z grško besedo *noumenon*) in *shi* (~ *phainomenon*); v širšem okviru budizma *mahāvāna* pomeni istost *li* in *shi* tudi istost nirvane s samsaro, »praznine« (*śūnyatā*) z bivanjem. Drugi, prav tako pomemben vidik Tu Shunovega ne-dualizma pa je *istost celote in dela*, veselja in vsakega posameznega bitja. Kot že rečeno, ne gre le za možnost istosti, temveč za *dejansko* istost. Tu-shun uči, da »so v enem biseru vsi biseri«, še več, saj »prav s tem, da ne zapustiš tega enega bisera, lahko vstopiš v vse bisere. [...] Zakaj? Zato ker ta en biser sam tvori mrežo – se pravi, če odzameš ta biser, tedaj ne bo več mreže.«¹³ – Kako neverjetna, res popolna zatrditev »individualizma«! Ampak, kar je še bolj osupljivo: to je individualizem *brez individua*, saj je vsako posamezno bitje »prazno« in živi le v neštetih odsevih vseh drugih bitij! Zato lahko razsvetljeni Sudhana v že sami Majtrajanijini palači duhovno izkusi vso vesoljno Indrovo mrežo.

2 Hanami in Budova cvetlica

Hanami, »gledanje cvetov« (*hana* v japonščini pomeni cvet), občudovanje cvetočih češenj (*sakura*) – in tudi, v starih časih še pogosteje, cvetočih sliv (*ume*) – je po vsem svetu znano kot japonsko praznovanje pomladi. Mali *hanami* imamo vsako leto tudi v Ljubljani, ob Večni poti. Vendar ta čudoviti festival lepote cvetov, njihove in naše minljivosti, to tiho in mirno, obenem pa zelo čustveno čaščenje novega življenja, vedno znova prebujajoče se narave, lahko zares doživiš in občutiš šele tam, v daljno-bližnji Deželi vzhajajočega sonca. V marcu in aprilu *hanami* preplavi japonsko otočje od jugozahoda proti severovzhodu kot velik pomladni val, ki ga spremljajo tudi mediji in v poročilih naznanjajo njegov prihod v posamezna mesta, podobno kot meteorologi napovedujejo prihod vremenske fronte, vendar je pri *hanamiju* pričakanje radostno, skoraj svečano. *Hanami* je kakor čarobna sled, ki jo na zemlji, v

13 Tu-shun, v: Cleary, *Entry Into the Inconceivable*, 66.

tisočerih ozvezdijh češnjevih cvetov, puščajo za seboj krila dobrega Angela – medtem ko je *cunami* uničujoči val strašnega oceanskega Demona.

Ko sem pred nekaj leti spomladi prišel v Kjoto, so češnje v velikanskem parku stare cesarske palače šele začele cveteti, ko pa sem čez dober teden odhajal od tam, potujoč dalje proti jugu, so bile *sakure* v mestnem parku Maruyama že v polnem razcvetu, ob njih pa mnogo častilcev in častilk vseh starosti v kimonih, vzetih iz omar ali izposojenih za to praznovanje. – Kako lepi so ljudje, če praznujejo, če so srečni! – sem pomislil. Naslednjega dne sem odpotoval s *shinkansnom* v Hirošimo, kjer češnje najlepše cvetijo prav blizu epicentra tiste strašne eksplozije, ki je zdaj, po toliko letih, v tej novi bleščeči pomladi, že skoraj pozabljena. Najbolj prisrčnim praznovanjem *hanamija* pa sem bil priča (kot tujec in precejšen samotar se jih, žal, nisem osebno udeležil) v parku Ritsurin-kōen, v mestu Takamatsu na otoku Šikoku, kjer so se pod belimi krošnjami zbrale na pikniku cele družine, od pradedov do pravnukinj, ob ribnikih in na mostičih so se slikali mladoporočenci in sploh je bilo tam veliko pomladne radosti in veselja. Še pozneje, na moji poti nazaj proti severu, so se mi še posebno močno vtisnile v spomin več sto let stare *sakure* v mestu Fukui, ki rastejo na vrhu obzidja nekdanje trdnjave sredi sicer povsem modernega mesta (najbrž je bilo med vojno požgano in porušeno): češnje s slapovi belih cvetov, ki padajo čez stare kamne, nad stopniščem, obraslim z mahom, pa njihovi odsevi v zeleni vodi pod obzidjem ... In ne nazadnje, čeprav že proti koncu mojega potovanja, *hanami* v Tokiu: razpršen in posejan med betonsko džunglo, cvetoče češnje med steklenimi stolpi te velikanske mestne krajine – povsod tam, kjer je ostalo vsaj nekaj pedí zemlje, da je na njej mogoče zasaditi drevo ... Ja, ob tem se res zaveš, kako dragoceno je drevo, kako dragocen je cvet, kako enkratno in minljivo je vsako živo bitje!

V slavni legendi o Budi in cvetlici, ki jo nekateri smatrajo kar za temelj budizma *zen*, Buda na velikem shodu svojih učencev, ki so se zbrali na Jastrebovem vrhu, da bi slišali njegov govor, zgolj pokaže cvetlico, jo zasuče in pomežikne. Učenci ga ne razumejo, hočejo govor, nasmehne pa se samo eden izmed njih, Mahakašjapa, in Buda reče: »Imam zaklad resničnega očesa *Dharme* [jap. *shōbōgenzō*], čudovito srce nirvane: zaupam ga Mahakašjapi.«¹⁴ – Ta Budova gesta je pomembna za budizem *zen* ne le zaradi njene duhovne vsebine oz. poante, temveč tudi kot znamenje neposrednega, osebnega prenosa pravega nauka od Bude k Mahakašjapi in potem po dolgi vrsti naslednikov do Bodhidharme (5.–6. st., jap. *Daruma*), prvega patriarha *chana*, in dalje prek naslednjih kitajskih patriarhov vse do japonskih mojstrov *zena*; in čeprav nekateri sodobni poznavalci pravijo, da je zgodba o Budi in cvetlici nastala (šele) na Kitajskem, saj je

14 Dōgen, *Enlightenment Unfolds*, 182.

ne najdemo v nobenem starem indijskem spisu,¹⁵ pa je nedvomno bistvenega pomena za razumevanje zenovske meditacijske poti. O njej piše Dōgen v zbirki *Shōbōgenzō*, v poglavju z naslovom *Mitsugo* (datiranem 1243, v angleškem prevodu ‚Intimate Language‘¹⁶). Dōgen pravi, da pri Budovi cvetlici ne gre za kak skriven, ezoterični jezik, kot so to razumeli nekateri budisti drugih smeri (najbrž zlasti *shingon-shū*), ampak da *mitsugo* pomeni »intimni« oz. osebni, neposredni jezik, s katerim učitelj posreduje učencu nauk, ki sicer ni izrekljiv z besedami (angleški izraz *intimate* je tu posrečen, saj v glagolski obliki pomeni tudi ‚namigniti‘, ‚nameriti na‘, ‚nakazati‘). »Razlog za to [pokazanje cvetlice] je v tem,« pravi Dōgen, »da je poučevanje z besedami plitvo in omejeno na oblike, in zato Buda ni uporabil besed, temveč je pokazal cvetlico in pomežiknil. To je bil pravi trenutek za uporabo intimnega jezika. Toda zbor nešteti bitij tega ni razumel.«¹⁷ Sodobni razlagalec T. P. Kasulis pa dodaja: »Zen ne uporablja kakega posebnega jezika; rajši recimo, da spoznava, da je vsak jezik poseben.«¹⁸ Dōgen ne absolutizira molka, niti zgolj »sedenja« (*zazen*), ampak razume sedenje in molk kot dovršitev jezika – mnogih in različnih jezikov – v praksi meditacije. V *zenu* je oboje »pot«, besede in molk. Budova cvetlica molče govori. Tako kot v tem čudovitem haikuju: *O, naj še uzrem / cvetlico v prvem siju / božjega lica.*¹⁹

Primerjanje različnih kultur, zlasti religij, je težavno in nemalokrat tudi vprašljivo početje, vendar se primerjavam težko izognemo, če hočemo druge kulture in njihova verovanja sploh razumeti ter s tem obogatiti naša lastna. Ko sem tiste pomladi na Japonskem prisostvoval *hanamijem*, sem večkrat pomislil na našo, krščansko Veliko noč, na praznik, še pred katerim sem se namenil vrniti domov; premišljeval sem o tem »našem« prazniku božjega Vstajenja, ki ga mnogi, tudi »drugače misleči« (bolje bi bilo reči »drugače verujoči«) praznujemo kot »pomladno vstajenje«, kot zmago življenja nad smrtjo. In ob tem sem pomislil, da cvetovi niso ravno pogosti niti kaj dosti pomembni v evangelijih, precej pomembnejše je trnje. Rožni venec pride v krščanstvo šele pozneje, predvsem s čaščenjem Device Marije, Rožamarije. Že v evangeliju pa ji angel Gabriel privrši z lilijo naznanit, da bo rodila Sina človekovega. In tudi sam Jezus v *Govoru na gori* omeni lilije in nam položi na srce: »Poučite se od lilij na polju, kako rastejo. Ne trudijo se in ne predejo, toda povem vam: še Salomon

15 Gl. Tanahashi, v: Dōgen, *Enlightenment Unfolds*, xli.

16 Prav tam, 179–184.

17 Prav tam, 181.

18 Kasulis, *Japanese Philosophy*, 160.

19 Bashō, *The Complete Haiku*, haiku št. 388: »Gora Kazuraki«.

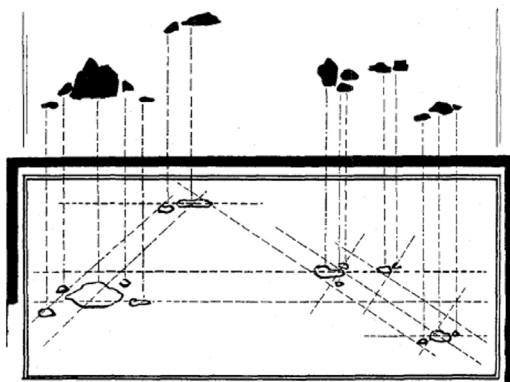
v vsem svojem veličastvu ni bil oblečen kakor ena izmed njih.«²⁰ Kljub temu pa v krščanskem Svetem pismu ne najdemo takšnega mesta, ki bi pomensko ustrezalo zgodbi o Budi in cvetlici v budizmu *mahāyāna*. Evangeljski Jezus, ki je utelešena Beseda, se bolj zanese na besede kot mahajanski Buda. Seveda pa ne gre samo za besede, za občutje sveta gre. Če rečem zelo preprosto in naravnost: cvetlica je Budi zelo pomembna, Jezusu pa morda ne toliko, razen v prisposodbi. In iz tega sledi marsikaj, morda lahko celo rečemo, da je v tem odnosu vsebovano bistvo krščanske in nasploh zahodne duhovnosti in kulture – za razliko od vzhodne, zlasti budistične zenovske in daoistične. Ne glede na to, kdo dandanes najbolj onesnažuje in uničuje naravo. Žal v tem pogledu Vzhod vse preveč sledi Zahodu. A v vzhodnih svetih knjigah je vsaj zapisano drugače – in morda nas bo Buda, ki nam molče kaže cvetlico, navsezadnje le od/rešil v »Čisti deželi«?

3 Zenovski vrt *kare-sansui*

Znameniti peščeno-kamniti vrt v kjotskem zenovskem templju Ryoan-ji (»Tempelj Zmaja Mirú«) je bil ustvarjen že v 15. stoletju, v sedanji obliki pa je iz leta 1799. V njem vloge meditacijskih fokusov nimajo peščeni stožci, ampak veliki in malo manjši kamni, »otoki« v peščenem »oceanu«, ki ga menihi vsako jutro, v okviru svoje duhovne prakse, skrbno pograbiijo. – Tja sem prišel, po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*, že ob osmih zjutraj, takoj ko se Ryoan-ji odpre za obiskovalce, zato da bi prehitel množice turistov. Potem ko sem se od *sanmona* po položnem klancu in ob pogledih na ribnik-jezerce na levi povzpел do samega templja (mimogrede sem ob izviri studenčnice opravil tudi lep mali vodni ritual, da sem »začutil vodo«), sem bil še skoraj edini obiskovalec tam na verandi med notranjim in zunanjim svetiščem. Usedel sem se na kak meter visok lesen podest, tik nad vrtno »suho pokrajino« (*kare-sansui*, dob. pomeni »suha gora-voda«), veliko 25x10 metrov (kot piše v vodiču), peščeno-kamnito »sliko« s petnajstimi skrbno izbranimi in premišljeno postavljenimi kamni. Peščeno morje-ocean, ki rahlo valovi v podolžni smeri, obliva te kamne-otoke, okrog njih pa se valovi širijo v koncentričnih krogih ali ovalih – in ob tem me je prešinila misel, da so valujoči sôji kamnitih otokov kakor avre, ki obkrožajo davne, na veke vekov meditirajoče *bodhisattve*.

20 Mt 6,28–29.

Potem pridejo na vrsto detajli, najprej število kamnov: petnajst jih je, razporejeni so na petih otokih, od leve proti desni takole: 3+2, 2, 3, 2, 3 (gl. skico²¹). Na največjem otoku, prvem z leve, je najvišji kamen-gora z dvema nižjima, kot nekakšen triglav, ob straneh tega otoka pa štrlita iz morja še dva skalna grebena, ki komaj segata nad gladino peščenega oceana. Vsi kamni-gore



na petih otokih vrta Ryoan-ji se s svojimi naravno amorfnimi oblikami prefinjeno razlikujejo med seboj; na nekaterih je več, na drugih manj lišajev, ki pričajo o njihovi starosti in minevanju časa, obenem pa o trajnosti, saj že stoletja stojijo na teh otokih, dvigajo se iz rjavozelenega pasu travnato-mahovnate zemlje, ki sega do peščenega morja. Okrog obal petih otokov pa v ocean sevajo, kot že rečeno, koncentrični valovi, vendar samo do neke razdalje, kakor če bi Bashōva žaba pravkar skočila v ribnik in bi valovno čelo seglo šele kak komolec vstran od točke njenega štrbunka. Opaziti je tudi, da ti krožni valovi na sicer ravno valujoči površini oceana ne »interferirajo«, saj njihova malce poudarjena valovna čela segajo največ do trenutnih orbit drugih valov, z izjemo triglavega arhipelaga (3+2), kjer valovi okrog ene skalne čerí prekrijejo valove z otoka, medtem ko je pri drugi čerí ravno obratno. (Vsaj danes je tako, jutri bo morda drugače.) Zada in na desni strani je peščen vrt, obdan z glinenim zidom, pokritim z nadstreškom; tudi zid je sestavni del te umetnine, njen »okvir«, ki s svojimi sivo-rjavimi lisami, patino časa, priključuje v misel – ob sožitju in obenem v kontrastu s peskom in kamni – minevanje, nedokončnost in nepopolnost bivanja: *wabi-sabi*.

Kaj vse to *pomeni*? Je morda ključ za interpretacijo te »slike« numerologija? Zakaj so tu tako poudarjena liha števila? In mar je v tem, da se iz vsakega zornega kota, razen od zgoraj, baje vidi le štirinajst kamnov – torej da je eden vselej skrit pogledu –, tudi skrit kak pomen? Ali pa bi bila za razumevanje te pokrajine primernejša geometrija, namreč »simetrična asimetričnost« teh kamnov, proporci med razdaljami in velikostmi ipd.? Na treh otokih, kjer so trije kamni, prevladuje osrednji nad ostalima dvema, na preostalih dveh, kjer sta samo dva, pa sta bodisi približno enako velika bodisi izrazito različnih velikosti. Prvi par, tisti bolj na desni,

21 Skica je posneta s spletne strani agencije »Kyo Tours Japan« (<http://www.kyotoursjapan.com/>); dostop: 2021.

spominja na žerjava in želvo iz drugih zenovskih vrtov, oni tam ob glinenem zidu pa na hrbet kitovke in smrček njenega mladiča (čeprav se na svojem otoku dvigata iz zemlje, ne iz morja).

Ljudje hočemo biti (pre)pametni, zato radi »interpretiramo«. Interpretacij slavnega vrta v templju Ryoan-ji je seveda mnogo, ni jih težko najti na spletu. Ena izmed starejših razlag, ob kateri sem se nasmehnil, pravi, da ti kamni-otoki »predstavljajo« družino tigrov, ki z mladiči plava čez reko – najbrž zato, ker ima tiger pomembno vlogo v budistični mitologiji. Ampak pri takšnih poskusih razumevanja, ki sicer sami po sebi niso nič napačnega niti slabega, ne smemo pozabiti na čudovit japonski minimalizem, ki je *obenem* maksimalizem. *Kare-sansui* je videti kot »nepravilna« struktura, saj v njej prevladujejo nepravilne oblike in nenavadna razmerja, a v nekem globljem smislu je tu vse karseda *pravilno* – to namreč neposredno *vidimo* ter intuitivno tudi *vemo*, čeprav ne razumemo, kako, zakaj in čemu je tako. Pri branju zenovske »pisave« pritrjujem mislim, ki jih je zapisal Günter Nitschke: »Vrt *Ryoan-ji* ne simbolizira niti naravne niti mitološke krajine. Dejansko ne simbolizira nič, namreč v smislu, da *ne* simbolizira. V njem vidim abstraktno kompozicijo ‚naravnih‘ objektov v prostoru, katere namen je uvajanje meditacije. Pripada umetnosti praznine.«²²

A vendar je vsaj neka minimalna interpretacija vsake pisave nujna, zato da v njej lahko sploh kaj »razberemo«, pri čemer pa je pomembno predvsem to, da znakov, bodisi naravnih bodisi človeških, ne razložimo dokončno, temveč da ostaja naše razumevanje vselej odprto, nedorečeno (spet pomislimo na *wabi-sabi*), saj je prav s to odprtostjo umetnina v svoji neposredni prisotnosti tudi *presežna*. – Zatorej se vseeno sprašujem in si skušam vsaj provizorično odgovoriti, na kakšen način sem v to zgodbo petnajstih kamnov na petih otokih sredi peščenega oceana vpet *jaz sam*, medtem ko sedim tu na jutranjem soncu, na robu lesenega podesta gledam te kamne-otoke pred-pod seboj, premišlujem o njih in sanjarim o sebi-v-svetu? – Ali je tudi moj »jaz« (ali bolje, »ne-jaz«?) na/v enem izmed teh otokov? Kateri izmed njih bi bil zame najbolj primeren, da v njem »zasidram« svojo potujočo dušo, seveda le začasno, dokler sem tu in jih motrim? In dalje: ali je tudi v meni neko močno, trdno »jedro« (kamen sredi otoka), ki kljubuje času, okrog jedra pa mehka »koža« (trava in mah) in onstran kože-obale »avra« (krogi peščenih valov)? Tako bi najbrž moralo biti, zavedam pa se, da v svojem jedru še zdaleč nisem tako trden kot kak *bodhisattva* in da je moja koža vse pretrda, avra prešibka. In še dalje: mar v/na tem svojem otoku sobivam z eno, dvema ali štirimi bližnjimi dušami? (Prebujeni *bodhisattva* bi soobčutil v sebi vsaj toliko duš, kolikor je tu peščenih zrn.)

22 Nitschke, *Japanese Gardens*, 92.

Nazadnje naj omenim in tudi poudarim razliko, ki pa je spet v nekem globljem smislu *obenem* istost, namreč razliko med kamni-otoki kot meditacijskimi fokusi v tem templju (in drugih podobnih) ter peščenimi stožci v templju Kōdai-ji (in drugje): kamni stojijo tu že stoletja, peščeni stožci pa se spreminjajo v mnogo krajših časih, saj jih obnavljajo, premeščajo ipd. – Mar nam ta razlika-v-istosti lahko kaj pove tudi o odnosu med večnostjo in časom?

4 Kajmon-dake in mojster Dōgen

Na jugu otoka Kjušu, nedaleč od spokojnega vulkana Kajmon-dake (v slov. Kadžmon-dake), lepega stožca, ki mu pravijo tudi »mali Fudži«, sem gostoval tri dni v *ryokanu* »Iseebiso« sredi naravnega parka Bandokorobana. S Kajmonom (*dake* v jap. pomeni ‚vulkan‘) sva se gledala »iz oči v oči« čez lesketajoči se oceanski zaliv, kjer ribiči lovijo na skalnih grebenih med grivastimi penami valov – z Njim sva se zrla zjutraj, opoldne in zvečer, ob sončnem vzhodu in zahodu, ko sem srkal čaj na balkonu, ko sem užival morske sadeže pri večerji, zlasti pa me je dajmon Kajmon spremljal in v nekem skrivnem smislu tudi vodil na sprehodih po tisti divji, samotni obali, po svetlo rjavem pesku med temno sivimi vulkanskimi balvani, po tem naravnem zenovskem vrtu, kjer je pesek posejan ne le s školjkami, temveč tudi s tisočerimi zvezdicami koralnih fosilov. Moj bližnje-daljni, modro molčeči dajmon mi je sledil tudi v akvarij, kjer gojijo morske konjičke in druge male čudeže iz oceana. Ob pogledu Nanj sem na terasi nad morjem zanihal zvon željá ter pomislil na svojo domovino, ki pa ni (bila) samo *tam* daleč, na drugem koncu sveta, ampak je *zdaj*, te (tiste) dni in prav ta (tisti) hip tudi *tu*. Stari Kajmon-dajmon je postal, vsaj za nekaj dni, namreč *moj* vulkan – seveda ne samo *moj* – postal je *zame* izbrani vršac in prav rad bi se bil tudi povzpел nanj, dobrih tisoč metrov nad morsko gladino, če bi imel kakega družabnika za ta gorski podvig.

Mojster Dōgen (1200–1253) ne velja samo za začetnika *sōtō zena*, temveč tudi za prvega japonskega izrazito filozofsko mislečega modreca. V znameniti zbirki spisov z naslovom *Shōbōgenzō* (‚Zaklad resničnega očesa *Dharme*‘), v 14. poglavju z naslovom *Sansuigyō* (‚Sutra gorá in vodá‘), je zapisal: »Mojster Kai iz Taiyōzana je dejal zbrani množici: ‚Modre gore nenehno hodijo‘ ...«²³ Ob tem je enigmatično dodal, da gore »nenehno mirujejo in nenehno hodijo. Mi pa se moramo s trudom naučiti krepostne večšine te hoje«.²⁴ – Zakaj se je moramo šele naučiti? Dōgen pravi, da smo zaradi ome-

23 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 217.

24 Prav tam.

jenosti našega izkustva, zaradi našega vsakdanjega dojetja sveta sprva presenečeni ob trditvi, da »gore hodijo«, toda »če dvomimo o tem, da gore hodijo, ne poznamo niti svoje lastne hoje«. ²⁵ Še več: vse *dharme*, tj. vse stvari, vsa bitja tega sveta, tako čuteča kot nečuteča, ne le »hodijo«, ampak tudi »tečejo« v času, pri čemer pa hoja v prostoru ali tek v času nista mišljena zgolj alegorično, kakor bi to morda razumel, preveč površno, kak zahodni bralec. V enem svojih najbolj filozofsko navdahnjenih spisov, 11. poglavju *Shōbōgenza* z naslovom *Uji* (,Biti-čas'), mojster Dōgen pravi:

[...] pinije so čas, bambusi so čas. [Toda tega] ne smemo razumeti tako, da čas zgolj leti. Ne smemo reči, da je »letenje« edina zmožnost/značilnost časa. Če dopustimo, da čas odleti, se lahko pojavijo v njem vrzeli. Tisti, ki zgrešijo izkustvo in le na ta način slišijo resnico biti-časa, dojemajo čas samo kot minuli. Toda srž [časa] dojamemo in jo izrazimo, ko vemo, da je v celotnem veseljstvu vse poravnano v vrste in da je obenem [vse] v vsakem posameznem trenutku časa. ²⁶

Čas in prostor sta tesno povezana (kot nas je na Zahodu poučil šele Einstein, v filozofiji pa, seveda na povsem drugačen način, Heidegger), zato lahko rečemo, da za prostor velja analogno, čeprav ravno obratno kot za čas: v *časnem prostoru* gore »hodijo«, reke pa »mirujejo«. Dōgen nadaljuje: »Buda je rekel, ,Nazadnje so vse *dharme* osvobojene: so brez vsakega [stalnega] bivališča.‘ Toda to [obenem] pomeni: čeprav so osvobojene vseh vezi, vsaka *dharma* biva na [nekem] mestu.« ²⁷ Tudi to je seveda paradoks. Morda je ključ zanj v stavku: »Sebstvo [angl. *the Self*] je onstran čutečih in onstran nečutečih [bitij].« ²⁸ Ob vseh teh ugankah pa se vendarle vprašamo – saj smo hočeš nočeš obdarjeni tudi z analitičnim razumom – mar je to, da gore »hodijo« in reke »mirujejo«, nekakšen čudež? Ali pa gre le za gibanje naše zavesti, našega duha, nekako tako kot v tistem zenovskem koanu o zastavi, plapolajoči v vetru? A kako naj ločimo prave čudeže od zgolj umišljenih? Dōgen v spisu »O čudežih« (*Jinzū*) pravi, da »[vsak] buda dela čudeže, ki so utemeljeni na zemlji« ²⁹ – in ko se to zgodi, »kapljica vode pogoltne velik ocean, delec prahu pa odpihne visoko goro. Le kdo bi lahko dvomil, da so to čudeži?« ³⁰

25 Prav tam, 218.

26 Prav tam, 145.

27 Prav tam, 222.

28 Prav tam, 218.

29 Dōgen, *Enlightenment Unfolds*, 111.

30 Prav tam, 113.

Srečanje s Kajmonom »iz oči v oči« pa si težko predstavljam brez modrega Okeana, brez tistega igrivo vzvalovanega zaliva, ki se je lesketal med nama, pod Njegovim stožčastim vršcem in mojim človeškim »sebstvom«. Gore in vode imajo kljub svojemu naravnemu nasprotju nekaj globoko skupnega – tudi v Dōgenovi meditaciji *Sansuigyō*. Pri tem pa so, kot ugotavlja modrec, *načini videnja* gorá in vodá različni glede na vrste bitij, ki jih gledajo:

Obstajajo bitja, ki vidijo to, čemur mi pravimo voda, kot niz biserov, čeprav to ne pomeni, da vidijo niz biserov kot vodo. Najbrž po svoje vidijo vodo v obliki nečesa, v čemer mi vidimo nekaj drugega. Mi [smo tisti, ki] vidimo njihove nize biserov kot vodo. So pa tudi bitja, ki vidijo vodo kot čudovite rože; vendar to ne pomeni, da uporabljajo rože kot vodo. Demoni vidijo vodo kot divje plamene, ali kot gnoj in kri. Zmaji in ribe jo vidijo kot palačo, ali pa kot stolp [...]. Človeška bitja jo vidijo kot vodo, ki povzroča in določa smrt in življenje.³¹

Pri tej raznolikosti vode in tudi vseh drugih reči v dojetanju različnih bitij pa se zastavlja filozofsko, epistemološko vprašanje – tudi samemu Dōgenu –, namreč: kaj pravzaprav pomeni to, da vidimo isti predmet na tako različne načine? »Ali so [sploh mogoči] različni načini videnja enega [in istega] predmeta? Ali pa smo iz različnih podob zmotno sklepali, da gre za en [sam] predmet?«³² – Najbrž lahko rečemo, da v budizmu, zlasti v *zenu*, velja oboje ter *obenem* niti eno niti drugo, saj Dōgen pravi, da »iskanje resnice torej ne more biti zgolj enovrstno ali dvovrstno; dokončno stanje je lahko tudi tisoč-vrstno ali nešteto-vrstno. Če to ohranjamo v mislih, potem se zdi, da kljub mnogim vrstam vode ni nobene prvotne vode niti da ni [ene same] vode, ki bi bila mnogovrstna.«³³

Šele v tako duhovno odprtem, budistično fluidnem in »brezsubstančnem« svetu lahko občutimo ali vsaj zaslutimo, da »so dežele nešteti *buddh* prisotne v eni sami kapljici«,³⁴ ali če rečemo drugače, da so »svetovi čutečih bitij v oblakih, da so svetovi čutečih bitij v vetru, da so svetovi čutečih bitij v ognju, da so svetovi čutečih bitij v zemlji, da so svetovi čutečih bitij v svetu *Dharme*«³⁵ ter da – kot se glasi zadnji stavek Dōgenove sutre *Sansuigyō* – »gore in vode po svoji naravi ustvarjajo modrece in svetnike«. ³⁶

31 Dōgen, *Shōbōgenzō*, 221–222.

32 Prav tam, 222.

33 Prav tam.

34 Prav tam, 223.

35 Prav tam, 226.

36 Prav tam, 227.

Seveda se sam nimam ne za budističnega modreca in še manj za kakega svetnika, mislim in verjamem pa, da me je srečanje s Kajmonom »iz oči v oči« naredilo vsaj malce modrejšega in boljšega, vsekakor pa mi ta izkušnja pomaga bolje razumeti zenovskega mojstra Dōgena.

5 Mali gozdni tempelj

Ko sem bil jeseni pred dobrim ducatom let prvič na Japonskem, sem nekaj dni stanoval pri svoji hčerki Hani, ki je takrat kot mlada znanstvenica gostovala na fizikalnem inštitutu v mestu Hamamatsu, na pol poti Tokaido med Tokiem in Kjotom. Od tam sva se nekajkrat zapeljala s *shinkasnom* v Kjoto. Na enem od teh izletov sva se v mestni četrti Higashiyama povzpela od velikega, mogočnega zenbudističnega svetišča Nanzen-ji k bližnjemu majhnemu templju Oku-no-in sredi gozda (spet po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*).

Potem ko sva se ločila od trum obiskovalcev, ki so/smo občudovali veličino templja Nanzen-ji, stavbarsko mojstrovino iz temnega starega lesovja, obdano z nepozabnimi jesenskimi barvami javorjev, vse od sončno rumene do ognjeno rdeče, sva se napotila mimo zvončka želja in dišečih paličic, zapičenih v mivko v čudoviti keramični posodi – k temu gozdnemu tempeljčku: najprej pod obokom opečnatega akvedukta, po katerem teče voda iz velikega jezera Biwa (kot naju je poučil knjižni vodič), nato pa se je pot začela rahlo vzpenjati (Higashiyama pomeni ‚Vzhodna gora‘) vzdolž pokopališkega zidu na levi in potočne grape na desni v bujni subtropski gozdu. V tem gozdu prevladujejo visoki rdečkasti bori (lat. *pinus densiflora*, jap. *akamatsu*), med njimi pa so se v jutranji svetlobi lesketali rumeno ognjeni oblački javorjev, sijoči na zimzelenem ozadju še drugih iglavcev, najbrž tudi kake cedre (lat. *cryptomeria japonica*, jap. *sugi*) ali njej sorodne ciprese (lat. *chamaecyparis obtusa*, jap. *hinoki*). – Prva »romarska postaja« ob položnem stopnišču, ki vodi k Oku-no-in, je častitljiv star bor, čigar hrapavo deblo že precej prekriva mah: ta očaj je počaščen z vencem suhih vejic in papirnih lističev, z značilno kronico okrasnih trakcev, s katero Japonci označujejo sveta drevesa (*shinboku*) pa tudi kamne in druge duhove (*kami*) v naravi; ob borovem vznožju stoji oltarček z dvema svežima vejicama v vazicah, belo votivno posodico in svečnikom ter s kamnito ploščo, v katero je vklesan napis v *kandžih*. Iz temno zelene globeli šumi potok.

Pod vrhom stopnic na tej romarski poti k svetišču Oku-no-in se med slokimi stebri dreves prikaže pagodasta tempeljska streha. Ampak ko prideš na vrh stopnišča, vidiš, da je to pravzaprav šele »zunanjji tempelj« (izraz je moj), medtem ko »notranji

tempelj« – japonski izraz *oku-no-in* to tudi pomeni, čeprav je ime Oku-no-in bolj znano kot ime slavnega svetišča na gori Koya-san, ki sem ga obiskal desetletje pozneje – stoji nekaj sežnjev za zunanjim, postavljen je na veliko, z mahom patinirano skalo, še bolj zadaj pa pada čez skalovje tenek slap in žubori navzdol v potok. Oba templja sta majhna, seveda lesena in povsem usklajena s konfiguracijo te gozdne kotanje, obenem pa v kontrastu z veličino dreves, med katerimi ždita. Notranji tempelj je zaprt (lahko bi rekli »kakor pošta v nedeljo«), zunanji pa je povsem odprt, njegovo lepó oblikovano ostrešje nosijo štirje leseni stebri, tako da sva s Hano lahko stopila prav pred oltarček, na katerem sta ob beli votivni posodici dve vazi (sedaj prazni), kot nekakšna velika keliha, vsak s podobo javorjevega lista na steklu; na tleh za oltarjem pa stojita dve kamniti svetilki, ki sta tako kot skale odeti s patino maha, a zdaj, v tem sončnem jutru, v njunih goriščnih nišah ni ognja. – Od zunanjega templja vodi rdeč mostič čez potoček k skalni *grotti*, v kateri pa gorijo sveče ob kamnitih, komaj prepoznavnih reliefih meditirajočega Bude, ki ga pred hudimi duhovi varuje bolj prepoznaven (najbrž novejši) krilati stražar z mečem in srditim pogledom. Še nekoliko višje ob stopničasti poti stojijo v skalnem zavetju med mahovjem tri prastare nagrobne stele in še en meditirajoči »budek«, čigar kamniti obraz je skoraj neviden pod rojem malih, živo zelenih, okroglih lističev. – Na tem kraju vlada globoka tišina, ki jo še pogloblja šumenje vode, in v duši je slutnja večnosti.

Vprašal sem se – in še vedno se sprašujem –, podoba *katerega* boga stoji ali bi lahko stala v »notranjem svetišču« tega gozdnega tempeljčka Oku-no-in. Tu, zunaj »najsvetejšega«, ki je popotnikovim očem skrito, se seveda lahko pokloniš pred kamnitimi kipci Bude, vendar je v tem čudovitem naravnem svetišču »on sam« *kot podoba* skorajda odsoten, neviden, bolje rečeno, »vseviden«. – In zdaj, ko po tolikih letih premišlujem o svetosti tega daljnega kraja in o božanstvu, s katerim je prežet tisti gozd, pomislim na besede sv. Pavla iz *Apostolskih del*: »Sprehajal sem se po vašem mestu in si ogledoval vaše svetinje. Ob tem sem opazil tudi oltar z napisom ‚Neznanemu bogu‘. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam.«³⁷ Sv. Pavel je seveda oznanjal boga Jezusa Kristusa, vendar si je napis razlagal zelo po svoje, kot ugotavlja tudi Erazem Rotterdamski v *Hvalnici norosti*: »Apostol je slučajno videl napis na nekem oltarju v Atenah, pa ga je po svoje zasukal v prid krščanski veri, ko je vse, kar mu ni šlo v račun, opustil ter obdržal samo dve besedi, namreč ‚Neznanemu bogu‘, pa še ti precej spremenjeni. Zakaj neokrnjeni napis se je glasil: ‚Bogovom Azije, Evrope in Afrike, bogovom neznanim in tujim‘.«³⁸ – *Sic!*

37 Apd 17, 23.

38 Erazem Rotterdamski, *Hvalnica norosti*, 122.

Mar ni ravno *to tisto*, kar je pri verovanju najbolj dragoceno: namreč da je Bog »neznan«? Vsaj v tem smislu, da ga ne upodobimo kot nekega posameznega človeka, četudi je (bil) tisti človek duhovno vélik, moder in pravičen. Kajti brž ko Boga upodobimo, tako ali drugače, in prav v tej in *takšni* podobi prepozna(va)mo njegovo večno obličje, smo ne le blizu malikovanju, kot nas svarijo ikonoklasti, ampak lahko kmalu s to edinstveno božjo podobo na »zastavi« svoje pripadnosti zapademo v nestrpnost do drugih božjih podob in potem, žal, posledično tudi v nasilje do drugih, drugače verujočih ljudi. Kljub vsem koncilom in teološkim disputom »problem ikonoklazma« v krščanstvu ni dokončno razrešen. Zakaj bi bil vesoljni Bog ravno neki posamičen, nekoč davno živeč človek z imenom Ješua iz Nazareta? Zakaj, predvsem pa *čemu*, bi se Bog utelesil samo v tem edinem Sinu, ne pa tudi v drugih sinovih in hčerah? Ali je (ali bi bilo) to prav in pravično? Zakaj bi bil, na primer, kak Japonec prikrajšan za »nebeško kraljestvo«, nepripuščen v eshatološki »Novi Jeruzalem«, če ni bil krščen v Jezusovo vero? Saj to je nesmisel! (Krščanski apologeti bi gotovo ugovarjali, češ da to ni tako mišljeno. Ampak *kako* pa je *to* mišljeno?)

Kar se tiče moje pameti in duše, nikakor nisem za ikonoklazem, nasprotno, saj menim, da je možno, morda celo nujno, upodabljati nevidno, vesoljno »božje obličje« v mnogih in različnih podobah, celo v toliko oblikah, kolikor je na svetu »čutečih bitij«, kakor nas učijo mahajanske sutre. V véliki *Girlandi* je mnogokrat rečeno, da ima Buda »nešteto« oblik in podob, tu naj navedem le naslednjo misel: »Budove fizične oblike so enake vsem čutečim bitjem – saj [Buda] povzroči, da ga vidijo v skladu s svojimi lastnimi nagnjenji.«³⁹ Kajti: »Čista Luč vstopi skozi ta vrata.«⁴⁰ – In če se zdaj znova vprašam, katera božja podoba bi bila lahko skrita v »notranjem templju« Oku-no-in, si želim, da bi bila *tam* »podoba« tistega čudovitega gozda, prežetega z vseobsegajoče-odrešujočim duhom budizma, ki sva ga začutila s Hano na tem sprehodu, v tej jutranji »gozdni kopeli« (*shinrinyoku*).

6 »Oblika je praznina, praznina je oblika«

Sutra srca (*Hṛdayasūtra*) je eno izmed najkrajših in obenem najpomembnejših svetih besedil budizma *mahāyāna*. V njej *bodhisattva* Avalokitešvara (kit. *Guānyīn*, jap. *Kannon*) izreče znamenite besede: »Oblika <*rūpa*> je praznina <*śūnyatā*>, praznina

39 *Avatamsaka sutra*, 122.

40 Prav tam, 123.

je oblika.«⁴¹ – Kako naj to razumemo? Možnih interpretacij je seveda več, najbolj budistično ortodoksna je razlaga, da je vsaka oblika »prazna« v tem smislu, da je »breztemeljna« ali, drugače rečeno, da so vse oblike (in drugi »skupki« <*skandhe*> naših doživljajev) zgolj minljivi in prehodni pojavi, ki ne temeljijo v nobeni substanci, ne fizični ne duhovni. To je že nauk *theravāde*, »stare poti«, oz. budizma *hīnayāna*, »malega voza«, ki ga budizem *mahāyāna*, »veliki voz«, ne zanika, temveč razvije budistični nauk – v nekaterih sutrah bolj, v drugih manj – v »metafiziko svetlobe«, v neskončno vesolje razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij, nešteti *buddh* in *bodhisattev*, ki »odsevajo« Luč enega, najvišjega, vesoljnega Bude.

Mahajanske sutre, predvsem *Avatamsaka* in *Lankavatara sutra*, se s svojim pojmovanjem »praznine« kot brezmejnega *prostora svetlobe* bolj kot sveti spisi starega palijskega kanona približajo zahodnemu filozofskemu idealizmu, zlasti platonizmu in še posebej Plotinovemu nauku o Enem-Dobrem. Ostajajo pa seveda tudi bistvene razlike: v budizmu oblike ravno *niso* ontološko resnične tako, kakor so v platonizmu resnične ideje oz. *eidosi* (dob. ‚oblike‘). A vendar – tudi pri Plotinu umske ideje ne bi bile resnične, če ne bi bile »deležne« resničnosti samega Uma, ki je emanacija (tj. izlivanje, sijanje, žarenje) prvega Enega-Dobrega. Plotinovo Eno pa *ni* bivajoče, saj biva (še) Um kot njegova re-fleksija, in za sámo Eno bi lahko rekli, da je »prazno« kot budistična »praznina« (*śūnyata*).

Izrek »Oblika je praznina, praznina je oblika« lahko razumemo tudi malce drugače od tradicionalne budistične razlage, pri čemer pa še vedno ostajamo v širšem obzorju budistične duhovnosti. V tem bolj »grškem« (raz)umevanju *Sutre srca* si lahko pomagamo s prisposodob, bolje rečeno z videnjem *svetlobe*, ki je tako pomembna tudi v platonizmu. Čista svetloba – jasnina, sončava – je »prazna«, brez vsake oblike, obenem pa ustvarja vse oblike, ki so zaradi nje ne le vidne (oz. spoznavne), temveč so tudi same stkane iz vesoljne in obenem presežne svetlobe. V budizmu *mahāyāna* je oblika v svojem »breztemelnem temelju« identična s praznino, *analogno* pa je pri Plotinu vsaka umska ideja v svoji bitnosti identična s presežno-prisotno svetlobo Uma, ki emanira iz Enega-Dobrega. Platonsko Dobro, ki ga v prisposodbi »ponazarja« Sonce, je izvor vsega bivanja in obenem – če uporabim poznejši kantovski izraz – »pogoj možnosti« vsakega videnja in/ali spoznanja. Ono sámo pa je »onstran bitnosti« (*epékeina tēs ousías*), torej je s stališča bivajočih bitnosti »prazno« (gre seveda za »polno praznino«, spet podobno kot v budizmu). Zato mislim, da je sledeča parafraza *Sutre srca* lahko nekakšna skupna točka vzhodne in zahodne duhovnosti, še preden se njuni poti razvejata: *Oblika je svetloba, svetloba je oblika*.

41 *Sutro srca* – s polnim naslovom *Sutra srca popolne modrosti (Prajñāpāramitāhṛdayasūtra)* – je v verzih prevedla Nina Petek v svoji knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (gl. 157–158).

7 Vrnitev v palačo

Kot pravi znamenita legenda, je princ Siddhartha Gotama pri devetindvajsetih letih zapustil očetovo kraljevo palačo in se podal na pot spoznanja, razsvetljenja, nirvane, ki jo je dosegel pod »Drevesom razsvetljenja« in postal Buda. Dotlej je živel v sreči in obilju, ni vedel za trpljenje, ki ga je prvič spoznal tistega dne, ko je na poti v kraljevi gaj zagledal onemoglega starca, trpečega bolnika in nazadnje mrljica. Takrat je spoznal prvo od štirih »plemenitih resnic«: da trpljenje je. (Palijska beseda za trpljenje, *dukkha*, ne pomeni samo pasijona v krščanskem smislu, ampak ima širši pomen: bolečina bivanja, neprijetnost, nepopolnost ipd.) Od spoznanja trpljenja do nirvane pa je princa Siddhartha čakala še dolga pot, na kateri je spoznal puščavnike in askete ter se za nekaj časa tudi sam podvrigel strogi askezi, trpinčenju telesa zavoljo duha, toda potem se je od tega odvrnil in našel svojo »srednjo pot« med predajanjem čutnim užitkom na eni in strogo askezo na drugi strani. Ko je Buda v svojem prvem *Govoru v Varanasiju* učil pet asketov o tej »srednji poti«, so ga sprva začudeno in z nezaupanjem gledali, vendar jih je nazadnje prepričal, da so sprejeli njegov nauk, ki ga je obširneje naznanil v svojem drugem govoru, *Govoru o ognju*, s katerim je »zagnal kolo nauka« (*Dhamme* oz. *Dharme*). Izhodišče Budovega nauka so štiri plemenite resnice: 1. da *trpljenje* je, 2. da obstaja *izvor* trpljenja, 3. da ima trpljenje svoj *konec* in 4. da obstaja *pot*, ki vodi do konca trpljenja, tj. »osmerna pot« (osmih modrosti, vrlin in zbranosti), ki je spoznavna in etična razčlenitev oz. konkretizacija »srednje poti«. – Vse to je seveda dobro znano vsakomur, ki pozna osnove budizma.

A če se zdaj v mislih malce oddaljimo od te slavne legende in poskušamo izluščiti »bistvo« budizma, tako da ga zaobjamemo v panoramskem pogledu na 2500 let njegovega razvoja ter upoštevamo vse njegove razširitve in razvejitve, se najbrž ne bomo preveč zmotili v ugotovitvi, da se je budizem od samega Bude do dandanes v marsičem zelo spremenil (enako seveda velja tudi za krščanstvo) – še več, da se je v nekaterih vidikih *bistveno* oddaljil od prvotnega nauka (*theravāde*, »poti starih«). Razlike pri razumevanju najstarejših besedil palijskega kanona (*Digha-nikāya*, *Sutta-nipāta* idr.) so se deloma pokazale že v budističnem »malem vozu« (*hīnayāni*), dosti bolj pa v »velikem vozu« (*mahāyāni*) in »diamantnem vozu« (*vajrayāni*) ter v kitajskem budizmu. Pri japonskih smereh budizma, kot sta na eni strani soteriološki budizem »Čiste dežele« (*jōdo*), na drugi pa »tosvetni« in obenem presežno-paradoksni *zen*, se lahko celo vprašamo, ali sta to v bistvenem, izvornem pomenu sploh še Budova nauka.

Pravzaprav se oddaljitev od »srednje poti« začne že v življenju samega Bude, o katerem pričujejo besedila, da je vendarle živel kot neke vrste asket, sveti mož (*arhat*), kot menih s skupnostjo svojih učencev (*sangha*), torej ne ravno na sredi med strogim odrekanjem in uživanjem čutnega življenja. Ampak bolj kot to je pomembno, da je v prvotnem budističnem nauku izražen močno odklonilen odnos do življenja, do čutne narave in telesnosti, saj nirvana (pal. *nibbāna*) izvorno in tudi dobesedno pomeni ugasitev (življenja, želje, nasploh bivanja). Pri tem seveda ne gre preprosto za »negativni« nihilizem v zahodnem pomenu, stvari so bolj zapletene, toda v zgodnjem budizmu še ni bilo *sūnyate* kot negativno-pozitivne, po-polne praznine/ničnosti, niti vesoljnega Bude (Vairocane), niti *bodhisattev*, ki se vračajo iz nirvane v samsaro, da bi pomagali razsvetliti še druga, vsa »čuteča bitja«. Zlasti pa je razvidna *razlika v odnosu do narave* med prvotnim indijskim budizmom – v katerem, kot smo rekli uvodoma, nastopa narava pretežno na simbolni ravni (nosorog, tiger ipd.), sicer pa je narava svet *dukkhe* – in kitajsko-japonskimi smermi budizma, na katere je pri odnosu do narave vplival tudi daoizem.

Na svojem romanju po japonskih budističnih svetiščih, zlasti v Kjotu in okolici, sem se spraševal, ali bi bili ti čudoviti templji in vrtovi vseč samemu Budi, ali bi jih občudoval in se v njih navdihoval tako kot jaz – ali pa bi bil do vse te lepote narave in kulture ravnodušen, morda celo odklonilen, češ da vrača že prebujenega nazaj v čutni svet, v samsaro? Toda kako mogočni so stebri templja Chion-in, kako čudovite so poslikave v Shoren-inu, kako nežni so mahovi v Honen-inu, kako skrivnostno je jezerce v zmajevem templju Tenryu-ji, kako nepozabne so kamnite sohe v Sanzen-inu, kako elegantni so odsevi templja Byodo-in, kako natančno je zarisan peščeni vrt v Ryoan-jiju ...! Ali bi Siddhartha Gotama sploh videl vso to lepoto, če bi dandanes prišel tu mimo, tako kot jaz? Kajti, kakšen smisel ima vsa lepota sveta, če je treba za odrešitev od *dukkhe* »ugasniti« vso karmo, se popolnoma odvrniti od tega sveta?

Zdi se, da se mahajanski budisti niso več povsem strinjali s prvotnim Budovim naukom. Ampak po drugi strani je v teh čudovitih templjih in vrtovih še vedno – vselej – prisoten tisti brezčasni, vesoljni, odrešujoči *mir* Budove meditacije, tista tišina in globina, ki je nikoli ne pozabiš, če jo kdaj izkusiš. Japonski budizem vsekakor *je* budizem, čeprav precej drugačen od prvotnega Budovega nauka. Nam, »zahodnjakom« – razen kakim redkim samotarjem – je najbrž bližji in morda tudi zato ni naključje, da se je Japonska med vsemi vzhodnimi kulturami najbolj približala zahodnemu svetu. (Sicer pa je vprašanje, ki si ga tu zastavljam, podobno vprašanju, kako bi se Jezus iz Nazareta počutil v kaki gotski katedrali ali v Baziliki sv. Petra ali ne nazadnje v ljubljanskem baročnem Šenklovžu.)

Pri premišljevanju o tem, »Kaj bi Buda občutil v ...?«, pa se poleg odnosa do narave in čutne lepote sveta zastavlja tudi vprašanje »ne-jaza« (*anattā*, jap. *muga*). V stari japonski prestolnici Nara stoji mogočen budistični tempelj Todai-ji, baje največja lesena zgradba na svetu, v kateri sega skoraj do stropa velikanski bronast kip vesoljnega Bude Vairocane (jap. *Dainichi Nyorai* ali *Daibutsu*), ki sedi v vladarski *asani*, v siju svoje zlate avre, in ob njem sta dve *bodhisattvi*, Modrost in Usmiljenje. Buda je *tu* nedvomno Vladar in ob pogledu nanj pomislim, da se nekje v svoji meditativni globini najbrž zaveda svoje vesoljne Osebe, svojega vélikega »Sebstva« – podobno kot se svoje moči zaveda krščanski Pantokrator (upodobljen npr. v Monrealu na Siciliji), razliko med njima pa čutim v tem, da Buda nikogar ne sodi in da je pred nami »le« kakor božje »zrcalo«, v katerem si vsaka duša po zakonu karme »sodi« sama sebi. Buda ni Stvarnik niti Sodnik sveta, ampak je njegovo tiho, brezčasno Središče, ali morda bolje rečeno, »Središče brez središča«.

Po mnogih stoletjih se je Buda torej vrnil v palačo, vendar ne v kraljevsko palačo svojega človeškega očeta, seveda pa tudi ne zgolj v ta mogočni tempelj v Nari, temveč v brezmejno, vesoljno Palačo, ki je v véliki *Girlandi* »upodobljena« kot Indrova mreža medsebojno odsevajočih biserov, razsvetljenih in razsvetljujočih duš, nas samih. Ta vrnitev pa ni preprosta negacija odhoda, bolj je nekakšna dialektična negacija negacije: »vrnitev« skozi nirvano v samsaro – saj sta, kot je rekel stari Heraklit, »začetek in konec kroga skupna«.

Bibliografija

- Avatamsaka Sutra. The Flower Ornament Scripture* (»Girlanda sutra«). Prevod Thomas Cleary. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1993.
- Bashō, Matsuo. *The Complete Haiku*. Prevod Jane Reichhold. Tokio, New York, London: Kodansha International, 2008.
- Cleary, Thomas. *Entry Into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.
- Cook, Francis H. *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*. The Pennsylvania State University Press, 1977.
- Dhammapada: besede modrosti*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Dōgen. *Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dōgen*. Ur. Tanahashi Kazuaki. Boston & London: Shambhala, 2000.
- Dōgen. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury* (Vol. I). Prevod Gudo Wafu Nishijima in Chodo Cross. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- Erazem Rotterdamski. *Hvalnica norosti. Tožba Mirú. O svobodni volji*. Prevod Anton Sovrè in Primož Simoniti. Ljubljana: Studia humanitatis, 2010.

- Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Ur. Heisig, James W., Thomas P. Kasulis in John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, 2011.
- Lankavatara Sutra (The Lankavarata Sutra. A Mahayana Text)*. Prevod Daisetz Teitaro Suzuki. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1932. Sodobnejši prevod: *The Lankavatara Sutra. A Zen Text*. Prevod Red Pine. Berkeley, CA: Counterpoint, 2012.
- Milčinski, Maja. *Pot praznine in tišine*. Maribor: Obzorja, 1992.
- Nitschke, Günter. *Japanese Gardens. Right Angle and Natural Form*. Köln, London, Tokio etc.: Taschen, 2007.
- Pečenko, Primož. *Pot pozornosti: osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus, 1990.
- Petek, Nina. *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina, 2022.
- Styrk, Lucien (prev. in ur.). *World of the Buddha. An Introduction to Buddhist Literature*. New York: Grove Press, Inc., 1982.
- Sutra srca (Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra, »Sutra srca popolne modrosti«)* V: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Dover Publ., New York, 1969 (ponatis iz *The Sacred Books of the East*, Vol. XLIX, ur. Friedrich Max Müller, 1894). V slovenskem prevodu Nine Petek, v knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu*, 157–158.
- Sutta-Nipāta or Discourse-Collection*. Izvirnik v latiniziranem paliju z angleškim prevodom Lord G. C. B. Chalmers. Harvard Oriental Series, Vol. XXXVII. Cambridge (Mass.) in London: Harvard University Press, 1932.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Thus Have I Heard. The Long Discourses (Dīgha Nikāya) of the Buddha*. Prevod Maurice Walshe. London: Wisdom Publications, 1987.
- Ule, Andrej. »Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji«. *Sebstvo in meditacija*, ur. Andrej Ule, *Poligrafi* 17/18 (2000): 7–58.
- Watts, Alan W. *The Way of Zen*. London: Penguin Books, 1975.
- Weiss, Allen S. *Zen Landscapes. Perspectives on Japanese Gardens and Ceramics*. London: Reaktion Books Ltd, 2013.
- Wing-tsit Chan (prev. in ur.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Yu-Lan, Fung. *A History of Chinese Philosophy* (Vol. I–II.). Prevod Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1953.

Izvleček

V budizmu *theravāda* in nasploh v »malem vozu«, *hinayāni*, je narava prisotna predvsem na simbolni ravni: tako so npr. drevo, lotosov cvet, razni poganjki in ovijalke, nosorog, tiger, lev-je rjojenje itd. simbolni izrazi, metafore za budistična duhovna in etična sporočila. V budizmu »velikega voza«, v *mahāyāni*, zlasti v njenih kitajskih in japonskih različicah, se odnos do narave bistveno spremeni, verjetno tudi pod vplivom daoizma, v samem jedru nauka pa predvsem zaradi prepričanja o »identiteti« *samsāre* in *nirvāṇe*, tj. da sta svet in odrešitev »ista«. V kozmičnih pokrajinah *Avataṃsakasūtre* sijoči svetovi *buddh* in *bodhisattev* ne le žarijo v mavričnih barvah, temveč tudi zvenijo v čudovitih zvokih, dišijo z nebeškimi vonjavami itd. Dōgen, utemeljitelj zenbudistične japonske šole *sōtō*, piše o gorah, ki »hodijo«, in rekah, ki »stojijo«, ipd., čudovite opise narave pa najdemo tudi v drugih smereh japonskega budizma (Kūkai, Shinran idr.). Spremenjen odnos do narave se najlepše kaže v »klasični« haiku poeziji (Bashō, Buson, Issa), slikarstvu (Hokusai, Hiroshige) ter na prav poseben način v japonski vrtni umetnosti, kjer je narava subtilno prepletena s simbolnim jezikom budističnega izročila. – Ob koncu prispevka zastavljam tudi širše vprašanje, namreč ali ni ravno v odnosu do narave bistvena razlika ne samo med budističnim »malim« in »velikim vozom«, temveč tudi med indijsko ter kitajsko in japonsko kulturo?

Ključne besede: budizem *mahāyāna*, narava, *Avataṃsakasūtra*, Dōgen, japonski vrtovi

O avtorju

Dr. Marko Uršič je upokojeni profesor filozofije narave, renesančnih študij ter logike in teorije simbolnih form na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo glavno knjižno delo je obsežna tetralogija *Štirje časi* s podnaslovom »Filozofski pogovori in samogovori« (2002–2015). V angleškem jeziku je izdal dve knjigi: *Shadows of Being* (2018) in v soavtorstvu *Mind in Nature* (2012). Kot filozofski nazor mu je najbližji (novo)platonizem, v povezavi s sodobnim kozmološkim panteizmom. Že od mladih let dalje pa se posveča tudi študiju budistične duhovnosti, zadnja leta zlasti japonskemu budizmu, pri čemer je njegov bližnji-daljni prijatelj in sodelavec prof. Yujin Itabashi z Univerze Rissho v Tokiu.

Abstract

Concept and Experience of Nature in Japanese Buddhism

In *Theravāda* Buddhism, as in the whole of *Hinayāna*, of “Lesser Vehicle”, nature is present mostly on the symbolic level, for example: a tree, the lotus flower, many sprouts and lianas, a rhinoceros, a tiger, the lion’s roar, etc., are symbolic expressions, metaphors for the Buddhist spiritual and ethical messages. However, in the Buddhist “Great Vehicle”, *Mahāyāna*, especially in its Chinese and Japanese variants, the relation towards nature is essentially modified, probably also due to the influence of Daoism, but in the core of these new teachings is principally the belief in a shared “identity” between *samsāra* and *nirvāṇa*, i.e., that the world and salvation are the “same”. In the cosmic landscapes of *Avatamsakasūtra*, shining worlds of *Buddhas* and *bodhisattvas* not only glow in all rainbow colours, but they also sound in wonderful tunes, they are fragrant with heavenly perfumes, and so on. Dōgen, the founder of the Japanese *sōtō* Zen Buddhism, writes that mountains “walk” and rivers “stand”, and we can also find wonderful descriptions of nature in other variants of Japanese Buddhism (in the texts of Kūkai, Shinran and others). This modified attitude towards nature is beautifully reflected in the “classical” haiku poetry (Bashō, Buson, Issa), in woodblock prints (Hokusai, Hiroshige), and in a very special and sublime sense of beauty in the Japanese art of gardening, where nature is subtly harmonized with the symbolic language of the Buddhist tradition. At the end of this contribution, I raise a larger question of whether this relation with nature yields not only the essential difference between the Buddhist Lesser and Great Vehicles, but also between Indian and Chinese and Japanese cultures themselves.

Keywords: *Mahāyāna* Buddhism, nature, *Avatamsakasūtra*, Dōgen, Japanese gardens

Author

Dr. Marko Uršič is a retired professor of the philosophy of nature, the Renaissance studies, and of logics and the theory of symbolic forms, at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His main work is an extensive tetralogy *Four Seasons* with the subtitle “Philosophical dialogues and monologues” (2002–2015). He published also two books in English: *Shadows of Being* (2018) and *Mind in Nature* (2012, in co-authorship). Among all philosophical views and/or doctrines his favourite is Neoplatonism, combined with a kind of contemporary cosmological pantheism. From his young days on, he has been devoting himself also to studies of the Buddhist spirituality, last years especially to the Japanese Buddhism, where his close-distant friend and collaborator is Prof. Yujin Itabashi from the Rissho University in Tokyo.