

Marko Uršič

ODSEVI

DEŽELE VZHAJAJOČEGA SONCA

Popotni zapiski filozofa-romarja

ODSEVI DEŽELE VZHAJAJOČEGA SONCA

Avtor: Marko Uršič

Recenzenta: Andrej Ule, Nina Petek

Jezikovni pregled in korekture: Nina Petek

Tehnično urejanje in prelom: Irena Hvala

Oblikovanje naslovnice: Peter Skalar

Slika na naslovnici je izrez iz lesoreza Hokusaija Kacušike »Viseči most na meji med provincama Hida in Etchū«, ok. 1834. Risba zadaj je priredba s spletne strani Sutori; kaligrafija: Itabashi Maniko. Vse fotografije v knjigi so avtorjeve.

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Tisk: Birografika Bori d. o. o.

Ljubljana, 2025

Prva izdaja

Naklada: 250 izvodov

Cena: 24,90 EUR

Besedilo je bilo pripravljeno z vnašalnim sistemom ZRCola (<http://zrcola.zrc-sazu.si>), ki ga je na Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU v Ljubljani (<http://www.zrc-sazu.si>) razvil Peter Weiss.



Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2025.

To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na: <https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>
DOI: 10.4312/9789612976477

Katalogna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=248140547

ISBN 978-961-297-648-4

E-knjiga

COBISS.SI-ID=247890691

ISBN 978-961-297-647-7 (PDF)

Vsebina

I. Mreža odsevov	9
Dragoceni spomin	11
Som in bučka	13
Girlanda sutra	16
»Seid umschlungen, Millionen ...«	20
Mu no bašo	23
Sutra srca	26
Karesansui	29
Zenovski vrt na Lofotih	32
Kdo ali kaj je za luno.	34
Transhumanizem.	37
Moderno iskanje svetega grala.	40
Vulkan Kaimon in mojster Dogen	44
Gendžo-koan	47
Hanami in Budova cvetlica	50
O sedenju in hoji	53
Mali gozdni tempelj	57
Zaničevanje sveta je zabloda.	60
Pismo otoku	63
Glas vpijočega v puščavi.	66
Jezero, ribič, begunci in menihi	69
Čemú sutre?	72
Sudhana v Majtrajanijini palači	75
Srečanje z okostnjaki.	78
Stupe in cedre na gori Koja-san	82
Lotos sutra	85
Dva svetova v eni sami deželi	89
Iči-go iči-e	92
Vodnjak štirih časov	95
Apel za mir.	97
Hirošima	99
Ob koncu nekega eona	102
Ognjena krogla	105
V Majtrejevem stolpu	107
II. Muga	111
Jaz kot zrcalo	113
Dragocenost nerazbitega zrcala	116

Nagardžunova »srednja pot«	119
Tetralema (ne)jaza	122
Kjozanov krohot	125
Kastor in Poluks	128
Kakor kak odradek	131
»Polje praznine«	134
Dvojni pogled	137
Vrnitev v palačo	140
Ritsurin-koen	144
Diamantna sutra	147
»Le kje naj se nabira prah?«	150
»Ne ena sama stvar«	153
Verzi sijočega bobna	156
Amor fati	159
Džiko to hana	162
Mislím, torej nisem?	165
Iskrice duha	168
Imena biserov	171
Murasakijino cesarstvo znakov	174
Lankavatara sutra	177
»Hram zavesti«	180
Magma ante portas	183
Namu mjoho renge kjo	186
Težave s sočutjem	189
Filozofska metanoja	192
Soku-hi	195
Kurama	199
»Buda ima naravo srca«	202
Ku in čas	205
Sanjska vrata	209
Imena luči	212

III. Letni časi 215

Haru (pomlad)

Skodelica čaja	219
Šinrinjoku	222
Škauna	225
Konfin	228
Hiška	231
Kaldera	235
Cundoku	238

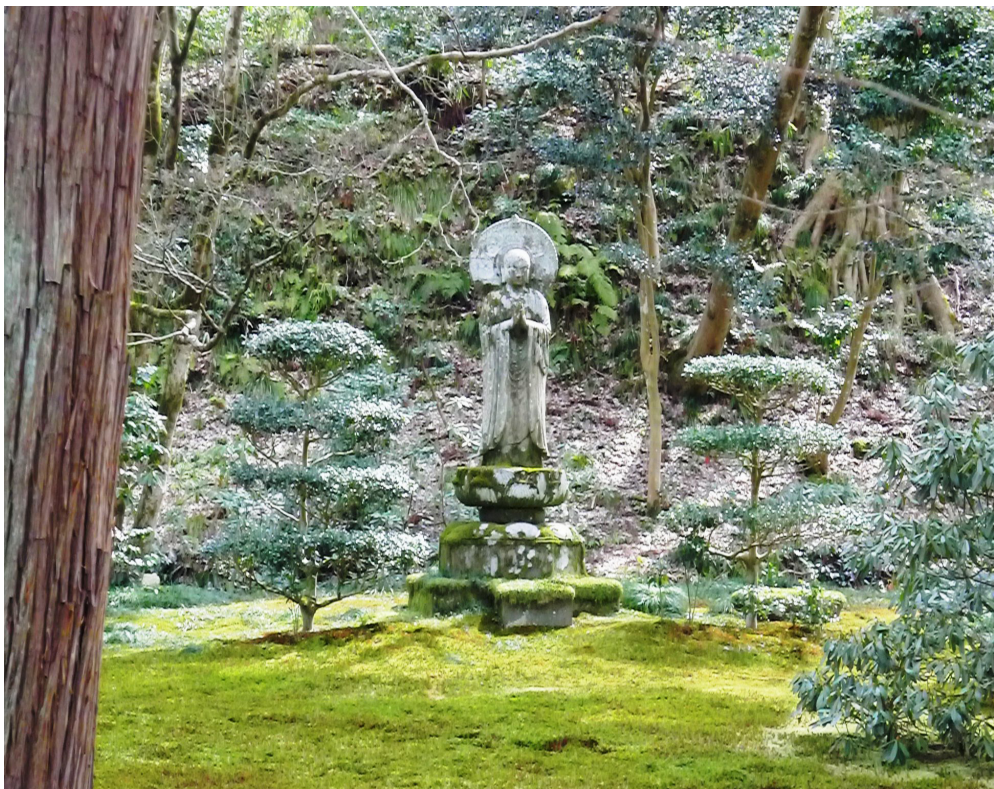
Hikari	241
Šaba	244
Hotaru	247
<i>Nacu</i> (poletje)	
Kau.	253
Čo	256
Žrnada	259
Bušido	262
Kagero	265
Sudhana	269
Pil	272
Vahta.	275
Ikigai.	278
Sabi	282
<i>Aki</i> (jesen)	
Sabiši.	287
Pasara	290
Bendima	293
Čanoju	296
Cukimi.	299
Karumi.	303
Frnaža	306
Išidoro	309
Tušita.	312
<i>Fuju</i> (zima)	
Rosa	317
Enso	320
Noj	323
Tadaima!	326
<i>Mono no aware</i>	329
Bibliografija	333
Imensko kazalo	343
Abstract.	351

Vsem vam, moji dragi!

I

Mreža odsevov

V svetovju so tudi takšne dežele,
ki so čiste, neoskrunjene, iz duha izvirajoče –
kakor odsevi, videnja, brezmejno so široke,
vsaka je drugačna, kot v Indrovi mreži.
(*Avatamsaka sutra*, IV, 188)



Budova soha v vrtu templja Sanzen-in, Ohara pri Kjotu

Dragoceni spomin

Ohara pri Kjotu je bila s svojimi templji-in-vrtovi ena izmed postaj mojega budi-stičnega romanja. – Kakor je zapisal N.: »Veličina, mir, sončna svetloba – ta trojica obsega vse, kar si želi in od sebe zahteva mislec ... to je kraljestvo, v katerem vlada velika *trojica veselja*.« V krščanski Trojici ne morem najti tega miru, te svetlobe, tega radostnega, neskajjenega veselja. Tu v Ohari pa Buda, njegova bronasta soha med drevjem svetiščnega vrta, igra na *bivo*, japonsko lutnjo – veseli se zmage nad zmajem, vesoljnim trpljenjem. Na srebrno zelenih lističih se lesketajo kapljice jutranje plohe. Med mahovjem vznikajo kamniti gnomi. Iz svetišča Sanzen-in zazveni nekaj svetlo-temnih udarcev zvona – toliko, da znova prikličejo tišino. Tu je neznansko globoka. Tišina in jasnina. Sončava, lepota narave, presežna prisotnost duha. Sem na drugem koncu istega sveta. Tiha, svetla radost.

(iz popotne beležnice, tu zapisano dve leti pozneje, 2. 2. 2021)



Tokonoma v čajnici templja Taizo-in v Kjotu: na zvitku je risba Bodhidharme, Prvega patriarha budizma *chan* oziroma zena

Som in bučka

Prvega pomladnega dne leta 2019, na moj prvi dan (znova) v Kjotu, sem se sprehodil od mestne četrti Enmači, kjer sem stanoval, do tempeljskega kompleksa Mjošin-dži. V oblačnem popoldnevu tam ni bilo skoraj nikogar, kot da bi vstopil v mesto duhov, v katerem pa je vse urejeno in negovano, vse do zadnje stezice in krpice mahu. *Lonely Planet* mi je svetoval, naj si ogledam zenovski tempelj z vrtom Taizo-in, ki bi ga sicer komaj opazil med drugimi, večjimi svetišči v Mjošin-džiju (izraz ‚svetišče‘ tu uporabljam kot sinonim za budistični tempelj, drugje tudi za šintoistični hram). Nasvet *Samotnega planeta* je bil res dober.

Ko sem stopil skozi vhodni portal (*sanmon*) in plačal nekaj drobiža za vstopnino, sem mimo cvetoče azaleje kmalu prišel do Budove dvorane, ki v tem templju služi obenem kot prostor za nauk, meditacijske seanse (*hatto*), in kot rezidenca glavnega meniha (*hodžo*, v angl. *hojo*).¹ Dvorana je svetla, z vseh strani osvetljena s papirno-prosojnimi drsnimi okni oziroma vrati (*šodži*, angl. *shoji*), tla so obložena s *tatamiji*, oltar je nefiguralen, zenovski, na stojalu pred njim je odprta knjiga, zraven na mizici nekaj ritualnega posodja. Vstop v to dvorano, skozi »vrata brez vrat«, je trenutno sicer zaprečen z leseno pregrado, pred katero obstanem na verandi, ki prostorsko povezuje svetišče z vrtom – sam v tišini, poglobljeni s ptičjim petjem in šumom vode nekje v ozadju, kot kak *basso continuo*. Povezanost zunanosti in notranosti, zabris meje med njima, je nasploh zelo lepa značilnost svetih krajev v Deželi vzhajajočega sonca.

Ob strani verande, na dveh masivnih drsnih vratih (*fusuma*) je naslikan par elegantnih belo-črnih žerjavov. Tik ob sebi pa v okvirju pod steklom zagledam glavno znamenitost tega templja: to je najstarejša ohranjena japonska tuš risba, imenovana *Hjōnenzu* – kar pomeni »Ujeti soma z bučko« – mojstrovina slikarja Džosecujia iz leta 1415. (Nikjer ne piše, da je to zgolj kopija, a komaj verjamem, da se lahko neženirano dotaknem enega izmed japonskih narodnih zakladov.) Risbo je pri slikarju naročil šogun Jošimoči iz klana Ašikaga. Na njej je narisana star mož v raševini, ki se z bučko v rokah – takšno z ožjim vrtom, ki bi jo lahko uporabil kot flaško – pripravlja, da v

1 Japonski izraz za latinico je *rōmaji* (»rimske črke«, slov. izg. *rōmadži*). Standardna, po izvoru angleška transkripcija je znana kot »Hepburnov sistem«. V tej knjigi načeloma sledim tej transkripciji, vendar pri tem rajši – in tudi v skladu s slovensko prevodno prakso – uporabljam slovenske črke namesto angleškega zapisa naslednjih glasov: *j* pišem kot *dž*, *y* kot *j*, *ts* kot *c*, *ch* in *sh* kot *č* in *š*. Izvirni Hepburnov zapis pa ohranjam: 1) pri japonskih krajevnih imenih, razen pri že podomačenih (npr. Kjoto, Honšu, Fudži ipd.); 2) v naslovih japonskih knjig (npr. *Shōbōgenzō*); 3) pri imenih novejših japonskih avtorjev (npr. Nishida, ne Nišida, itd.) – ker so nam znani po tem angleško-mednarodnem zapisu.

reki ujame soma, precej večjega od bučke. V ozadju so gorski vršaci v meglicah, ob reki rastejo trije bambusi, skratka, tipična japonska mizanscena. Na tej risbi je upodobljeno – kot izvem dosti pozneje – že starodavno ribiško »bučkanje«, tj. privabljanje soma iz globine s potrkanjem z bučko po vodni gladini. Šogun Jošimoči je pokazal Džosecujevo risbo enaintridesetim najbolj brihtnim menihom s »Petih gorá«, tj. iz petih glavnih budističnih svetišč v Kjotu, in jim zastavil vprašanje: »Kako ujameš velikega soma z majhno bučko?«. Menihi očitno niso poznali ribiškega bučkanja in so to vprašanje razumeli kot neke vrste koan, zenovsko uganko. Nad risbo je daljši zapis, ki navaja imena teh menihov in tudi nekaj njihovih čudaških odgovorov (angleške prevode najdeš na spletu). Naj tu prevedem samo tegale: »Če si že ujel ribo z bučko, pa si skuhamo iz nje čisto juho; in če nimamo riža, vzemimo nekaj peska in ga zakuhajmo vanjo.«

Ko nadaljujem pot po vrtu Taizo-in, premišlujem o tem domnevnem koanu in nasploh o »smislu« oziroma ne-smislu zenovskih ugank. Zraven Budove dvorane je najstarejši del suhega peščenega vrta (avtor Kanō Monotobu, 16. stol.), ki kakor potok obliva »otočke« – z mahom in lišaji poraščene skale ter sferično obrezane pušpane. Na mestu, kjer se potok zoži, vodi čezenj monolitni mostič, na mojem bregu pa je izvir »prave« studenčnice z majhnim kamnitim vodnjakom, na katerega sta položena svež kamelijin cvet in bambusna zajemalka: z njo si zlijem po rokah vroče-hladno substanco življenja – ta mali vodni ritual mi je eden najljubših na Japonskem. Ko grem dalje, se mi izza žive meje prikažeta Sonce in Luna, ozemljena v dveh simetričnih, peščeno-skalnih vrtnih umetninah, svetlem *yangu* in temnem *yinu*. V njunem objemu se razprostirajo veje ogromne češnje žalujke, ki pa zdaj, na prvi pomladni dan, žal še ni v polnem razcvetu. – Ob vsem tem se čudim, da sem tu, tako zelo *drugje*.

Največji del vrta Taizo-in je novejši »vrt z ribnikom« (*joko-en*), ki ga je ustvaril arhitekt Nakane Kinsaku v minulem stoletju. Oživlja ga pravi potok – no, v onem resnično *pravem* pomenu je to reka, ki se izliva v jezero ali celo morje – potok, ki se s tihim šumenjem spušča z »gorske« vzpetine, teče mimo premišljeno obrezanih, nežno rdečih grmičev (*karikomi*) v ribnik, v katerem plavajo zlati krapji. Na bregu tega jezerca, ob cvetočem grmu kamelije, je klopca, na katero se usedem in premišlujem, kaj bi jaz odgovoril šogunu na vprašanje »Kako ujameš velikega soma z majhno bučko?« Če bi rekel, da to nikakor ni mogoče, bi me gotovo dal prebičati. Pravim si: ampak saj *to* res ni mogoče – le kako naj bi v manjšo bučko ujel večjo ribo? Seveda pa je zenovska modrost ravno v tem, da tega *ne* izrečeš. Kajti v *nekem* smislu je tudi to mogoče. A brž ko uganko razrešiš, si že izgubil njen pravi smisel. Zato je bolje – če že moraš nekaj odgovoriti šogunu – da odgovoriš z novim nesmisлом, recimo s

tistim o pesku v juhi namesto riža. Ob tem pomislim, da je najbrž napačna že ta moja meta-razlaga, čeprav je mišljena zgolj *per negationem*, kajti pri zenovskih koanah je neustrezna vsaka racionalna razlaga, naj bo še takó »apofatična«. Z razlaganjem se ujameš, hočeš nočeš, v krožno past in v najboljšem primeru dobiš od svojega mojstra le nekaj blagih, pedagoških udarcev z bambusovo palico po prstih. – Kakorkoli že, zahodni filozofi težko vzdržimo v vzhodnem molku. Sicer pa, mar si nisem tudi sam na začetku svoje prve knjige zapisal kot filozofski moto parafrazo Wittgensteinove sedme teze: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo govoriti vedno znova«? In tudi Wittgenstein ni molčal, potem ko je zaključil svoj *Traktat*, nasprotno, napisal je še na tisoče besed, igral je še mnogo drugih »jezikovnih iger«.

Nemara bi bilo res bolje molčati, a naj ta zapis vendarle zaključim še s kratkim poročilom o obisku čajnice *Daikjuan* v tem samotnem, svetem kraju. Tako kot Budova dvorana je tudi čajnica odprta v vrt, s krasnim razgledom na »jezero«, »reko« in »gore« v ozadju. – Potem ko sem v žepu našel pet kovancev in plačal 500 ¥ (tj. približno 4 €, kar seveda ni veliko za ta sicer preprost čajni obred, *ča no ju*) ter si pred stopnicami na verando sezul čevlje, sem se na živo rdeči preprogi usedel v klečečem položaju na lastne pete, saj ne zmorem sedeti v »lotosu«. Tu, v čajnici nisem bil več edini obiskovalec, malce vstran je sedel par, ki mu je nasproti sedeči menih nekaj govoril v japonščini. Kakor da mene ni opazil, morda zaradi japonske diskretnosti. Prijazno pa se mi je nasmehnila gospa, ki mi je prinesla na lakiranem pladnju pravo malo kulinarično mojstrovino: v rjavi skledici zeleni čaj (*o-ča*), góst skoraj kot zelenjavna juha, v drugi skledici, na prtičku iz hrapavega papirja, pa majhno slaščico – minjon z reliefom soma in bučke. Počasi sem srebal *o-čo*, posvečeni čaj s prav posebno aromo, grizljal priboljšek imenitnega okusa in pogledoval zdaj na vrt zdaj v notranjost čajnice, kjer v *tokonomi* (posvečeni stenski niši), ob češnjevi ikebani z brstečimi popki, visi zvitek z minimalistično, kaligrafsko podobo Darume (skrt. Bodhidharma), znamenitega Prvega patriarha zen budizma.

(9. 3. 2021, po popotnem zapisu z dne 21. 3. 2019)

Girlanda sutra

Vélíka *Girlanda* – *Avatamsaka sutra* (skrt. *Avatamsakasūtra*, »Sutra cvetnega okrasja«) – je budistična poema svetlobe, zrcaljenja vseh razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij v vesoljni »Indrovi mreži«, hkrati pa je to sutra neskončnosti, brezmejnih »desetih smeri«, v katerih so nanizane bude in bodhisattve (skrt. *bodhisattva*). *Girlanda* je biblično obsežna zbirka spisov kitajske smeri *hua-yan* (ali *hua-yen*, jap. *kegon*) budizma mahajana (*mahāyāna*, »veliki voz«): zajema 39 spisov, najstarejši so nastali v Indiji nekaj stoletij po Gotami Budi, vendar je v celoti ohranjena v kitajskem prevodu iz sanskrta v 5. stol. po Kr., tako da se prevaja v moderne jezike iz kitajščine (moji prevodi odlomkov, ki sledijo, so iz angleščine, gl. [Avt] v Bibliografiji). Vsekakor je *Avatamsaka 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 *Girlandi* prepletata in sta med seboj vsebinsko tesno povezana, sta *svetloba* in *neskončnost* duhovno prebujenih bitij in/ali svetov. Neskončna svetloba sije na vsaki strani te vélike sutre, iz vseh njenih tisočerih verzov (v *Girlandi* se proza prepleta z verzi, večinoma v štirivrstičnih kiticah). Neskončnost nastopa v dveh modusih, ki ju ni mogoče povsem razločiti: 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.). Numerična neskončnost oziroma »nepreštevna« je izražena s fantastično velikimi števili v xxx. knjigi *Girlande* z naslovom »Neizračunljivo«, kjer Buda razlaga »Kralju Uma« (v angl. Mind King), kaj so »neizračunljiva, nemerljiva, brezmejna, neprimerljiva, neštevna, nemisljiva, neprimerljiva, neizrekljiva števila« [Avt. 889]. Marsikje v *Girlandi* nastopajo namesto »čiste« 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. (Mimogrede rečeno, tudi v sodobni fizikalni »M-teoriji strun« imamo deset dimenzij.) Število *deset* je nasploh zelo pomembno v mahajanskih sutrah (npr. »deset tisoč ptičjih kraljev« [Avt. 1221] ipd.), kar gotovo ni naključje, saj je decimalni sistem nastal prav v stari indijski matematiki.

Džainistična sutra *Surja pradžnjapti* (skrt. *Sūryaprajñapti*; 4–3. stol. pr. Kr.) razlikuje tri vrste števil: števna, nepreštevna in neskončna. Števna se delijo na nižja, srednja in višja; nepreštevna se delijo na skoraj nepreštevna, resnično nepreštevna

in nepreštevno nepreštevna; neskončna pa, analogno, na skoraj neskončna, resnično neskončna in neskončno neskončna.² S stališča moderne teorije števil bi morda lahko to indijsko »kvalitativno« razvrstitev števil razumeli npr. takole: število *deset* je »nižje števno«, *sto* je »srednje števno«, *tisoč* je »višje števno«; *milijon* je »skoraj nepreštevno«, *milijon milijonov* je »resnično nepreštevno« število, en *gugol* (10^{100}) pa je »nepreštevno nepreštevno« število; deset na *guglovo potenco* je »skoraj neskončno« število, *Alef-0* (numerična neskončnost) je »resnično neskončno« število, *Alef-1* (kontinuum) pa je »neskončna neskončnost« – čeprav bi bilo za slednjo morda boljše reči, da ustreza v moderni transfinitni matematiki paradoksnemu (protislovnemu, »pozitivno« neobstoječemu) številu Ω , tj. »móči« Množice *vseh* množic.

Pri budističnih guglovskih številih je v *Girlandi* še posebej fascinantna oseba »matematik« Indriješvara, ki ga sreča mladi romar Sudhana na dvanajsti postaji svojega 53 postaj dolgega romanja k resničnemu spoznanju, se mu prikloni in ga poprosi – tako kot vse modrece, ki jih srečuje na tej poti – za nasvet, kako naj v sebi uresniči razsvetljenje, kako naj po poti bodhisattve postane buda. Sudhanovo duhovno romanje je zapisano v sutri *Gandavyuha* (skrt. *Gaṇḍavyūhasutra*, »Vhod v Kraljestvo Resnice«), xxxix. in zadnji ter najdaljši knjigi *Girlande*. Matematik je deček (!) s fantastičnim spominom, otrok, ki se igra z drugimi dečki na pesku ob sotočju dveh rek. (Spomnimo se na Heraklita: »Čas je otrok, ki se igra s kamenčki.«) Indriješvara pouči Sudhana o štetju bodhisattv z besedami: »Poznam način računanja razsvetljujočih bitij [tudi v angl. je ta genitiv subjektiven in/ali objektiven], ki gre takole: sto [krat] sto tisoč je *koti*; to na kvadrat je *ajuta*; to na kvadrat je *nijuta*; to na kvadrat je *bimbara*; to na kvadrat je *kinkara*; to na kvadrat je *agara*; to na kvadrat je *pravara*; to na kvadrat je *mapara*; to na kvadrat je *tapara*; to na kvadrat je *sima* ...« [Avt. 1229] – in tako dalje do več kot sto (!) kvadriranj, proti koncu pa je tudi nekaj četrlih potenc, tako da pridemo do zelo velikega gugla, »skoraj« do neskončnosti: »*upama* na kvadrat je *aupamja*; to na kvadrat je neizračunljivo [število], to na četrto potenco je neomejeno; to na ... je brezmejno; to ... je neprimerljivo; to ... je nepreštevno; to ... je neizenačljivo; to ... je nepojmljivo; to ... je neizmerljivo; to ... je neizrekljivo; to na četrto potenco je neizrekljivo neizrekljivo; in to na kvadrat je neizrečeno« (*ibid.* 1230). A s tem se ta silni *crescendo* konča! Potem pa Indriješvara pred Sudhana prešteje zrna peska na bregu reke in mu pove, »kolikšno neizrekljivo število zrn peska je tam«, ter doda, da bodhisattve »na ta način štejejo množice svetov v desetih smereh« (*ibid.*) pa »zaporedja imen vekóv, bud, naukov, čutečih bitij, dejanj, in prav vsega v desetih smereh« (*ibid.* 1231). – Ooo!

Še bolj kot ta »neskončno neskončna« števila – takšnemu štetju bi Hegel rekel »slaba neskončnost«, toda ali je sploh kakšna neskončnost dobra? – pa je v *Girlandi* in tudi v drugih sutrah mahajanskega budizma fascinantno in vsega občudovanja vredno to, kako sijajno se *eno* – Buda – ujema z *mnogim*, tudi z neskončno mnogimi budami in bodhisattvami, ki so dejansko (le) mnoga »imena« Enega, čeprav ob-enem (v-enem) vsako od teh imen označuje posamezno, od vseh drugih različno bitje. Zahodna filozofija, z nekaterimi izjemami, ni nikoli zmogla doseči takšne dialektično-presežne identitete med Enim in mnogim(i). V *Girlandi* pa najdemo dosti primerov te vesoljne harmonije, naj tu omenim samo tri. Bodhisattva Supratiṣṭhita na tretji postaji Sudhanovega romanja pravi zase (in *obenem* za Budo), kajti tudi on sam je »prebujeni«: »S tem, da sem eden, postanem mnogi; s tem, da sem mnogi, postanem eden« [Avt. 1188]; ali pa v I. knjigi *Girlande*, pod naslovom »Čudoviti kráši voditeljjev svetov«, kjer najdemo (med številnimi podobnimi) naslednja verza: »Buda se kaže vsepovsod v telesih čudovitih oblik / z neštetimi razlikovanji, ki ustrezajo čutečim bitjem« [Avt. 86]; in ne nazadnje v XXVI. knjigi, *Daṣabhumiki* (skrt. *Daśabhūmika*), ki je domnevno najstarejša v tej zbirki, kjer bodhisattva z imenom Diamantna Matrica, navdihnjen po Budi in tudi sam prebujen, pove, da vidi v sebi toliko razsvetljenih bitij, »kolikor je peščenih zrn v reki Ganges« [Avt. 810].

Čudežno in čudovito je, 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 kakor zenovski stožec, ki žarči iz sebe krožne valove v svet – na primer, ko v kjotskem svetišču Kōdai-dži 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*. Mar *to* ni dovolj?

(12. 3. 2021)



Tokio, Shinjuku

»Seid umschlungen, Millionen ...«

Dandanes nas je na planetu Zemlja že okrog osem milijard ljudi – to je število, ki bi ga stari indijski matematiki uvrstili najmanj med »skoraj nepreštevna«, s stališča posameznika (enega samega števca) pa med »resnično nepreštevna« števila. Kajti če bi štel en sam človek, brez prestanka, in bi vsako sekundo prištel po enega zemljana, bi to štetje trajalo več kot dvesto let (računalnik bi bil seveda hitrejši, vendar sploh ne bi razumel, kaj to pomeni). In če bi se vsi zemljani prijeli za roke ter, recimo, zapeli *Odo radosti*, bi ta človeška veriga več kot dvestokrat obkrožila naš planet. Danes živi na Zemlji dvakrat več ljudi, kot nas je živelo pred pol stoletja. Vsako sekundo se rodijo trije novi ljudje in vsako sekundo umreta dva. Kljub temu pa je Zemlja precej velika, tako da znaša povprečna gostota na kopnem delu planeta (komaj?) okrog 60 ljudi na kvadratni kilometer, v Sloveniji pa okrog 100, vendar se nam ne zdi, da se drenjamo. Seveda se po velikem delu kopnega raztezajo nenaseljena področja, pušča-ve, mrzle širjave v Sibiriji in Kanadi ter na ledeni Antarktiki in, hvala bogu, še vedno širni gozdovi v Amazoniji pa tudi v naši zeleni deželici. Na spletu preberem, da živi velika večina ljudi na približno desetini površine vseh kontinentov, torej je realna gostota okrog 600 ljudi na km², največja je seveda v velikih mestih, megalopolisih, ki jih je zadnje čase vse več. Zdaj je na svetu že okrog 35 velemest z več kot 10 milijoni prebivalcev (pri tem se upoštevajo širša, strnjena urbana območja) in okrog 500 mest z več kot milijonom prebivalcev, največ seveda v Aziji. Ko sem bil še otrok, sredi prejšnjega stoletja, je bila večina svetovnega prebivalstva ruralna, zdaj pa že močno prevladuje urbani delež. Svet sicer verjetno ne bo postal v geografskem pomenu en sam megalopolis, je pa že v precejšnji meri en sam »globalopolis«.

Na največjem strnjenem urbanem območju na svetu, v »Velikem Tokiu«, ki poleg samega mesta Tokio vključuje tudi od njega nekdanj ločena mesta (Yokohama, Kawasaki, Chiba idr.), dandanes živi skoraj 40 milijonov ljudi na površini, ki je manjša od Slovenije (povprečna gostota je okrog 2500/km²), samo mesto oziroma prefektura Tokio pa šteje 14 milijonov prebivalcev (gostota okrog 8.800/km²). – Ko sem pred leti, na svojem prvem japonskem potovanju v poslovni četrti Shinjuku (slov. izg. Šindžuku) gledal iz kavarne nebotičnika ta velikanski megalopolis, ki se razteza od oceanske obale na eni strani do zasneženega stožca gore Fudži na drugi ter po nižinah na severu in vzhodu vse tja do Japonskih Alp in ki je tako ogromno mesto, da ne vidiš njegovih robov v daljavi – tedaj sem se počutil kar malce omotičen od tega »oceanskega občutja«, spričo neznanskih razsežnosti tega človeškega mravljišča. (Podoben občutek sem imel na vrhu Empire State Buildinga v New Yorku, čeprav tam še bolj

od širjave velemesta fascinira višina stolpov na Manhattnu; v Parizu, na Eifflovem stolpu, pa je spet drugače, širna panorama mesta je »evropska«.) Toda v takšnem oceanskem občutju je vse preveč tesnobe, da bi bilo veselo, prijetno opojno. Tesnobe ob misli, da v vsaki od teh hiš, ki segajo do obzorja, živi po več deset ali sto človeških duš in da ima vsaka od njih – vsak izmed *nas* – svoje majhno »ognjišče«, svojo družino ali svojo samoto: vsi želimo živeti in biti srečni. A doklej bo *to* še mogoče?

Ali je na svetu preveč ljudi? Preprost, ciničen odgovor se glasi: da, preveč *nas* je, žal! In čeprav bi moja duša rada imela rada vsakega bližnjika ali daljnika, čeprav bi rad z vsemi temi milijardami (ne le milijoni) zapel *Odo radosti*, racionalno vem, da nas je na svetu že preveč. Ob tem se dobro zavedam tudi tega, da sem v vsej tej neznanski množici ljudi privilegiran tako v družbenem kot osebnem pogledu. In tudi tega se zavedam, da nimam prav nobene moralne pravice do privilegijev, ki so mi bili dani že ob rojstvu (saj ne verjamem v *osebno* reinkarnacijo). Toda z léti, z našim staranjem se vsi ti privilegiji neizogibno zmanjšujejo, tudi če je (ali če bi bila) družba oziroma država še tako socialno občutljiva. Tega postopnega »izgubljanja življenja« ne more ustaviti niti ljubeča medosebna solidarnost. Kajti po »naravni« logiki postajamo s starostjo vse bolj primerni »za odstrel«. Gotovo tudi ni naključje, da se nam je covid zgodil ravno v času globalizacije in intenzivne urbanizacije sveta, ne nazadnje pa je »naravno« tudi to, da je ta virus bolj smrtonosen za starejše (hvala bogu, da ne za otroke!). Seveda ne govorim o kaki božji previdnosti, niti o globalni zaroti Mr. Kapitala – ki pa vsekakor uspešno izkorišča to pandemijo – ampak le o domnevni »naravni nujnosti« (oh, spet ta Malthus!), namreč da se »narava« na ta način pomlaja, očiščuje – toda ob tem se vsakdo od nas pridruša: samo ne prav jaz!

Če se z mislimi vrnem v Tokio, je v tistem »oceanskem občutju« velemesta gotovo nekaj opojnega, malone sublimnega, čeprav ne ravno v smislu Immanuela Kanta ali Casparja Davida Friedricha. Ko hodim po Ginzi (tokijski »Peti aveniji«), si rečem: *tu* sem, sam in z vsemi, kakor »zrno peska med neštetimi zrni ob reki Ganges« – *Je suis encore vivant!* – In če koga povprašam za pot (čeprav mi tega v času Mr. Googla skorajda ni več treba), mi sorodna ali pa morda povsem drugačna duša večinoma prijazno odgovori in pomaga, mnogokrat zelo prijazno, z nasmehom, bodisi v Tokiu ali New Yorku. Ljudje občutimo samoto in *obenem* skupnost. Najbrž je samota celo nujna za občutek skupnosti, še posebno za to, da znamo ceniti daljno bližino drugih duš, da zmoremo vrniti nasmešek človeku, ki ga srečamo, čeprav le bežno in mimogrede. V nekem pomenu je velemesto vendarle prijaznejše od vasi: zdi se, da se ljudje v megalopolisih, kakršna sta Tokio ali New York, bolj zavedajo, da na svetu niso sami in da se morajo v svojih mislih, željah in dejanjih prilagoditi vsem

drugim. Seveda govorim zelo na splošno, saj je po drugi strani ravno v velemestih največ kriminala, tesnobe in odtujenosti. Tudi v Tokiu, čeprav so dandanes prav Japonci bolj kot drugi narodi pozorni ne le drug do drugega (to je razvidno na primer ob konicah v metroju, ko je fizična bližina lahko precej neprijetna), temveč tudi in še posebej do tujcev. Morda so se teh lepih navad naučili tudi zaradi svoje tragične in nemalokrat zelo krute zgodovine. – Zato lahko rečem, da sem se v tem megalopolisu počutil prijetno in varno, skoraj tako kot v naši mali Ljubljani.

Milijarde ljudi se stiskajo na majhnih prostorih, povsem drugače kot milijarde zvezd in galaksij, ki jih ločujejo milijoni svetlobnih let vesoljne praznine – zato naj si zamislim ob koncu tega mojega *odseva* o (pre)naseljenosti našega sveta še majhen miselni eksperiment: denimo, da bi živel v svetu, v katerem bi bilo, skupaj z menoj, samo *sedem* ljudi, tj. toliko, kolikor je dni v tednu in kolikšno je bilo nekdanje število premičnih »nebesnih teles«: Sonce, Luna, Merkur, Venera, Mars, Jupiter in Saturn. Ali bi bil v tem svetu kaj srečnejši, kot sem v svetu s sedmimi in več milijardami ljudi? Najbrž ne, saj so si tudi planeti v svojih konjunkcijah lahko »sovražni« – vsak bi bil najbrž rad »ta glavni«: rajši Sonce kot Jupiter, in vsaka ženska bi bila rajši Venera kot Luna, vsak mladenič rajši Mars kot Merkur – a le kdo bi hotel biti stari, žalostni in za povrh še požrešni Saturn, četudi s starostjo vsi drsimo v njegovo astrološko »hišo«? Zato je najbrž že prav, da na Zemlji živi več človeških duš, kot vidimo zvezd na nebu. – In medtem ko sem pisal ta *odsev*, se je rodilo kakih 30.000 človeških zvezdic, utrnilo pa kakih 20.000.

(13. 3. 2021)

Mu no bašo



Nishida Kitarō (1870–1945), najpomembnejši japonski filozof moderne dobe,³ je v svojem srednjem in za zahodnega bralca morda najzanimivejšem obdobju učil, da je »breztemeljni temelj« vsega bivajočega *mu no bašo* (»prostor nič«).⁴ V tej Nishidovi filozofski misli se odraža nauk budizma mahajana (*mahāyāna*, »veliki voz«), po katerem »praznina« (jap. *kū* <空>, skrt. *śūnyatā*, slov. šunjata) ni »zgolj nič«, ni zgolj negacija biti v različnih pomenih zahodne filozofije, od Platonovega nebivajočega (*mè ón*) do Heglove negacije oz. antiteze biti ter naposled Heideggerjevega *das Nichts* ali Sartrovega *le néant* – temveč pomeni Nishidov *mu no bašo* kot njegova filozofska verzija budistične šunjate »polno praznino«, kar je, racionalno gledano, seveda paradoks. V tem »prostoru nič« so vse stvari – žive in nežive, idealne in materialne – »prazne« v pomenu, da so breztemeljne, »nesubstancialne«, tj. da vse nastajajo in minevajo le zaradi »soodvisnega nastajanja«, *pratitja samutpada* (skrt. *pratītyasamutpāda*),⁵ ne pa iz ali zaradi nekega substancialnega, metafizičnega vzroka oziroma temelja. Ta nauk je že staro-budističen, v budizmu mahajana pa ima nekoliko drugačen, precej bolj vesoljni pomen kot v starejšem budizmu hinajana (*hīnayāna*, »mali voz«).

3 NISHIDA Kitarō je utemeljitelj kjotske šole, glavne in po svetu najbolj znane japonske moderne filozofske smeri. (V tej knjigi vedno pišem pri japonskih imenih priimek oziroma družinsko ime pred osebnim, tako kot je pri njih v navadi.)

4 Japonska beseda *bašo* <場所>, v angleški (standardni) transkripciji *basho*, pomeni »prostor«, »kraj«, »topos«; *mu* <無> (kit. *wu*) je nikalnica (v pomenu: »ne-nekaj« ali »brez-nečesa« ipd.), ki pa v Nishidovem filozofskem kontekstu (in nasploh v japonskem budizmu) nastopa kot samostalnik, torej: »nič(es)«; predlog *no* pomeni »od« (v jap. je vrstni red odnosnic obrnjen, tako kot pri imenih). John W. M. Krummel, angleški prevajalec Nishidove razprave *Basho* (1926, gl. Bibliografijo: Nishida 2012) prevaja *mu no basho* s sintagmo *place of nothing*; to bi bilo v slov. morda bolj dobesedno »prostor od nič«, vendar bi bil tak prevod neroden in morda tudi vsebinsko zavajajoč, ker ne gre zgolj za slovnični rodilnik, ki ga ni v japonščini, niti v angleščini, temveč tudi za poudarek na eni ali na drugi odnosnici te relacije.

5 Tiste sanskrske izraze, ki se večkrat pojavljajo v tej knjigi, rajši pišem »podomačeno« (tj. fonetično). Kadar izražajo sestavljene pojme, ki so v izvirmiku zapisani z eno samo dolgo besedo, jo v tem podomačenem zapisu »razvežem« – menim namreč, da je to prijaznejše za razumevanje. Ko pa se prvič (ali po daljšem času) pojavi kak sanskrtski izraz, dodam v oklepaju mednarodno standardno, tudi z diakritičnimi znamenji opremljeno transkripcijo. Pri tem mi je prijazno pomagala dr. Nina Petek in za to se ji lepo zahvaljujem. – Tudi indijska imena praviloma pišem podomačeno, izjema pa so imena novejših avtorjev (enako kot pri japonskih imenih).

V zahodni filozofski terminologiji, ki jo je Nishida povezoval z japonsko budiščno tradicijo – in ravno v tem pogledu velja za prvega, najpomembnejšega modernega japonskega *filozofa* v zahodnem pomenu⁶ – lahko rečemo, da je Nishidov »prostor nič«, *mu no bašo*, nebivajoči topos vsega bivajočega ter obenem nesubstancialni izvor in/ali »pogoj možnosti« vseh stvari, vseh razlik(ovanj) in odnosov, saj šele v tem primarnem »prostoru nič«, v tej paradoksnosti »polni praznini«, lahko nastane dvojnost in mnoštvo, začevši s spoznavno dvojnostjo med mišljenjem in mišljenim (gr. *nóesis–nóema*), nadalje med subjektom in objektom, človekom in svetom, zavestjo in naravo itd.

Zdi se, in to upravičeno, da obstaja med Nishidovim *mu no bašo* in Plotinovim Enim neka globoka podobnost, vsaj glede odnosa do bivajočih stvari (pri Plotinu najprej do »umskih resničnosti«). Tudi Plotin namreč pravi, da Eno, »prva hipostaza«, ni nič bivajočega, saj biva šele kot »druga hipostaza«, tj. Um kot *sámo-misleče* Eno-mnogo – vendar pa Plotin najbrž ne bi nikoli rekel, da je Eno »prostor nič«, kajti ko govori o »sijanju« (emanaciji) Enega v mnoštvo (ali v mnoštvu), lahko tej presežni svetlobi, ki jo rad metaforično imenujem »sončava«, pripisujemo tako bit kot nič, ali morda bolje rečeno, *niti* bit *niti* nič. Neka pomembna podobnost med Plotinom in Nishido pa vsekakor o(b)staja: svetloba ali »jasnina« platonskega Enega-Dobrega, ki Umu omogoča spoznanje idej, *eídosov* (oblik, »likov«) in nasploh vsako razlikovanje, ima vsaj analogno ontološko in spoznavno vlogo kot Nishidov *mu no bašo* (in nadalje vsi drugi *baši*, različni prostori, ki prvemu sledijo, tudi geometrijski prostor, kartezijska *res extensa*).

Primerjavo med Nishido in Plotinom obravnavam v bolj študijskem članku (Uršič 2019, obj. 2023). Na neko vprašanje glede »prostora nič«, ki se mi zdi pomembno, pa si (še?) ne znam odgovoriti: zakaj Nishida in nasploh mahajanski budizem govori o *praznini* kot breztemelnem temelju vsega, kar biva? Zakaj ne govori rajši (ali obenem, tako kot Plotin) o *polnosti*, recimo o brezmejni, presežni svetlobi, o »sončavi« tega primarnega *prostora* in vseh prostorov za njim? Ali je odločitev za praznino – ki je, vsaj na semantični ravni, nasprotje polnosti – ontološko bistvena, posledično pa relevantna tudi v širšem človeškem, življenjskem pomenu? Ali gre pri tem nemara celo za bistveno duhovno in civilizacijsko razliko med Vzhodom in Zahodom? Toda ko berem véliko *Girlando*, to veličastno »biblijo« kit. *hua-yan* (jap. *kegon*) budizma, ki je ena izmed glavnih vej mahajane, v njej nikakor ne vidim praznine v smislu zahodne filozofije in še manj temè, temveč vesoljno, brezmejno svetlobo

6 Zahodni izraz 'filozofija' je Nishi Amane ok. leta 1870 prevedel v jap. z neologizmom *tecugaku* (standardno: *tetsugaku*, <哲学>), skovanko iz dveh besed-pismenk: *tecu* oz. *tetsu* (modrost) in *gaku* (učenje, vednost).

»Indrove mreže«, v kateri se vsa razsvetljena bitja (bude in bodhisattve) medsebojno zrcalijo kakor sijoči biseri. In ko prebiram Nishidove filozofske razprave, zlasti njegova poznejša dela, se mi zdi, da gre tudi njemu predvsem za to presežno *svetlobo*.

Kako naj potemtakem razumem njegov in nasploh mahajansko budističen »prostor nič«? Ko sem prvič študiral Nishido, sem si za pomoč pri razumevanju predstavljal oziroma zamislil *mu no bašo* kakor temno, črno ozadje neke slike, recimo portreta ali tihožitja: namreč da prav zaradi tega temnega ozadja zasije obličje ali »mrtva narava« v vsej svoji živi *prisotnosti*, tu-in-zdaj. Če spet uporabim zahodno filozofsko dikcijo: da bivajoče zasije kot »sámo-negacija« brezdanjega absoluta, kot budistična »takšnost« (skrt. *tathātā*), ki je odsotno-prisotna – tako kot črna temà na sliki. A ob tej razlagalni »ponazoritvi« vendarle ostaja neodgovorjeno vprašanje: *od kod* pa prihaja sama *svetloba* (»bit«) tega obličja ali tihožitja? Resda je Nishidova filozofsko-budistična *tathātā* zavestno in poudarjeno paradokсна: najgloblja »takšnost«, ki jo spoznam v samem sebi, je »brezdanja protislovna identiteta« (o tem nekaj več pozneje, v drugem nizu teh *odsefov*) – toda kot zahodni filozof se vseeno težko odrečem nadaljnjemu spraševanju: kako lahko vesoljna »praznina« ustvari/porodi iz sebe (četudi s »sámo-negacijo«) vso polnost sveta, denimo, neko živo obličje ali mrtvo tihožitje? Osebnost mi je kot platoniku z močno afiniteto do budizma (saj mislim, da sta v globinah in višinah uskladjena, zlasti budizem mahajana z novoplatonizmom) bolj doumljivo, da »prazno« in/ali vsepresežno Eno-Dobro, ki *sámo ni* (neko) bivajoče, emanira vsa obličja in tihožitja, vse bivajoče stvari – vendar ne iz temè, temveč da jih »izliva« iz svoje prvotne, »najvišje« Luči. Ob tem pa upam, da sem v tej svoji želji po razumevanju Nishidovega »prostora nič« kot čiste, brezmejne, (še) ne-bivajoče, (še) ne-oblikovane *svetlobe* bliže tudi njegovemu išočemu duhu, kot pa bi bil tedaj, če bi si predstavljal *mu no bašo* zgolj kot prazno, brezdanjo črno temò. – Morda pa je *oboje* resnično, morda sta »ob koncu dneva« obe, svetloba in tema, *eno in isto*.

(27. 3. 2021)

Sutra srca

Sutra srca popolne modrosti (*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) ali krajše *Sutra srca* je eno izmed najkrajših in obenem najpomembnejših svetih besedil budizma mahajana.⁷ V njej bodhisattva Avalokitešvara (skrt. Avalokiteśvara, kit. Guānyīn, jap. Kannon) izreče znamenite besede: »Oblika <skrt. *rūpa*> je praznina <šunjata, skrt. *śūnyatā*>, praznina je oblika« [Hrd. 147], jap.: *Šiki soku ze kū*. – 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 trajni substanci, ne fizični ne duhovni. To breztemeljnost vsega bivajočega uči že *theravāda*, »stara pot«, oziroma budizem hinajana, »mali voz« – poznejši budizem mahajana, »veliki voz«, pa je ne zanika, temveč jo razvije v nauk o »praznini« kot neskončnem prostoru razsvetljenih in obenem razsvetljujočih bitij, neštetihi bud in bodhisattv, odsevov brezmejne svetlobe enega, najvišjega, vesoljnega Bude.

Mahajanske sutre, predvsem vélika *Girlanda* (*Avatamsaka sutra*) in *Lankavata-ra sutra* (skrt. *Laṅkāvatārasūtra*), se s svojim pojmovanjem »praznine« kot brezmejnega *prostora svetlobe* bolj kot sveti spisi palijskega kanona⁸ 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, kot so v platonizmu resnične ideje oz. *eídosi* (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 samo Eno bi lahko rekli, da je »prazno« v smislu budistične »praznine«, šunjate.

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 prispodobo, 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 stekane iz vesoljne in obenem presežne svetlobe. V budizmu mahajana

7 *Sutra srca popolne modrosti* je v verzih prevedla Nina Petek v svoji knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (gl. Petek 2022, 157–158).

8 Tj. zbirke zgodnjih budističnih besedil v starem indijskem jeziku pāli.

je oblika v svojem »breztemeljnem 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 prispodobi ponazarja Sonce, je izvor vsega bivanja in obenem – če uporabim poznejši kantovski izraz – »pogoj možnosti« vsakega videnja in/ali spoznanja. Ono samo pa je »onstran bitnosti« (*epékeina tês ousías*), torej je s stališča bivajočih bitnosti »prazno« (gre seveda za »polno praznino«, spet analogno 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.*

(28. 3. 2021)

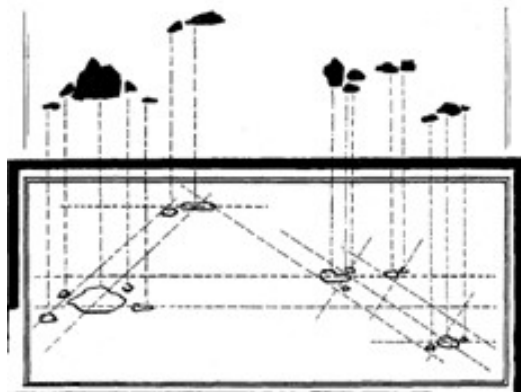


Peščeno-kamniti vrt templja Rjoan-dži (Ryoan-ji), Kjoto

Karesansui

Znameniti peščeno-kamniti vrt v kjotskem zenovskem templju Rjoan-dži (»Tempelj Zmaja Mirú«, v angl. Ryoan-ji) 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 pograbijo. – Tja sem prišel, spet po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*, že ob osmih zjutraj, takoj ko se Rjoan-dži odpre za obiskovalce, zato da bi prehitel množice turistov. Potem ko sem se od *sanmona* po položnem klancu in ob pogledih na jezerce na levi povzpел do samega templja (mimogrede sem ob izviru studenčnice opravil tudi tisti lepi 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 valoví v podolžni smeri, obliva te kamne, otoke, okrog njih pa se širijo valovi 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.

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. skico⁹). 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 Rjoan-dži 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

9 Skica je posneta s spletne strani agencije »Kyo Tours Japan«, aprila 2021.

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.) Zadaž in na desni strani je peščeni vrt obdan z glinenim zidom, pokritim z nadstreškom; tudi zid je sestavni del te umetnine, je njen »okvir«, ki s svojimi sivorjavimi lisami, patino časa, priklíče 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, 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 »intepretiramo«. Interpretacij slavnega vrta v templju Rjoan-dži 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 slabega niti napačnega, ne smemo pozabiti na čudoviti japonski minimalizem, ki je *obenem* maksimalizem. *Karesansui* 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« pritrujem 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.«¹⁰

10 Gl. Bibliografijo: Nitschke 2007, 92.

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 v naravi ali kulturi, 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 sanjam 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 in močan kot kak bodhisattva, pa tudi 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.)

Nazadnje naj znova omenim in 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-dži (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?

(30. 3. 2021, po popotnem zapisu z dne 25. 3. 2019)

Zenovski vrt na Lofotih

Morje, dolga peščena obala, ločnica dveh brezmejnosti. Iz belega peska štrlijo črne skale v oblikah pradavnih, kamnitih bitij. Valovi ritmično šumijo, vedno znova brišejo mejo med morjem in zemljo, to fluidno, v diferenciale neulovljivo krivuljo med dvema poloma našega »srednjega sveta«. Pogled navzdol se zaustavi na pesku, navzgor pa se izgubi v nizkih oblakih, ki zastirajo granitne vršace. Živimo na prostrani ploskvi, v »lameli bivanja«, kot bi rekel kak filozof. Po tej nenehno nihajoči, spreminjajoči se krajini drsijo naši pogledi, po njej se sprehajajo naše »telesne sheme«, ko hodimo posamič, v dvojce ali dvanajstero. Lepo je tu, spokojno, vetrovno, samotno. Rad imam to sivomodro pokrajino na visokem severu, to odprto prostorje z vetrom, valovi, ptiči, z mojimi mislimi. Včeraj zvečer sem bral Yeatsove pesmi iz rdeče-zlate knjižice z vtisnjeno dvojambornico na platnicah. In zdaj, na tej samotni obali, mi v mislih odzvanjajo verzi iz njegove pesmi *The Apparitions*:

*When a man grows old his joy
Grows more deep day after day
His empty heart is full at length,
But he has need of all that strength
Because of the increasing Night
That opens her mystery and fright.*¹¹

Res je, srce se v starosti polni, četudi ni nikoli dokončno polno, vse do tiste Noči, ko mene več ni. Zdaj in tu, v tej samotni lofotski praznini, občutim polnost, ki jo sicer težko najdem sredi sodobnega sveta. Skalne prikazni, ki štrlijo iz peščene obale – kakor otoki na zenovskem vrtu – same po sebi sicer ne živijo (saj ne moremo reči, da za skalo obstaja kaj takšnega kot »biti skala«), živijo pa v meni, vidim in občutim jih kot v dolgih vekovih otrple in zdaj v meni znova prebujene duhove, ki jih je priklicala moja tavajoča duša, da bi se jih oprijela in ob njih vsaj za hip pozabila na svojo bežno minljivost. Prav tu, tik pred menoj, se dviga iz peska graniten hrbet nekega davnega modreca: tak je bil, še preden se je rodil in umrl kot človek. V milijonih let se ni kaj dosti spremenil, kakor da je pravkar, pred mojimi očmi, zlezal iz vode in se zdaj izvija še iz zemlje, globoko vdihne slan morski zrak in se ozre navzgor, v nebeški ogenj, danes z oblaki zastrt. Na pesku tik pred njim leži zdrizasto prosojna meduza z vijolično sredico. Morda jo bo naslednji val potegnil nazaj

11 Verzi iz pesmi *Prikazni* se v slov. prevodu Vena Tauferja glasijo: »Ko se človek stara, se radost / poglablja mu, kot dnevi gredo, / prazno srce je polno končno, / saj mu je potrebno mōčno / za Noč, ki odprtih vrat / vabi v svojo skrivnost in strah.« (William Butler Yeats, *Lirika*, Založba Mladinska knjiga, 1993, str. 132).

v morje, v njeno življenjsko prvino, ali pa bo ostala tu na pesku za hrano ptičem, črvom in bakterijam. Bogle koliko kratkoživih meduz je morje že naplavilo na to obalo! Kdo pozna vsa nešteta naključja, ki določajo življenja in smrti vseh bitij tega sveta? In čemu sploh služi ta neznanska razsipnost narave? Zakaj vse te smrti in vselej nova rojstva?

Sence oblakov drsijo po morski gladini, medtem ko neulovljive misli bežijo skozme. Pogled mi pritegnejo razvejane sledi, v pesek jih vtiskajo najbrž neke alge ali lišaji, kakor živčni končiči se vzpenjajo iz globine na površino sveta. Rečem si: vse to sem že videl, to je že neštetokrat ponovljena zgodba minljivo-večnega življenja, smisla vsega tega pa ne uzrem, ne poznam – in najbrž je prav tako. Ko stopim še nekaj korakov naprej (medtem valovi brišejo tudi moje stopinje), pridem do psa, morda kojota, ki se v svojem temnem kamnu že celo večnost izvija iz peska in po volčje zavija v oblake. Ob njegovem nemem tuležu pomislim, kako »sublimna« je človeška – se pravi, moja – zavest, ki v teh kamnitih bitjih prepozna tudi svojo samoto, in spomnim se še dveh Yeatsovih verzov: *I have found nothing half so good / As my long-planned half solitude ...* Na tej daljni obali sem vnovič našel tudi svojo »napol samoto«, tisto samoto, ki še radosti in osvobaja dušo – vse dokler ni popolna.

Nedaleč vstran zagledam gručico ljudi, ki so se iz svojih mnogoterosti zbrali, kot se zdi, ob nečem skupnem. Naslednji hip se zavem: »Saj to je vendar moja, to je naša skupinica! Ja kaj pa so tam našli?« Iz radovednosti brž stopim do njih: ducat popotnikov iz Slovenije se je zbralo pri dveh morskih zvezdah, ki se parita v zavetju skal – prizor, vreden postanka in posnetka. Zvezdi sta rdeči, peterokraki, oblikovani z zlatim rezom. (Le kako bi bil ta pravilen pentagram posledica zgolj nekega evolucijskega naključja?) Manjša zvezda, najbrž samec, sega z eno izmed svojih petih lovk pod trebuh večji. Pravzaprav ne vem, ali se res parita, zdi se že tako. Tako mehki sta, ranljivi, in vendar je njuna vrsta preživela milijone let! V parjenju sta močnejši od tistega kamnitega kojota, ki venomer sam tuli v gluho nebo. Molče priklimam ob tem malem, povsem naravnem razodetju. Medtem so se meglice nad morjem spustile še nekaj vatlov nižje, in ko se spet oddaljim od te »moje« človeške skupinice, da bi še preostali čas na tej obali spokojno sameval s celim svetom, me razveseli jata ptic (menda so čigre), tudi njih je kak ducat, ki so se kot srečna družina zbrale na valujoči gladini. – Montaigne je vedel, da je za *samost* potrebno oboje: samota in skupnost.

P. S.: Yeatsova pesem *Prikazni* ima dokaj nenavaden, malce nadrealističen refren: *Videl sem petnajst prikazni; / najhujša plašč na obešalniku.* – Ali naj te besede razumem tako, da je najhujša prikazen tisto, kar je mrtvo, natančneje rečeno tisto, kar ni bilo nikoli živo, čeprav pričuje o nekem minulem, odsotnem življenju?

(16. 4. 2021; zapisano dva meseca po vrnitvi z Lofotov, 23. 9. 2016)

Kdo ali kaj je za luno

Če bi ena izmed »mojih« prihodnjih reinkarnacij prebrala v svetovnem oblaku vabilo vesoljske turistične agencije *SpaceX* na »srednje težak« tridnevni treking po Luni »od Baze 20 do kraterja Kopernik in nazaj« (plus potovanje z Zemlje, skupno sedem dni), in to za dokaj ugodno ceno tisoč bitcoinov – ali bi se odločila za ta izlet, seveda če bi imela tisočaka v svojem NS-u (kit. *neicun shuzi*) in če bi bila dovolj zdrava in močna za takšno počitniško avanturo? Ali pa bi rajši šla še enkrat na Lofote ali na Islandijo, kjer »sem« nekoč že bila? – Seveda zdaj še ne vem, kako bi se čez sto let odločila »moja« reinkarnirana duša, a vseeno lahko malce razmišljam o tem, kakšna je pravzaprav izkustveno-spoznavna razlika med trekingom na Luni in sprehodom po lofotski obali ali, denimo, kontemplativnim sprehodom po zenovskem vrtu. – Ali globlje: kakšna je razlika med vesoljno praznino in šunjato?

Najprej se bom naivno vprašal, kakšen je sploh smisel *človeških* potovanj v vesolje, saj vemo, kako daleč so planeti našega Osončja, kaj šele druge zvezde, predvsem pa, kako strašno divje, tuje in negostoljubno je tam na njih: na Luni sama puščava, podobno na Marsu kljub zamrznjeni vodi na polih, na površju Venere je atmosferski tlak ogljikovega dioksida in monoksida približno tolikšen kot tisoč metrov globoko v morju, na Merkurju znaša razlika med dnevno in nočno temperaturo več kot 500° C, Jupiter in Saturn pa niti nimata trdnega površja, ampak se v njuno globino nadaljuje vse gostejša plinasta žolca, in podobno najbrž velja tudi za Uran in Neptun, kjer je povrhu vsega še strašansko mraz, da ne govorimo o Plutonu. V poštevek resda pridejo še nekatere lune, čeprav ni ravno verjetno, da bi bile na njih vsaj toliko ugodne razmere za človeka, kot so v Sibiriji ali Sahari. – Ob tem realističnem pesimizmu pa se spomnim na Odiseja, na njegov klic tovarišem, da je človek rojen za spoznanje, za pot, ne za poležavanje pri Kirki ali med Lotofagi, vendar ne pozabimo: Odisej je potoval *domov*, na Itako. Naš dom pa je planet Zemlja. Poleg tega je precej verjetno, da bi se pri človeških potovanjih na druge planete ali celo zvezde ponovil vzorec kolonizacije »divjih« dežel na Zemlji: najprej so šli tja pustolovci in raziskovalci, sledili so jim trgovci (tudi s kakim misijonarjem na krovu) – nazadnje pa vojaki. Skratka, spet bi šlo za osvajanje kolonij, začrtovanje meja, najbrž tudi z bitkami vesoljskih ladij. Zamislimo si, da na nekem planetu odkrijejo velike zaloge kake »redke zemlje«, nujne surovine za, recimo, proizvodnjo kvantnih računalnikov ali učinkovitih cepiv proti vse hujšim epidemijam: tedaj bi se človeška zgodovina skoraj neizbežno ponovila v vesolju. Morda bi prej ali slej naleteli tudi na kakšne pametne vesoljčke, ki bi se uprli našemu osvajanju, in če bi bili za povrh močnejši od nas, to bi bilo šele veselo!

Pa tudi če bi bili vsaj toliko močni, da bi zaprli svoja pristanišča, kot so jih Japonci v obdobju šogunata Tokugava – so že vedeli zakaj.

Ampak naj se vrnem k fiktivni reinkarnaciji »moje« duše v prihodnjem stoletju (ali pozneje) in k njenemu odločanju za lunarni treking. Recimo, da je že videla naš lepi modri planet iz vesolja, ko je leto poprej dopustovala v zenovskem parku na japonskem vesoljskem otoku *Fudži-supēsu* v Zemljini orbiti; tam je seveda že izkusila tudi breztežnostno stanje in uživala v tem nenavadnem, lebdeče-letečem občutju. Tokrat pa naj bi šlo predvsem za treking po sami Lunini površini z vzponom na krater Kopernik. Seveda v skafandru, kakopak drugače, saj človeku še ni uspelo ustvariti na Luni primerne atmosfere. (K sreči je tam vsaj gravitacija mnogo šibkejša.) – In če pri tem odmislim še tisti veličastni »Zemljin vzhod« na Luni, se lahko moja razumna duša vpraša, v čem bi bil ta lunarni treking lepši in zanimivejši od npr. izleta po »lunarni« pokrajini na Islandiji ali od sprehoda po samotni lofotski obali? Kajti prav s takšnim *konkretnim* vprašanjem, zlasti če ga nadalje posplošim še na druga, bolj daljna človeška potovanja po vesolju, se mi pereče jasno vzbudi tisti dvom – *čemu sploh?*

Človek doživlja in spoznava svet s petimi čuti ter seveda z razumom kot »šestim čutom«. Na sprehodu po Luni pa nam ostaja poleg razuma samo še *vid*, ki je sicer najpomembnejši med peterico – kakor sta ugotavljala že Platon in Aristotel (in kot nam je v modernem času zelo sugestivno predočil pisatelj José Saramago) – vendar vid še zdaleč ni edini človeški čut. Kajti če hodimo po strjeni lavi na Islandiji, slišimo, kako škrtá pod nogami, lahko jo primemo v roko, začutimo njeno hrapavost, jo povohamo, morda še malce smrdi po žveplu, in če smo posebno radovedni, jo lahko tudi obliznemo; na obalah Lofotov se vonj po morju meša z vonjavami slanikov in polenovk, s tal lahko pobereмо ščep peska in ga sejemo med prsti, medtem ko nam v ušesih šumi morski veter. Kaj pa bi od vsega tega lahko počeli na Luni? Bore malo! Oseba M., ki bi hodila po tisti prašni ali kamniti pušči, bi s slušalkami lahko sledila vodičkini razlagi, poslušala čebljanje sopotnic (najbrž pa bi si za sopotnico rajši izbrala kako lepo, staro, *zemeljsko-nebeško* glasbo), s tal bi pobrala kak kamen, vendar bi ga otipala le s »haptično« digitalno rokavico, vohala pa bi – se opravičujem za vulgarnost – kvečjemu svoj lasten prdec v skafandru, če ne bi bilo v aranžmaju poskrbljeno, da bi ostal spodaj v vrečki. Zato bi se najbrž moja duša na tej lunarni poti kmalu pridušala: »O, ko bi bila že doma, na tisti moji sončni, vetrovni, dišeči, opojno grenki, trdo nežni kraški gmajni!«

V véliki *Girlandi* (*Avatamsaka sutri*) se večkrat ponovi nenavadna (vsaj za zahodnega bralca) misel oziroma predstava, da bude in/ali bodhisattve – ta svetleča, v svoji tostranski prisotnosti presežna bitja – tudi *dišijo*, še več, da se iz njihovih »pór«

širijo dišave, ki imajo, seveda poleg drugih »primernih sredstev« (*upāya*), osvobajajoč učinek na vsa »čuteča bitja« (angl. *sentient beings*). V *Gandavyuhi*, zadnji knjigi *Girlande*, nastopi na enaindvajseti postaji Sudhanovega romanja »razsvetljujoče bitje« Utpalabhūti, »Dišavar«, ki kakor nekakšen mag pozna vse nebeške dišave in njihovo dobrobit za človeka ter takole pouči Sudhano: »Na bregu ‚Brezstrastnega jezera‘ najdeš rastlino z imenom ‚Lotosova čaša‘ [...], ki je takšna, da vsakdo, ki jo povoha, postane brezstrasten« [Avt. 1259]. Še bolj nenavadno pa je Sudhanovo srečanje z lepo bodhisattvo Ačalo (»Neomajno«) na devetnajsti postaji njegovega romanja (mimogrede, na tem romanju se mu skoraj polovica bodhisattv prikazuje v ženskih likih). Ačala s svojo lepoto, milino in sočutjem spominja na Devico Marijo, vendar pa ta očarljiva mladenka, ki se prikazuje človeku kot »vrh luči«, v svojem siju tudi božansko *diši!* (Kateri kristjan bi si upal reči kaj takega o Devici Mariji?) – »Tedaj je Sudhana v svojem čaščenju videl nepojmljivo Ačalino telesno veličastje, njeno nepojmljivo obličje, nepojmljivo avro luči, ki je ne morejo zasenčiti niti vsa mesta niti vse gore na zemlji, in občutil je nepojmljiv dobrodejen vonj, prihajajoč iz vseh njenih pór ...« [Avt. 1252]. – Ob tem pomislim, da pa morda tudi islamski *džennet* ali čutna podoba raja v Maffeijevem traktatu *De sensibilis deliciis paradisi* le nista povsem iz trte izvita? Kakorkoli že, naš »primer« s sprehodom po Luni, še bolj pa seveda same budistične sutre kažejo bistveno razliko med praznino – bodisi vesoljno puščo ali filozofskim »zgolj ničem« – in budistično »polno praznino«, šunjato in/ali *mu no bašo*.

(26. 4. 2021)

Transhumanizem

Ali bodo računalniki – »umetne inteligence« – zamenjali ljudi, morda celo angele? Mislim, da ne enih ne drugih, vsaj še dolgo ne. Bolj verjetno se zdi, da bodo algoritmi, roboti, kiborgi idr. v tem in naslednjih stoletjih ali tisočletjih kakor nekakšni novi dinozavri, ki pa bodo s svojimi ne-ogljčnimi mikročipi bolj odporni, evolucijsko močnejši od onih davnih jurskih pošasti, gotovo pa tudi od nas, ranljivih človeških goličev. Sicer pa zaenkrat nič ne kaže, da bi bilo v tej novi zvrsti, ki se tako rekoč že kotí pred našimi očmi, sploh kaj angelskega, niti »nadčloveškega«, namreč v smislu *preseganja*, transcendiranja človeške duše in duha. No ja, morda bodo »resetirani« *Sapiensi 2.0* znali že kmalu napisati vse kombinatorično možne »nove« Shakespeareve sonete, ki jih človek ne bo mogel razlikovati od izvirnih (razen če jih zna na pamet), ali pa še več »novih« Bachovih dobro uglašanih klavirjev, ki bodo zveneli (nekako tako) kot tisti pravi – toda ti umetni »ustvarjalci« najbrž ne bodo razumeli in še manj občutili, kaj njihove stvaritve *pomenijo*. Tej skepsi bi kak navdušenec za umetno inteligenco hitro očital človeški šovinizem. Ah, kaj pa še!

Najsi o tem menimo tako ali drugače, se spričo vzpona »umetnih inteligenc«, ki nam lahko seveda v marsičem zelo pomagajo, ljudje upravičeno čutimo tudi ogroženost, saj nam ta nova »bitja« jemljejo delo in vse bolj postajamo mi njihovi služabniki, namesto da bi bilo obratno. Morda še hujše pa je to, da se čutimo razvrednoteni v svojem človeškem bistvu, saj računalniki oziroma algoritmi postopoma jemljejo vrednost temu, kar je v nas najbolj dragoceno: zavest, duša, duh. In obenem z novo »virtualno realnostjo« jemljejo vrednost tudi telesu, čutnosti, erosu. Digitalna virtualna *realnost* nas vse bolj oddaljuje od *resničnosti*, tako od narave kot od duha. Kljub satelitski navigaciji izgubljammo dobri stari kompas.

Vedno znova se moramo spraševati: Kaj je tisto, kar daje življenju *vrednost*, zaradi česar je živeti lepo, dobro in vredno? Kajti dandanes ne gre več za tisto tragično vzvišeno »smrt boga«, tako kot pred sto in več leti, ampak za postopno, malone neopazno, žal pa vztrajno izginevanje *smisla*. Ali bomo zmogli, v navezavi na nekdanje »metafizične« smisle, najti novega človeka, ki bi bil, po toliko neuspešnih poskusih, resnično »božja podoba«? Niti podoba gospodarja niti podoba služabnika, temveč osvobodjena duša, utelešeni duh. Ali pa vse prehitro drvimo v katastrofo in nam že zmanjkuje časa? Tudi zato, ker tehnika preveč prehiteva etiko.

Seveda ob tem pomislim – in upam –, da naši mladi vidijo sedanjí in prihodnji svet vendarle v nekoliko bolj optimistični luči, toda z vidika naše odhajajoče generacije se klasični humanizem (in njegove utopične različice, v katere smo

verjeli v mladosti) še zdaleč ne razvija v kak res *presežni trans*-humanizem, ampak se izgublja v vse bolj totalitarnem, softversko virtualnem in obenem hardversko realnem *ne*-humanizmu. Ob tem vse bivajoče postaja površina (četudi holografsko tridimenzionalna) – površina brez globine. Naš svet se spreminja v brezmejno kompleksno, vendar povsem tenko lamelo. Mnogi pravijo: Oh, saj ni tako hudo! Zavedam se, da se tudi jaz sam staram v svetu, ki se nezadržno spreminja, in da je od nekdaj tako. Toda doslej se je svet večinoma – vsaj za evolucijske »zmagovalce« – spreminjal dolgoročno na bolje. Ni pa nujno, da se bo takšen pozitiven razvoj nadaljeval tudi v prihodnje.

Vse bolj se zdi, da umira sam humanizem, tisti človeški ideal, ki se je v zahodni kulturi oblikoval od antike, krščanstva, renesanse in razsvetljenstva, vse do moderne dobe. In tudi »princip upanja«, upanja v možno uresničitev komunizma kot pravične družbene ureditve, se spet in spet razblinja ob trdi realnosti sveta. – Sicer pa, če se panoramsko ozremo daleč nazaj v preteklost našega planeta: najbrž je prevelika teža vseh milijard let evolucije živih bitij, vseh nešteti rojstev in smrti v boju za obstanek, da bi v tem kratkem človeškem eonu »kar na lepem« imeli pripadniki vrste *Homo sapiens* svoje bližnjike enako radi ali celo rajši, kot imajo/-mo sami sebe, tako kakor je želel in od nas pričakoval tisti dobri bogočlovek iz Nazareta. In če nam je božji stvarnik ali stvarnica narava res vdahnil/a *dušo*, je bil naš vdih prešibek za nesebično ljubezen do drugih duš, ki jo vselej moramo s trudom izluščiti iz svojega samoljubja. Seveda, tudi čista ljubezen se *zgodi*, hvala bogu, toda njeni redki, dragoceni trenutki se prekmalu utrnejo kot biseri jutranje rose.

Transhumanizem? Mar *nekje* obstajajo višja bitja od nas? Zakaj še nismo opazili nobenih drugih vesoljcev, saj je v vesolju nešteto zvezd in mnoge so dosti starejše od našega Sonca? O tem molku svetov obstaja seveda več hipotez, ampak – kaj pa, če kakih »drugih« res *nikjer ni*? Morda pa jih *ni več*. Saj so tudi dinozavri izumrli in najbrž je bila le neznansko majhna verjetnost, da se je iz njihovih evolucijskih tekmecev, ki so po planetarni kataklizmi našli nove življenjske »niše« (ptiči, netopirji, miške, volkovi idr.), naposled razvila vrsta *Homo sapiens*? Toda ali lahko zares verjamemo v takšna zelo malo verjetna naključja? In če gremo v mislih še dlje nazaj: ali lahko zares sprejmemo misel, da je naše vesolje, v katerem se je v milijardah let razvilo življenje in naposled zavest, nastalo zgolj po naključju, tako rekoč z vesoljno loterijo, v kateri naj bi bilo, kot so izračunali fiziki, 10^{500} možnih »srečk« – tj. možnosti različnih univerzumov v multiverzumu – katerih večina je prazna (kot velja pri vseh igrah na srečo), ravno »mi« pa smo zadeli ta pravo, polno? Sicer se ne bi mogli o tem spraševati.

Takšna vélika vprašanja so mnogo pretežka za našo človeško pamet. Ampak zakaj so potemtakem sploh položena v nas? To se je spraševal že Horacij, njegove verze je Montaigne dal vrezati v enega izmed tramov svoje knjižnice: *Quid aeternis minore consiliis animum fatigas?* (»Zakaj svojega malega duha utrujaš z večnimi vprašanji?«) – In če bodo umetne inteligence kdaj res postale trans-humane ali celo para-angelske, bodo nemara znale odgovoriti tudi na tista najvišja vprašanja, vendar pa njihovih odgovorov, če bi nas obiskale iz svojega sveta s kakim časoplovom, »mi« skoraj zagotovo ne bi razumeli. Ob tem se je poučno spomniti na nekdanj popularen in zabaven *Štoparski vodnik po Galaksiji*, še posebej na tisto zgodbo o največjem računalniku vseh časov, »Globoki misli«, ki so ji radovedni ljudje postavili vprašanje: »Kaj je poslednji smisel sveta?« – in po milijonu let računanja je odgovorila: »Dvainštirideset!« ☺

(4. 5. 2021)

Moderno iskanje svetega grala

Nedavno sem na spletu prebral, da se fizikom zaradi nepričakovanih rezultatov pri merjenju magnetnega momenta mionov v ameriškem laboratoriju Fermilab morda (spet!) obeta »nova fizika«. Nekateri so bolj naklonjeni temu pričakovanju, drugi manj, kar je normalno v vsaki znanstveni skupnosti, zlasti če se rezultati meritev razlikujejo od teoretsko napovedanih le za nekaj milijonink odstotka ali celo manj. Mioni so še precej neraziskani, zelo kratkoživi delci (njihov razpadni čas je $2,2 \mu\text{s}$), ki jih je odkril nemški fizik Paul Kunze že leta 1933; v »standardnem modelu« spadajo med fermione, delce mase (masa miona je približno 200-krat večja od mase elektrona in skoraj 10-krat manjša od mase protona).

Pričakovanje »nove fizike« je odvisno seveda od tega, kaj ta izraz sploh pomeni. V kontekstu zadnjih raziskav mionov to pomeni, da bi bilo treba temeljito modificirati sedanji standardni model osnovnih delcev, ki obsega dvanajst fermionov (od tega šest vrst kvarkov, elektron, mion, delec tau in tri vrste nevtrinov) ter šest bozonov, delcev/nosilcev sil (foton, W in Z bozon, gluon, Higgsov bozon in graviton). Slavni Higgsov bozon, ki ga je leta 1964 napovedal škotski fizik Peter W. Higgs, ta »božji delec«, ki naj bi bil »odgovoren« za nastanek mase v vesolju, je veljal do meritev v CERN leta 2011 za nekakšnega še nevidnega »jokerja«, ki naj bi izpolnil vrzel v sicer lepo, simetrično urejenem »setu kart« standardnega modela – in to njegovo vlogo naj bi te meritve potrdile, vsaj v nekem določenem intervalu izmerjenih vrednosti – Higgsov bozon torej ni porodil kake »nove fizike«, nasprotno, podprl je standardni model. V tem modelu pa ostaja neznanka še graviton, domnevni kvant (bozon) gravitacije, ki ga vesoljske sonde sicer poskušajo zaznati v gravitacijskem valovanju in ga izmeriti, kar pa je težko tudi zaradi njegove pričakovano zelo velike valovne dolžine. Poleg tega je pri gravitonu problem še precej globlji kot pri drugih delcih, namreč v teoretski nezdržljivosti Einsteinove teorije relativnosti, ki opisuje gravitacijo, in kvantne mehanike, ki opisuje ostale tri osnovne fizikalne sile (elektromagnetno ter šibko in močno jedrsko). Združitev teh dveh velikih teorij minulega stoletja, ki sta bili vsaka zase že mnogokrat eksperimentalno potrjeni, pa je tisti »sveti gral«, ki ga iščejo moderni fiziki.

Kot filozof, ki premišlujem tudi o zgodovini znanosti, pa se ob tem sprašujem, ali je v okviru sedanje, novoveške znanstvene, še vedno v osnovi »galilejske paradigme« (če uporabim izraz Thomasa Kuhna) sploh mogoča *bistveno* drugačna »nova fizika«? Saj sodobna fizika kot najbolj eksaktna naravoslovna znanost tudi v svojih notranjih preobrazbah še vedno ohranja galilejsko paradigmo, tj. natančnost opazovanja

+ eksaktnost matematike, pri čemer se vztrajno izogiba vsem »metafizičnim fantazijam« ter v splošnem odklanja (ali prepušča filozofom) tudi premišljevanje o svojih lastnih izhodiščnih predpostavkah in miselnih horizontih. Temeljito premišljevanje o tej tematiki bi seveda zahtevalo precej več truda in besed, kot mi jih dopušča format teh *odseвов*, zato bom rajši zmanjšal in preciziral zastavljeno vprašanje: Ali bi potrditev anomalij pri nedavnih meritvah magnetnega momenta mionov v Fermilabu (tj. potrditev teh rezultatov pri merjenju v drugem, od slednjega neodvisnem laboratoriju ter izločitev možnosti zgolj statistične napake), ki bi najbrž res zahtevala znatno modifikacijo standardnega modela, *eo ipso* pomenila tudi neko resnično »novo fiziko«, vsaj v tem pomenu – gotovo še vedno globokem in kompleksnem –, kot sta bili *novi* Newtonova fizika v odnosu do stare Aristotelove in pozneje Einsteinova fizika v odnosu do Newtonove, ali kot je bila izkustveno nova in miselno presenetljiva kvantna mehanika v prvi polovici 20. stoletja?

Denimo, da bi *dokončna* formulacija »standardnega modela« delcev sovpadla z razrešitvijo nasprotja med teorijo relativnosti in kvantno mehaniko, ter takšno uresničitev obeh velikih ciljev sodobne fizike metaforično izrazimo kot končno najdenje fizikalnega »svetega grala« in se vprašajmo, ali bi to povsem zadovoljilo znanstvenike in ne nazadnje vse nas, radovedne pripadnike vrste *Homo sapiens*. Če bi nekega dne »že vse vedeli«, kaj pa bi naslednjega jutra sploh še počeli? Najbrž bi bilo najdenje modernega svetega grala za fizike nekaj podobnega, kot je za strastnega reševalca križank dokončno raz-rešena križanka, vendar s to pomembno razliko, da lahko križankar naslednje jutro poišče novo, še povsem prazno križanko, fizik pa se ne more kar tako prebuditi v nekem novem, spoznavno deviškem vesolju. (Razen če svoje raziskave nadaljuje tako, da modelira nove univerzume oziroma multiverzum v računalniku.) Za oba – in za vse nas – je bolj kot doseganje samega cilja pomembno *iskanje poti*, čeprav je treba tudi na sami poti imeti pred očmi *neki* cilj, vsaj kak delni (»etapni«) cilj, če že ne tistega velikega, dokončnega Cilja.

Zato je najbrž dobro in povsem prav, da se »narava rada skriva«, kot je dejal že stari Heraklit. Naša domišljija, naše miselno iskanje, naš spoznavni eros je živ in živahen tedaj, če je Narava (naj jo tu zapišem z veliko začetnico, seveda alegorično) zavita v svoj pajčolan, ki pa je dovolj prosojen, da lahko za njim slutimo ter prej ali slej tudi uzremo njene prave čare. In čeprav je ta pajčolan Narave navsezadnje prav njena gola koža, pa tudi v tej svoji »goloti« (recimo v enostavnosti enačb, ki jih razberemo v njej) ne bo pristigla peruti našemu erosu pri spoznavanju in odkrivanju, ne bo nam enkrat za vselej razkrila svoje prve in zadnje Formule, »Končne Teorije« ali »Teorije Vsega«. Toda čeprav Narave ni mogoče videti-spoznati »skoz in skoz«, tj.

vsako njeno celico, vsak atom ali kvark, in četudi je prav, da snov in/ali energija ostane za človeškega iskalca »ob koncu dneva« še vedno Temna, pa to seveda ne pomeni, da mora ostajati temna tudi »tekom dneva«, nasprotno, saj je čar raziskovanja, ki nas osrečuje in vodi naprej, ravno v tem, da tisto, kar je temno, presijemo s svetlobo (raz)uma, s spoznanjem in védenjem, ki se izkaže prej ali pozneje tudi kot praktično, življenjsko koristno (pomislimo, na primer, samo na odkritje rentgenskih žarkov).

Skratka, znanost je *pot spoznanja* in v tem pogledu sta si s filozofijo blizu, čeprav hodita po različnih poteh. – Z arhetipskega zornega kota je resnična vrednost Svetega Grala iz stare legende ravno v iskanju, na svobodni in brezmejni poti, po kateri jezdi jo vitezi okrogle mize. Mar bi dandanes še kdo premišljeval o tem lepem in globokem mitu, če bi *najdeni* Gral stal v kaki muzejski vitrini, na primer v Louvru?

– Zato naj ta zapis zašilim še z zenovskimi verzi:

Bolj ko se trudiš,
dlje je resnica.
S prižgano svetilko sprašuješ za ogenj.
Tvoj riž je kuhan že dolgo tega. [Mmk. 17 <7>]

(14. 5. 2021)



Vulkan Kaimon-dake (imenovan tudi »Mali Fudži«) na jugu otoka Kjušu

Vulkan Kaimon in mojster Dogen

Na jugu otoka Kjušu, nedaleč od spokojnega vulkana Kaimon-dake, lepega stožca, ki mu pravijo tudi »mali Fudži«, sem gostoval tri dni v *rjokanu* »Iseebiso« sredi naravnega parka Bandokorobana. S Kaimonom (*dake* v jap. pomeni ‚gora‘ oz. ‚vrh‘) 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 Kaimon 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 sem se spomnil tudi na Lofote, le da je tu morje bolj sinjemodro, pomladno nebo bolj jasno, peščena obala pa posejana ne samo s školjkami, temveč tudi s tisočnimi 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 Kaimon-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 povzpel nanj, dobrih tisoč metrov nad morsko gladino, če bi imel kakega družabnika za ta gorski podvig.



Mojster Dōgen (1200–1251) 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 Taijōzana je dejal zbrani množici: ‚Modre gore nenehno hodijo‘ ...« [Dsb. 217] in ob tem enigmatično dodal, da gore »nenehno mirujejo in nenehno hodijo. Mi pa se moramo s trudom naučiti krepostne veščine te hoje« (*ibid.*). – Zakaj se je moramo šele naučiti? Dōgen pravi, da smo zaradi omejenosti našega izkustva, zaradi našega vsakdanjega dojemanja sveta sprva presenečeni ob trditvi, da »gore hodijo«, toda »če

dvomimo o tem, da gore hodijo, ne poznamo niti svoje lastne hoje» (*ibid.* 218). 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 ta hoja v prostoru in/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 vesoljstvu vse poravnano v vrste in da je obenem [vse] v vsakem posameznem trenutku časa. [Dsb. 145]

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 domovanja.‘ Toda to [obenem] pomeni: čeprav so osvobojene vseh vezi, vsaka *dharma* biva na [nekem] mestu.« [Dsb. 222] Tudi to je seveda paradoks. Morda je ključ zanj v stavku: »Sebstvo [angl. *the Self*] je onstran čutečih in onstran nečutečih [bitij]« (*ibid.* 218). 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« [Dog. 111] – 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?« (*Ibid.* 113)

Srečanje s Kaimonom »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. Démoni 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. [Dsb. 221–222]

Pri tej raznolikosti vode in tudi vseh drugih reči v dojemanju 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?« [Dsb. 222] – 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.« (*Ibid.*)

Šele v tako duhovno odprtem, budistično fluidnem in »brezsubstančnem« svetu lahko občutimo ali vsaj zaslutimo, da »so dežele nešteti bud prisotne v eni sami kapljici« [Dsb. 223], 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* ...« (*ibid.* 226) ter da – kot se glasi zadnji stavek Dōgenove sutre *Sansuigyō* – »gore in vode po svoji naravi ustvarjajo modrece in svetnike« (*ibid.* 227).

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

(2. 7. 2021)

Gendžo-koan

Kōan (kit. *gōng'àn*) ni samo zenovska iniciacijska »uganka«, ta izraz je pomenil tudi javno odredbo, predpis, zakon, tako cesarski kot vesoljni. V mahajani je *kōan* včasih sinonim za »takšnost« (skrt. *tathātā*) samega Bude [Dsb. 41] oziroma izraz za *Dharma*, najvišji zakon in/ali resničnost. Izraz *gen-jō* (v slov. *gendžō*), ki v Dōgenovi zbirki *Shōbōgenzō* nastopi mnogokrat, pa pomeni »uresničenje« ali, bolje rečeno, »uprisotnjenje«, namreč v smislu uresničenja/dovršitve neke vselej prisotne možnosti; pismenka *gen* pomeni »pojavit se«, pokazati se v nekem trenutku, pismenka *jō* pa »dovršiti« (gl. Okumura 2010, 13–14). Naslov najbolj znanega Dōgenovega spisa *Genjō-kōan*, prvega¹² poglavja *Shōbōgenza*, je torej večpomenski in se prevaja v zahodne jezike na več načinov, na primer: »Uresničeni univerzum« (angl. *The Realized Universe* [Dsb. 41]) ali »Dogodek uprisotnjenja« (angl. *The Case of Presencing* [HKM, 144]), morda pa je vsebinsko najbolj ustrezen prevod *Uprisotnjenje resničnosti*, tj. »realizacija« *Dharma* v meditacijski zavesti. Kakorkoli že, *Genjō-kōan* »uprisotnjuje« več filozofskih misli in meditativnih momentov, za svoj kratek premislek o njem pa sem izbral pasus o mnoštvu vidikov različnih bitij, ki v vesoljnem oceanu porajajo, kot bi rekli danes, »multiverzum«:

Ko *Dharma* še ni izpolnila telesa in duha, se že čutimo prežeti z njo. A tudi ko *Dharma* napolni telo in duh, čutimo, da nekaj [neki vidik] še manjka. Na primer, ko jadramo po širnem oceanu daleč od gorá in pogledamo naokoli v vse štiri smeri, se nam zdi, da je ocean okrogel; zdi se nam, da nima nobene druge oblike. Toda ocean ni niti okrogel niti kvadraten. Ima nešteto drugih lastnosti: ribam je palača, božanskim bitjem pa je niz biservov <*jōraku*>. A kolikor daleč vidijo naše oči, se nam zdi, da je zgolj okrogel. In kakor velja zanj, tako velja za nešteto *dharm* [pojavnov, stvari], ki tako v prašnem svetu kot onstran vseh mejá <*džinčū-kakuge*> vsebujejo mnoge vidike, vendar mi lahko vidimo in doumevamo le tako daleč, kolikor zmorejo doseči naše oči v spoznavanju in dejavnostih [...] To pa ne velja samo za obzorje – pomni: to velja tudi za ta trenutek in za vsako kapljico vode. [Dsb. 43]

Tudi jaz se, znova, bogve katerikrat že, sprašujem: kako bi videl svet, če bi bil, na primer, riba? Mar bi vedel zase, če bi bil netopir? In kakšne bi bile moje misli, če bi bil neko nezemeljsko bitje, neki človeku povsem tuj in nerazumljiv demon? – No, če bi bil eden tistih »človeških« bogov, recimo grških na Olimpu, ali pa eden izmed

12 V angl. prevodu *Shōbōgenza*, ki ga tu navajam [Dsb], je *Genjō-kōan* tretje »poglavje«, ker sta pred njim v to zbirko uvrščena tudi dva zgodnejša Dōgenova spisa, *Bendōwa* in *Maka-hannya-haramitsu*.

tisočeri bodhisattv na gori Sumeru, tedaj bi moje misli in moja čustva morda še bila vsaj malce podobna sedanjim, toda če bi bilo moje telo, recimo, ves brezmejni ocean, moje celice pa vsi možni oceanski »vidiki«, tj. ribji, božji itd., tedaj bi bile moje misli in moja čustva zagotovo nekaj povsem drugega od sedanjih, če bi sploh kaj mislil in čutil. S svojo omejeno pametjo si sicer lahko abstraktno zamislim, da bi bival kot krog s »središčem povsod in obodom nikjer« ali pa kot kvadrat, katerega stranice bi bile »zlepljene« v torus, tako da bi bil hkrati končen in brezmejen, čeprav si tega ne morem vizualno predstavljati – toda niti zamisliti si ne morem, da bi mislil in občutil vse tisočere *dharme* znotraj svojega oceanskega kroga ali kvadrata, namreč *vsako* posebej in obenem *vse* skupaj, se pravi, vse in vsako povsem detajlno in polno, brez kakršnekoli pomoči grobe razumske mreže, brez abstrakcije in generalizacije.

Dōgenov *Genjō-kōan* je lep kot mesečina in globok kot ocean. Moje/naše »sebstvo« je prisotno v tisočeri, v nešteti *dharmah* (vidikih, pojavih, svetovih) – nikjer drugje me/nas ni, saj sem/smo povsod in vselej v njih, v sebi. »Da bi spoznali Budo vo resnico, moramo spoznati sami sebe. Da bi spoznali sami sebe, moramo pozabiti nase. Da bi pozabili nase, se moramo izkusiti [»uprisotniti«, prepoznati ...] v tisočeri *dharmah*. Da bi se izkusili v tisočeri *dharmah*, se moramo osvoboditi lastnega telesa in duha ter telesa in duha zunanjega sveta ...« [Dsb. 42]. (Podobno je učil Plotin.) Dōgen izrazi ta nauk še v prispodobi: človeku, ki pluje v čolnu in gleda obalo, se zdi, da se giblje obala – toda ni tako, kajti če svoj pogled usmeri na morje, vé, da se giblje čoln. Poanta je sledeča: »To je podobno, kot če želimo doumeti tisočere *dharme* na osnovi napačnih predpostavk o telesu in duhu ter mislimo, da je naš lasten duh trajen, da je trajno naše bistvo. Če pa pobliže spoznamo [naša] dejanja in se vrnemo [z mislimi] na to konkretno mesto [tj. na čoln], je resnica očitna: tisočere *dharme* niso jaz.« (*Ibid.*) Toda poanta je še bolj subtilna, kajti *dharme* so *in* niso jaz (angl. *self*). V budizmu je kontinuiteta časa zgolj privid in čeprav ima vsaka *dharma* svojo »preteklost in prihodnost, sta preteklost in prihodnost prerezani« (*ibid.*): poleno v ognju ne postane pepel, saj *dharma* pepela zgolj sledi *dharmi* polena. »Poleno, potem ko je pepel, ni več poleno. Podobno človeška bitja ne zaživijo znova po smrti [...] smrt se ne povrne nazaj v življenje [...] tako kot zima ne postane pomlad.« (*Ibid.*) »Življenje je trenutno in tudi smrt je trenutna« (*ibid.*) – vse *dharme* so nanizane v edinstvenih, ločenih trenutkih, so kakor nizi biserov, ki jih vidijo bogovi v oceanu.

Budistično »točkasto« nezveznost časa in s tem tudi vzročnih nizov si zahodnjaki težko zamislimo, še težje predstavljamo. Resda je nekaj podobnega mislil David Hume, ki pa je bil v tem pogledu izjema, saj nam je na splošno bližja misel o kontinuumu časa in življenja – toda cena tega prepričanja je visoka: smrt prekine kontinuum

bivanja za vsako bitje, še posebej *zame*. Zato si poskušam predstavljati te točkaste *dharme* rajši v prostoru kot v času. Dōgen mi tu pomaga z novo lepo pesniško prispodobo: »Tisti, ki doseže uprisotnjenje [*gendžō*], je kakor mesec, ki odseva na vodi: mesec se nikoli ne zmoči, voda ni nikoli pomnožena« [Dsb. 43]. V izvirniku je tu uporabljen izraz za odsevanje *jadoru*, kar dobesedno pomeni ‚prebivati v‘ (gl. *ibid.* 47): eno-mnoštvo meseca torej »prebiva« v tisočeri odsevih na/v vodi – in kar je najbolj čudovito: ne samo da se mesec pri tem »ne zmoči«, temveč *vs*a mesečina v celoti »prebiva« v *vsaki* kapljici rose.

Mesec v celoti in nebo v celoti odsevata v kapljici rose na travni bilki in prebivata v eni sami vodni kapljici. Uprisotnjenje [neke *dharme*] ne razbije posameznega <v angl. *the individual*>, tako kot mesec ne prebode vode. Posamezno ne ovira uprisotnjenja, tako kot kapljica rose ne ovira neba in meseca. Globina zmore biti dejansko višina. Dolžino trenutka merimo na širnih vodah, na majhnih kapljicah pa opazujemo širnost neba in [svetlobo] meseca. [Dsb. 43]

Sodobni zenovski *roši* (učitelj) Okumura Shohaku pravi: »Po mojem razumevanju je bistvo naslova *Genjō-kōan* učenje o individualnosti in univerzalnosti, [... saj je to] odgovor na vprašanje resničnosti v praksi naše vsakdanje dejavnosti.« In dalje: »... mi smo dejansko eno z vsemi stvarmi celotnega vesoljstva <*universe*> in ta resničnost je sama po sebi razsvetljenje.«¹³

O, da bi mi/nam bilo dano misliti in občutiti to brezčasno celoto, večnost v vsaki kapljici vode, v vsakem zrcu peska! »A četudi je tako,« vzdihne Dōgen že na začetku svoje meditacije *Genjō-kōan*, »cvetovi vendarle popadajo, čeprav so ljubljene, plevel pa cveti, čeprav je osovražen.« [Dsb. 41]

(8. 7. 2021, dopolnjeno 2. 7. 2022)

13 Okumura 2010, 21 in 71.

Hanami in Budova cvetlica

Hanami, »gledanje cvetov« (*hana* v jap. pomeni cvet), občudovanje cvetočih češenj (*sakura*) – in tudi, v starih časih še pogosteje, cvetočih sliv (*ume*) – je po vsem svetu znano 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 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* pričakovanje radostno, skoraj svečano. *Hanami* je kakor čarobna sled, ki jo na zemlji, v tisočernih ozvezdijh češnjevih cvetov, puščajo za seboj krila dobrega angela – medtem ko je *cunami* uničujoči val strašnega oceanskega demona.

Ko sem tiste pomladi 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 Marujama že v polnem razcvetu, ob njih pa mnogo častilcev in častilk vseh starosti v kimonih, vzeti iz omare ali sposojenih za to praznovanje. – Kako lepi so ljudje, če praznujejo, če so srečni! – sem pomislil. Naslednjega dne sem odpotoval s *šinkansnom* 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-koen, 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 s 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 *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 zen budizma, 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 med njimi, Mahakašjapa (skrt. Mahākāśyapa), in Buda reče: »Imam zaklad resničnega očesa *Dharme* [jap. *shōbōgenzō*], čudovito srce nirvane: zaupam ga Mahakašjapi« [Dog. 182]. – Ta Budova gesta je pomembna za zen budizem ne le zaradi njene duhovne vsebine oziroma 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 (še) na Kitajskem, saj je ne najdemo v nobenem starem indijskem spisu (gl. Tanahashi v [Dog. xli]), pa je nedvomno bistvenega pomena za razumevanje zenovske meditacijske poti. O njej piše Dōgen v zbirki *Shōbōgenzō*, v poglavju z naslovom *Mitsugo* (datiranjem 1243, v angleškem prevodu *Intimate Language* [Dog. 179–184]). Dōgen pravi, da pri Budovi cvetlici ne gre za kak skriven, ezoterični jezik, kot so to razumeli nekateri budisti drugih smeri (najbrž zlasti *šingon-šū*), ampak da *micugo* (v angl. *mitsugo*) pomeni »intimni« oziroma osebni, neposredni jezik, s katerim učitelj posreduje učencu nauk, ki sicer ni izrekljiv z besedami (angl. 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« [Dog. 181]. Sodobni razlagalec T. P. Kasulis pa dodaja: »Zen ne uporablja kakega posebnega jezika; rajši recimo, da spoznava, da je vsak jezik poseben« [v HKM, 160]. 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 Bashōvem haikuju:

naj še vidim cvet / v minevajočem svitu: / božje obličje!
*nao mitashi / hana ni ake yuku / kami no kao*¹⁴

14 Bashō [1], str. 109/299 (haiku № 388: *Gora Kazuraki*). Pri *romādži* transkripciji haikujev ohranjam angleški zapis (tj. »Hepburnov sistem«), ker sem jih prevajal po angleških dvojezičnih izdajah (gl. več v tretjem nizu teh odsefov).

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 krščansko Veliko noč, na praznik, še pred katerim sem se namenil vrniti domov (na Lučkine pirhe, šunko, hren in potico); premišljeval sem o tem »našem« prazniku božjega Vstajenja, ki ga mnogi, tudi »drugače misleči« (bolje rečeno, »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 v vsem svojem veličastvu ni bil oblečen kakor ena izmed njih.« (Mt 6,28–29) Kljub temu pa v Svetem pismu ne najdemo takšnega mesta, ki bi pomensko ustrezalo zgodbi o Budi in cvetlici v mahajanskem budizmu. 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 prispodobi. 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 zenovsko budistične 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«?

(9. 7. 2021)

O sedenju in hoji

Suzuki Shunryū (imenovan kar Roshi), v minulem stoletju najpomembnejši zenovski učitelj (*roši*) na Zahodu, ki je ustanovil, med drugim, zenovski center Tassajara v kalifornijskih gorah, se je s svojimi nauki in predavanji, ki so bila zbrana večinoma posthumno in natisnjena v več knjigah, priljubil ljubiteljem zena povsod po svetu, tudi meni. V njegovi prvi in najbolj znani knjigi *Duh zena, duh začetništva* (*Zen Mind, Beginner's Mind*, 1970) najdemo med mnogimi modrimi, duhovno in pesniško navdahnjenimi mislimi tudi naslednjo, ki pa je zelo suha, lapidarno kategorična: »Samo sedeti je dovolj«. ¹⁵ – Kaj je mojster Roshi pravzaprav mislil s tem? Kaj naj to sploh pomeni v naši življenjski praksi? Suzuki se seveda tu navezuje na nauk svojega daljno-bližnjega duhovnega prednika in prvega učitelja *sōtō* zena, Dōgena, ki je proglasil »sedenje« (*zazen*) za glavno meditacijsko prakso. A kljub temu se sprašujem, kaj pomeni in ali je sploh mogoče »samo sedeti«. Pri svojem čim bolj odprtem odgovoru v tem *odsevu* si bom pomagal še z neko drugo, nič manj značilno Roshijevo frazo, da »je skrivnost *sōtō* zena v: ,da, ampak ...‘«. ¹⁶

Preden sem pred dvema letoma odpotoval na svoje japonsko, pretežno budiistično romanje, sem se s prijateljem filozofom, ki že vrsto let obiskuje zenovske seanse v Ljubljani, udeležil enega izmed takšnih »sedenj«, predvsem z namenom, da bi neposredno izkusil, kaj to sploh je, in se potem lažje odločil, ali naj se vključujem v skupinske *zazene* v svetiščih na Japonskem. Izkušnja je bila zanimiva, miselno in čustveno se me je dotaknila, kljub temu pa me ni tolikanj pritegnila, da bi postal »skupinski« zenovec. V sobi z zastrtimi okni, z zvočno izolacijo od zunanjega sveta, nas je sedelo kak ducat, pod vodstvom domačega *rošija* smo bili posedeni v dve vrsti, prve pol ure drug nasproti drugemu, potem smo kakih deset minut hodili v krogu, počasi in ritmično smo stopali po sobi, druge pol ure pa smo sedeli obrnjeni proti zidu, v popolni tišini in medsebojni daljni-bližini. Šele ob koncu seanse, po zvenu gonga, je mojster povedal nekaj besed, nakar smo bili pozvani k besedi tudi mi, vendar nis(m)o dosti govorili, jaz sem se le zahvalil za povabilo in rekel, da še kdaj pridem, čeprav sem že kmalu zatem, ko sem doma premišljeval o tej izkušnji, vedel, da sem za takšne skupinske seanse preveč samotarski – vendar sem si takrat še pustil odprto možnost, da se udeležim kakega *zazena* na Japonskem. Do tega sicer ni prišlo, predvsem zaradi nekih naključnih okoliščin, čeprav se je bil moj tokijski prijatelj filozof že prej

¹⁵ Suzuki S. 2002, 141.

¹⁶ Suzuki S. 1999, 8.

dogovoril, da greva skupaj na *zazen* v neko zenovsko svetišče v Kamakuri. Toda naključja nikoli niso zgolj naključja.

Sem pa na Japonskem vsak dan, z mirom in radostjo v duši, meditiral med svojim »sedenjem« v templjih in vrtovih, med stoletnimi cedrami in nagrobnimi stupami na gori Kojasan, pod vulkanom Kaimon-dake, tudi na zelenici sredi Tokia in še marsikje. – In ko sem se po vrnitvi z Japonske o tem pogovarjal s prijateljico slikarko, ki je *prava* zen budistka, kar med drugim pomeni, da se vsako leto udeležuje tudi teden dni dolgih sedenj, *sešinov* (v angl. *sesshin*), tj. »dotikov srca-duha«, mi je ta ljuba duša, ki njeno življenjsko pot prav tako spoštujem kot občudujem njene slike, rekla, da me glede mojih pomislov do skupinskega sedenja povsem razume in da ima pač vsak človek, vsaka duša svojo pot. – In tako prakticiram svoj *zazen* doma, zlasti tu na Krasu, pa tudi v Ljubljani. Za »uglasitev duše« mi običajno zadostuje manj kot pol ure »sedenja«, največkrat na začetku novega dne, a tudi pozneje, najrajši na kaki lepi kraški jasi. Seveda pa zelo spoštujem in cenim tiste, ki *zmorejo* v zbranosti sedeti skupaj in jim fizična človeška skupnost pogloblja tudi duhovno skupnost.

Naj se vrnem k vprašanju, kaj pomenijo besede »samo sedeti je dovolj«. Ob spominu na svojo enkratno izkušnjo tistega »pravega«, skupinskega *zazena*, ki vključuje polurno (ali daljše) zrenje v prazen, bel zid – z napol odprtimi očmi, ki pa so se mi nekajkrat samodejno priprle (v starih časih bi si za to nepozornost zaslužil učiteljevo palico) – premišljujem o tem, da v zenovski meditaciji ravno tega »zidu« ne zmorem zares sprejeti. Morda bom kdaj postavljen predenj, tega (še) ne vem. Alan W. Watts je v svoji znani knjigi *Pot zena* (*The Way of Zen*, 1957) zapisal: »Zen se *začenja* na točki, kjer ni ničesar več, kar bi še iskali, ničesar več, kar bi hoteli doseči.«¹⁷ V zenu spoznaš *sebe*, kot pravi tudi Suzuki Roshi: »Zdaj si tu, prav tu, in še preden razumeš samega sebe, si ti ti.«¹⁸ Na drugem mestu v tej zbirki predavanj pa ugotavlja: »Prakticiramo zen kot nekdo, ki je blizu umiranju.« (*Ibid.* 98) Vendar *Ni vedno tako* (kot se glasi naslov te knjige), ali bolje rečeno: »je, ampak ...« – V tem samospoznanju vidim tudi nekakšen paradoks, kajti če zreš v zid, v ta »prazen nič«, tedaj postane samozavedanje, to »občutje« jaza (tudi kartezijskega *cogita*) pravzaprav *močnejše*, ne pa šibkejše kot tedaj, ko gledaš, na primer, neko živopisno pokrajino. Kajti pri zrenju v zid, pri popolni perceptivni abstinenci je edino, kar ostaja v zavesti (če preženeš oziroma »ustaviš« tudi vse domišljijske predstave, spomine itd.) – sam »čisti« *jaz*. To pa je pravzaprav v nasprotju z budističnim prizadevanjem, naj zavest postane in se spozna kot »ne-jaz« (pal. *anattā*, skrt. *anātman*, jap. *muga*

17 Watts 1975, 145.

18 Suzuki S. 2003, 60.

<無我>, več o tem v drugem nizu teh *odsevov*). Saj se prej in bolje prepoznam kot »ne-jaz« v *polni* »praznini«, šunjati (skrt. *śūnyatā*, jap. *kū*) in razsvetljenje nastopi tedaj, ko se izročim, ko se »darujem« celemu svetu, ko najdem *sebe* v vsem, kar biva in živi (glede tega se nauk budizma mahajana ujema z upanišadami) – kakor pravi tudi Suzuki Roshī: »Kjerkoli si, si eno z oblaki in eno s soncem in eno z zvezdami, ki jih vidiš.« (*Ibid.* 122–123)

In prav v tem je – tako menim vsaj *zase* – tisti *ampak*: »samo sedeti« je sicer dovolj, takrat ko sediš, kot navsezadnje velja za vsako človeško dejavnost ali trpnost: »Ko plešem, plešem; ko spim, spim; in ko se samotno sprehajam po lepem sadovnjaku ...«¹⁹ – *ampak* ko vstaneš in hodiš, poneseš »sedenje« s seboj, da ti pomaga pri »čujučnosti« v življenju, ustvarjanju, odnosih z drugimi. Mislim, da *zazen* kljub vsemu ne more biti zgolj sam sebi namen, četudi duša in telo sedi brez vsakega namena. In ko Roshī ubesedi svojo izkušnjo sedenja: »Tu sem, prav tu sem« (Suzuki S. *ibid.* 150), k temu na nekem drugem mestu dodaja: »Potem te bo *zazen* sedenje ohrabilo, da boš delal druge stvari prav tako dobro. Tako kot sprejemaš svoje boleče noge, medtem ko sediš, boš sprejel tudi svoje vsakdanje življenje, ki bo morda težje od tvoje *zazen* prakse. [...] Pravo razsvetljenje je vselej s teboj, tako da ni nobene potrebe, da bi se ga oklepal, niti da bi razmišljal o njem.« (*Ibid.* 132) – S tem se najbrž strinja tudi moja zenovska prijateljica slikarka in morda tudi oba omenjena prijatelja filozofa. Vsi radi hodimo, ustvarjamo. Na svojih poteh, v svojih dejavnostih *živimo*. Da pa zmoremo hoditi, potrebujemo sedenje, tišino, samoto, in seveda tudi skupnost, ljubezen. – Kakor nas uči Roshī: »Resnica je vedno povsem blizu, je na doseg roke.«²⁰ »Enostavno videti in biti pripravljen gledati stvari s celotnim duhom je praksa *zazena*« (*ibid.* 124). Kajti zavedati se moramo: »Zdaj! ... Ta trenutek *je!*« (*Ibid.* 149)

(11. 7. 2021)

19 Montaigne 1999, III/13, 1107.

20 Suzuki S. 2002, 70.



Oku-no-in v gozdu nad budističnim templjem Nanzen-dži v Kjotu,
v ospredju je kamnita svetilka *ishidoro*

Mali gozdni tempelj

Ko sem bil jeseni leta 2008 prvič na Japonskem, sem nekaj dni stanoval pri svoji hčerki Hani, ki je takrat kot mlada znanstvenica gostovala v fizikalnem inštitutu v mestu Hamamatsu, na pol poti Tokaido med Tokiem in Kjotom. Od tam sva se nekajkrat zapeljala s *šinkasnom* v Kjoto. Na enem od teh izletov sva se v mestni četrti Higašijama (v angl. Higashiyama) povzpela od velikega, mogočnega zen budističnega templja Nanzen-dži (Nanzen-ji) k bližnjemu hramcu Oku-no-in sredi gozda (spet po dobrem nasvetu *Samotnega planeta*). – Če sem malce sentimentalen, lahko rečem, da sem se prav tam zaljubil v Japonsko.

Potem ko sva se ločila od trume obiskovalcev, ki so/smo občudovali veličino templja Nanzen-dži, 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 veliki keramični posodi – h 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 (Higašijama pomeni »Vzhodna gora«) vzdolž pokopališkega zidu na levi in potočne grape na desni v bujni subtropski gozd. V tem gozdu prevladujejo visoki rdečkasti bori (*pinus densiflora*, jap. *akamacu*), med njimi pa so se v jutranji svetlobi lesketali rumeno ognjeni oblački javorjev, sijoči na zimzelenem ozadju še drugih iglavcev, tudi kake cedre (*cryptomeria japonica*, jap. *sugi*) ali njej sorodne ciprese (jap. *hinoki*, *chamaecyparis obtusa*).

Prva »romarska postaja« ob položnem stopnišču, ki vodi k Oku-no-in, je častitljiv star bor, čigar hrapavo deblo že precej prekriva mah: ta očak je počaščen z vencem suhih vejic in papirnih lističev, z značilno kronico okrasnih trakcev, s katero Japonci označujejo sveta drevesa (*šinboku*), 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 kamnito ploščo, v katero je vklesan napis v kandžih. Iz temno zelene globeli šumi potok.

Že pod vrhom stopnic na tej romarski poti k svetišču Oku-no-in se prikaže med slokimi stebri dreves pagodasta tempeljska streha. Ko pa prideš do tja, vidiš, da je to šele »zunanji tempelj« (izraz je moj), medtem ko stoji »notranji tempelj« – kar japonski izraz *oku-no-in* tudi pomeni – nekaj sežnjev za zunanjim, postavljen je na veliko, z mahom patinirano skalo, v ozadju pa pada čez skalovje tenek slap in žubori dol 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 »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 stekleni vazi, kot nekakšna velika keliha, vsaka s podobo javorjevega lista. Na tleh za oltarjem stojita dve kamniti svetilki, ki sta tako kakor skale odeti s patino maha. Zdaj, v blagem jutranjem vetriču, svetilki nista prižgani.

Od zunanjega templja vodi rdeč mostič čez potoček k skalni votlini, v kateri pa gorijo sveče ob kamnitih, komaj prepoznavnih reliefih meditirajočega Bude, ki ga pred hudimi duhovi varuje bolj prepoznaven krilati stražar z mečem in srditim pogledom. Še nekoliko višje ob stopničasti poti stojijo med mahovjem tri prastare nagrobne stele pa še en meditirajoči »budek«, čigar kamniti obraz je skoraj neviden pod rojem malih, živo zelenih, okroglih lističev. – Na tem svetem kraju vlada globoka tišina, ki jo še pogloblja šumenje vode. V duši je slutnja večnosti, njena bližina.

Takrat sem se vprašal in še vedno se sprašujem, podoba *katerega* boga stoji ali bi lahko stala v »notranjem svetišču« Oku-no-in, ki je skrito popotnim očem. Tu, v »zunanjem svetišču«, se seveda lahko pokloniš pred kakim kipcem Bude, vendar je na tem svetem kraju sredi gozda »on sam« kot *podoba* skorajda odsoten, neviden, ali morda bolje rečeno: viden je *povsod*. – In zdaj, ko po toliko letih premišlujem o svetosti tistega kraja nad Kjotom in o božanstvu, s katerim je prežet tisti gozd, se spomnim 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 »Nepoznanemu bogu«. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam.« (Apd 17, 23) 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, s tem da je vse, kar mu ni šlo v račun, opustil ter obdržal samo dve besedi, namreč *Neznane mu bogu*, pa še ti precej spremenjeni. Zakaj neokrnjeni napis se je glasil: *Bogovom Azije, Evrope in Afrike, bogovom neznanim in tujim*.«²¹ – Ob tem pomislim: kdo sem jaz, da bi smel razlagati skrivnost »notranjega svetišča«?

Pa vendar – mar ni pri religioznem verovanju najbolj dragoceno ravno to, da nam je bog »nepoznan«? Da nam je v svetu »tujec«, v duši pa »brat« ali »oče«? Kajti brž ko Boga tako ali drugače upodobimo in prav v *tej* in *takšni* podobi vidimo Njegovo ali Njeno resnično obličje, tedaj smo ne le blizu malikovanju, ki so ga vehementno zavračali stari ikonoklasti, ampak lahko s to edino, eno samo »pravo« božjo podobo kaj kmalu zapademo v nestrpnost do drugih božjih podob, posledično pa, žal,

21 Erazem Rotterdamski 1952, 64.

v duhovno ter nazadnje tudi fizično nasilje do drugih ljudi, ki mislijo in verujejo drugače. Zdi se mi, da »problem ikonoklazma« v krščanstvu kljub vsem koncilom in teološkim disputom (še) ni povsem razrešen. In kot eden izmed »tistih zunaj« se sprašujem, zakaj bi bil vesoljni Bog natanko tak-in-tak, v krščanstvu neki davno živeči človek z imenom Ješua iz Nazareta? Zakaj in čemu bi se Bog utelesil samo v svojem *edinem* Sinu, v Jezusu, ne pa tudi v drugih človeških sinovih in hčerah? Ali je (bi bilo) to prav in pravično? Zakaj naj bi bil, na primer, kak Japonec prikrajšan za »nebeško kraljestvo«, nesprejet v eshatološkem »Novem Jeruzalemu«, če ni bil krščen »v Kristusovem imenu«? Saj to je nesmisel! (Krščanski teologi bi najbrž ugovarjali, češ da to ni tako mišljeno. Ampak *kako* pa je *to* mišljeno?)

Kar se tiče moje človeške pameti in duše, nikakor nisem za ikonoklazem, nasprotno, saj menim, da je mogoče, za človeka morda celo nujno upodabljati nevidno – ali *povsod* vidno – »božje obličje« v *mnogih in različnih podobah*, v toliko oblikah, kolikor je na svetu »čutečih bitij«, kot nas učijo mahajanske sutre. V véliki *Girlandi* je mnogokrat rečeno, da ima Buda »nešteto« oblik in podob, naj tu navedem naslednjo misel: »Budove fizične oblike so enake vsem čutečim bitjem – saj [Buda] povzroči, da ga vidijo v skladu s svojimi lastnimi nagnjenji.« [Avt. 122] – Mahajanska mistika svetlega dne in temne noči je v spoznanju: »Čista Luč vstopi skozi ta vrata.« (*Ibid.* 123)

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* presežna »podoba« tistega čudovitega gozda, prežetega z vseobsegajočim, odrešujočim duhom budizma, ki sva ga začutila s Hano na tem prehodu, v tej jutranji »gozdni kopeli« (*širinjinoku*).

(22. 7. 2021, po popotnem zapisu z dne 29. 11. 2008)

Zaničevanje sveta je zabloda

Mojster Kakuban (1095–1143) je eden glavnih predstavnikov japonskega *šingon* budizma. Ta veja mahajane se imenuje tudi »ezoterični budizem«, najbrž predvsem zaradi uporabe mandal in manter pod vplivom »diamantnega voza« (vadžrajane), ki je iz Indije in Tibeta prek Kitajske dosegel tudi Japonsko.²² Utemeljitelj *šingona* je legendarni menih in modrec Kūkai (8.–9. st.) s častnim imenom Kōbō Daiši (»Veliki učitelj, ki je razširil dharmo«), ustanovitelj meniške skupnosti in svetišča na gori Koja-san (v angl. Koya-san, o njej več pozneje) in opat vélikega templja Todai-dži v Nari, središča čaščenja »Vesoljnega Bude« Vajročane (skrt. Vairocana, jap. Dainiči Njorai), ki je blizu zahodnemu pan(en)teizmu.²³ – Kakuban, ki je bil Kūkaijev duhovni naslednik, je poskušal povezati budizem *šingon* s takrat in še danes na Japonskem popularnim budizmom »Čiste dežele« (*Džōdo*, v skrt. *Sukhāvātī*) ali amidizmom, eshatološko »teistično« vero v Amido Budo (Amitābha, jap. Amida Bucu ali Amida Njorai), odrešenika, ki po smrti popelje dušo iz trpečega sveta v »Čisto deželo«. Z amidizmom se budizem približa krščanstvu, razlike pa so še vedno velike, saj v nobeni veji budizma ni zgolj enkratnega božjega utelešenja, niti sv. Trojice, niti izvirnega greha itd. V amidizmu je glavna odrešujoča mantra *Nenbucu* (ali *Nembutsu*), tj. ponavljanje besed *Namu Amida Bucu* (»Slava Amidi Budi«) ali *Watashi wa Amida Hotoke ni hinan suru* (»Dajem se v zavetje Svet(l)emu Amidi«) – kar je podobno ponavljajoči se krščanski molitvi *Kyrie eleison, Christe eleison*.

Kakuban je učil, da je ta svet vreden naše ljubezni in vse pozornosti, čeprav do tega spoznanja in občutja ne vodi lahka pot, saj je na svetu toliko zla. Za budističnega meniha presenetljivo je sklenil svoj spis z (redakcijskim) naslovom *Ezoterični pomen ,Amide‘* takole: »Zaničevati ta naš svet in hrepeneti po paradizu, smatrati svoje telo kot zlo in častiti Budovo telo – to imenujemo ‚nevednost‘ ali ‚zabloda‘« [HKM, 77]. Močne in pogumne besede! Ampak kako je mogoče to prepričanje v dobrost in vrednost našega sveta, verovanje v svetlobo vesoljnega Bude Dainiči uskladiti s soteriološkim pričakovanjem »Čiste dežele«, v katero naj bi nas popeljal Buda Amida? Kakuban že na začetku tega spisa pove, da je pristni *šingon* nauk prav v tem, da »Amida uteleša modrost za razločevanje in spoznanje Vesoljstva-kot-Bude v sebi« (*ibid.* 75). Drugače rečeno, gre za pravo razumevanje pomena različnih Budovih imen: »V Indiji so ga imenovali ‚Amida‘ [tj. Amitābha], na Kitajskem je

22 V obsežni monografiji o mandalah gl. poglavje »The History of Mandala Studies in Japan« (Tanaka 2018, 2–7).

23 »Ime Vajročana pomeni ‚vesoljna ali vedno prisotna luč‘. Njegovo ime se v japonskem prevodu glasi Dajniči (,Sonce‘)« (Šmitek 2016, 203).

dobil drugačna imena, tudi ‚Neizmerno življenje‘ in ‚Neizmerna svetloba‘ – skupno kakih trinajst različnih imen. Ti nazivi nekaj pomenijo, če jih uporabljamo v ekso-teričnih naukih, toda v ezoteriki je pomen vseh teh imenovanj le to, da so ezoterična imena za [enega] Budo Dainiči« (*ibid.* 76) – in dalje: »Vsa imena bud in bodhisattev vseh časov in krajev torej niso nič drugega kot različna imena za eno samo veliko Vesoljstvo-kot-Buda.« (*Ibid.* 77)

Budistični modrec Kakuban torej preseže dvojnost med božjo transcendenco in imanenco s tem, da razločuje med eksoteričnim in ezoteričnim pomenom govora/ mišljenja o tistem »Najvišjem«, podobno kot na Zahodu nekateri krščanski teologi, čeprav v primerjavi z njimi ne toliko na teoretski, »metafizični« ravni, temveč bolj na osnovi neposredne meditacijske *izkušnje*, pridobljene tudi s pomočjo ezoteričnih tehnik (mantre, mandale idr.). O trizložni mantri *A-mi-da* Kakuban pravi, da tedaj, ko jo resnično izrečeš v duhu, z njo »izbrišeš karmične grehe v brezmejnem preteklem času [...] in dosežeš zaslužen modrost za brezmejni prihodnji čas. [Kajti] kakor posamezni biser na [nekem] vozlišču Indrove mreže v enem samem trenutku izčrpno razodene v svojih odsevih podobe vseh drugih biserov na drugih vozliščih, tako te en [sam] Buda Amida nemudoma obdari z brezmejno naravno krepostjo.« (*Ibid.* 77) Sliši se kar preveč preprosto, a seveda ni tako, saj ni dovolj, da mantra zgolj recitiraš, temveč jo moraš dojeti in občutiti v svojem duhu, ko pa to dosežeš, lahko postane vsaka beseda mantra – kot mojster pouči učenca v pogovoru z naslovom »Razsvetljujoča skrivnost«: »Potem ko nekdo vstopi v prakso *šingona*, so [zanj] vse besede mantre. Mar ni še toliko bolj mantra beseda ‚Amida‘?« [HKM, 79]. Kakubanov kozmični budizem namreč temelji na spoznanju, da »sta Dainiči in Amida isti temelj [v angl. *ground*], a z različnima imenoma. Amidova ‚Čista dežela‘ in Dainičijeva ‚Dežela, okrašena s skrivnostmi‘ sta različni imeni za isti kraj.« (*Ibid.* 78) Še globlji temelj tega prepričanja pa je duhovno izenačenje nirvane in samsare, ki ga najdemo v mnogih mahajanskih sutrah in tudi v Nagardžunovi filozofiji ter v Dōgenovem zenu.

Ampak *kako*, s katero vrsto meditacije dosežemo to izenačenje, to brezmejno svobodo? Kakuban poudarja, da nam ni treba čakati na neko daljno prihodnost, ampak da lahko, če imamo dovolj moči in modrosti, »dosežemo ‚budovstvo‘ v sedanjem telesu [...] z vzgojo treh karmičnih dejavnosti: telesa, govora in duha« (*ibid.* 78–79). Doseganje tega najvišjega transcendentno-imanentnega cilja pa je omogočeno posameznemu čutečemu bitju zaradi vesoljne Indrove mreže. Odločilnega pomena je to, da zaupamo – kot bi rekli Grki – vesoljnemu *Logosu*, da spoznamo, da je Um ali Duh z vsemi svojimi »odsevi« prisoten v nas samih, v *meni* samem, kakor je prisoten tudi v *tebi*, v njem, njej. Kakuban uči: »Vekotrajni véliki modreci vseh štirih glavnih vrst

mandale [mi bi morda rekli: vseh štirih strani neba] so utelešeni v tebi, čeprav si le časni skupek [*skandha*] petih sestavin človeškega bivanja.« (HKM, 75) Kajti »tvoj duh in Buda sta v bistvu eno. Vendar ne poskušaj iz svojega duha *ustvariti* Budo. Saj se takrat, ko zabloda izgine, modrost pojavi sama od sebe in postaneš Buda v svojem sedanjem telesu« (*ibid.* 76). – »Kdo bi torej še hrepenel po neki veličastni deželi tam onstran? Kdo bi še čakal na neke sijajne oblike v neki daljni prihodnosti?« (*ibid.*) – »Ker sta resnično in blodno neločljiva, lahko najdeš paradiž v vsakem od petih kraljestev vsakdanjega bivanja« (*ibid.*).

Ob tem Kakubanovem nauku pa se zamislimo in vprašamo: mar to pomeni, da naj sprejemamo vse takó, kot pač je? Naj sprejmemo ves svet, ki ni samo lep in dober, ampak tudi trpeč in slab? Čeprav s tem vprašanjem pridemo do samega roba človeške pameti, najbrž že čez, pa vendarle menim, da je pravilen odgovor – *ne*, nikakor ne! S spoznanjem istosti bivanja in odrešitve, z ljubečo predanostjo svetu dosežemo nekaj pomembnejšega in dragocenejšega: to, da naša najvišja pozornost, naša »čuječnost« ni usmerjena nekam *drugam*, v daljno »zasvetje« izven prostora in časa, onstran vsega vesoljstva, v katerem živimo in ki obenem živi v nas, nešteti odsevih celote, temveč da v *sebi* skrbimo za ves svet. In s tem v duši ostaja tisti vzgib, tista volja in moč, ki jo imenujem »transcendenčna napetost«. ²⁴ – Mislim, da je prav to jedro Kakubanovega nauka, njegovega duhovno gigantskega napora »poistovetiti« Amido in Vajročano, vzpostaviti most, še več, enačaj med *tam* in *tu* – ali kot bi rekli zahodni metafiziki – med transcendenco in imanenco. Ezoterična sredstva (skrt. *upāya*), različne metode in meditacijske prakse so samo mnoge poti k tistemu Spoznanju, ki presega vsa spoznanja.

(23. 7. 2021)

24 Gl. Uršič 2021, 40 idr., tudi že: 2006, 104. – V hindujski duhovnosti izraža to misel véliki modrec Aurobindo, ki v *Človeškem ciklusu* pravi, da »je vselej lepota Božanskega v življenju in v človeku in v Naravi, in to, da se v njih razodene tisto, kar so spočetka zakrivali, je treba doseči z njihovo pravo preobrazbo« (Aurobindo 1980, 298).

Pismo otoku

Mjōe (v angl. Myōe, 1173–1232), imenovan tudi Kōben, je bil budistični menih, posvečen v dva redova in nauka, *šingon* in *kegon*, ki ju je združeval v svojih mislih in meditacijah, še posebej pa je znan po zavzemanju za »Mantra Luči«²⁵, s katero naj bi se meditantu odpirala pot v »Čisto deželo« (*Džōdo*) – torej je v njegovem nauku prisoten tudi vpliv tega soteriološkega verovanja, čeprav je kritiziral svojega sodobnika Hōnena, utemeljitelja šole Čiste dežele (*džōdo-šū*), češ da zgolj ponavljanje mantre *Nenbucu* ne zadostuje za odrešitev. Mjōe je postal opat kegonskega templja Kōzandži v gozdu na gori Tsugao zahodno od Kjota, kjer je ohranjen njegov grob. Glavna sveta knjiga *kegon* budizma je v teh mojih *odsevih* močno prisotna *Avatamsaka sutra*, vélika *Girlanda*, na katero se Mjōe pogosto sklicuje v svojih spisih. Poznavalci naštevajo njegova številna dela, od interpretacij »Mantre Luči« in razlage mahajanskih suter nasploh do razprav o meditacijskih metodah (skrt. *upāya*), med katere je prišteval tudi *zazen*, vse do seznamov meniških pravil ter polemik s sodobniki in ne nazadnje zapisov sanj ter drugih literarno navdahnjenih besedil.

V antologiji japonske filozofije [HKM] sem našel (in to je bilo zame pravo odkritje!) Mjōejev spis z naslovom *Pismo otoku*, besedilo velike pesniške lepote in budistične modrosti, ki me je očaralo, čeprav ne vem, ali ga sploh pravilno razumem, saj je zelo nenavadno in enigmatično. Kakorkoli že, to Mjōejevo »pismo« želim posredovati še kakemu *mojemu* »bližnjemu otoku«, zato bom poskusil povzeti nekaj ključnih misli.

Prvi stavek Mjōejevega *Pisma otoku* se glasi: »Za začetek si zamisli svoje lastno bitje kot otok. Ta otok je predmet vezanosti na svet želje. V čutnem smislu pripada kategorijama barve in oblike. Vid ga dojema kot predmet vizualne zavesti, intrinzično pa je sestavljen iz osmih elementov« [HKM, 81].²⁶ – Za hip pomislim, da je Mjōejev otok morda le prispodoba, namreč za *mene*, naslovnika pisma, in/ali za avtorja samega (seveda je *tudi* to), toda ta redukcija se razblini že v naslednjem odstavku, ko nastopi budistična »takšnost« (*tathātā*): »Princip vseh stvari je njihov način biti, njihova takšnost [angl. *suchness*]. Ta takšnost sama je duhovno telo, nerazdeljen princip vseh stvari, ki niso ločene od sveta [živih] bitij. Zato ne moreš razmišljati o neživih bitjih, kakor da bivajo ločeno od čutečih bitij.« (*Ibid.* 82)

25 »Mantra Luči« se sanskrtu (v lat. transkripciji) glasi: *Om amogha vairocana mahāmudrā maṇipadma jvāla pravartāya hūm*; v jap. pa: *Om abogya beiroshanō makabodara mani handoma jinbara harabari tayaun* (po spletnem viru: <https://nembutsu.cc/2022/06/03/the-mantra-of-light-as-a-buddhist-practice/>). – V zasilnem slov. prevodu (iz angl.) naj bi to pomenilo: »Slava brezmadežni vse-presevajoči svetlobi velike *mudre* [tj. Budovega pečata/znamenja/geste]; obrni [se] k meni biser, lotos in sijajna luč!«

26 Prev. M. U. iz angl. – bogve koliko izvirnega pomena je izgubljeno že s prvim prevodom?

Otok je torej *bitje*, kot sva bitji ti in jaz. Še več, otok je »telo [več] čutečih bitij [...] in je razumen, duhoven in prostorski« (ibid.). To je mogoče, ker so/smo vsa bitja »otoki« biseri-vozlišča v Indrovi mreži, osrednji viziji *Girlande*. Mjõe pravi, da en sam otok, še več, da *vsak* otok v celoti »izčrpa [vso] Indrovo mrežo, pri čemer se svobodno in popolno meša z vsem« (ibid.), tj. z morjem in vsemi drugimi otoki. V *Girlandi* »spoznamo, da se tisto, kar sprejema, in to, kar je sprejeto (posamezna telesa), medsebojno ne ovirata. Eno in mnogo se gibljeta navzven in navznoter brez oviranja, kakor se tudi mešata drug z drugim v neskončnem razponu Indrove mreže. Duhovno kraljestvo, ki se razteza povsod, je onstran [vseh] pojmovanj: deset dovršenih in dokončnih teles Tathagate [tj. vesoljnega Bude, Vajročane, skrt. Tathāgata] je popolnost.« (Ibid.)²⁷

Na svoji poti po neskončni Indrovi mreži si Mjõe poišče tudi družbo dveh »razsvetljenih bitij«, ki v *Gandavyuhi*, zadnji knjigi *Girlande*, poleg mnogih drugih bodhisatev vodita mladega romarja Sudhano po »Kraljestvu Resnice«. Mjõe se pridruži Vairu, »Mornarju«, ki pozna pot na otok zakladov [Avt. 1260 isl.], in Sagarameghu, »Oceanskemu oblaku« (ibid. 1182 isl.) – toda ob tem dodaja: »Ko govorim na ta način, imam v mislih tisto, kar si želim, da bi bilo. Dejansko pa nas sopotniki, ki jih srečamo v sanjah, zapustijo z grenkim okusom, ko se zbudimo. Prav takšne osebe, ki so se prebudile v duhovno kraljestvo, pa so [naši?] pravi prijatelji« (HKM, 84–85). Ta zadnji stavek je malce dvoumen, morda namenoma. *Pismo otoku* je pomensko večplastno, skrivnostno.

Ampak kaj je Mjõe mislil s »tistim, kar sprejema« (angl. *receptacle*), ko je zapisal, da se sprejemajoče in sprejeto, eno in mnogo ne ovirata v Indrovi mreži? Za zahodnega filozofa je morda mikavna pomisel, da je »tisto sprejemajoče« pri Mjõeju nekaj podobnega kot *hóra* pri Platonu, vendar ni ravno tako, saj je slednja praprostor in/ali pramaterija, medtem ko je v mahajani tisto prvo *duh* – ali bolje rečeno, »polna« *praznina*, za katero pa lahko rečemo ne le, da je sama »prazna«, tj. nesubstancialna, ampak da tudi zunaj nje ni ničesar, in ravno zato to prvotno eno ne ovira mnoštva, niti obratno (sicer pa to velja, *mutatis mutandis*, tudi za Plotina). Mjõe želi preseči tudi dvojnost med »znotraj« in »zunaj«, kajti »zakaj bi iskali Tathagato Vajročano kje drugje kot v samem bitju otoka? [...] Mar ni [Buda Tathagata] samo bitje otoka?« (Ibid. 82)

Mjõe se s svojimi nauki približa tudi vesoljnemu idealizmu šole jogačara, ki v svetu vidi »samó duha«, tj. nauku *Lankavatara sutre* in Vasubandhuja, na katerega

27 *Tathāgata* je pogosto »ime« Bude, izpeljano iz *tathātā* (»takšnost«) in dobesedno pomeni »Tako idoč« (gl. tudi v nadaljnjih odsevih).

se izrecno navezuje, ko pravi: »Čutil sem silno prisotnost Vasubandhuja, kot da bi mi bil prijatelj, ki ga poznam že od nekdaj« (*ibid.* 83); in dalje, »ko se eno in mnogo povsem spojita, je edina resnična misel, ki ostane, brezmejno duhovno kraljestvo samo.« (*Ibid.* 84)

V *Pismu otoku* pa je še posebej pesniško navdahnjen in presunljiv Mjōejev »gozd čustev« (*ibid.* 84) do tega bitja-otoka, kateremu piše. Njegova čustva segajo od žalosti spričo dolge odsotnosti dragega bitja, prek melanholije ob njegovi (in vsakega bitja) minljivosti, vse do novega spoznanja, da lahko napiše »pismo« tudi kakemu drugemu bitju, npr. cvetoči češnji:

Čeprav te že dolgo časa nisem videl, se v trenutkih, ko srčno mislim nate in upam, da te bom spet videl, spominjam, kot da bi bilo tisto včeraj, ko sem se sprehajal s teboj ob obali in se veselil na tvojem domu. Toda tisti davno minuli dnevi so le del neskončnega kroga (so)odvisnega bivanja [angl. *conditioning*]. Tudi to so samo sanje, ki pripadajo preteklosti [HKM, 83]. – Nikoli ne bomo dosegli vsevednosti, dokler se ne zmoremo dvigniti na raven odsotnosti misli. Ker pa je stanje takšno in ker vem, da nisi več živ, sem si zaželel, da ti pošljem pismo v tem času, ko hrepenim za teboj. / Vendar moj duh ne misli samo nate. Med mnogimi češnjevimi drevesi, ki se vrstijo pri glavnih vratih v Takao, je eno, kateremu sem večkrat govoril sredi noči, ko so se luna in zvezde vrtele svetleče in goreče. Zdaj se počutim že daleč od tistega časa, ki ga ne morem več videti, toda spomin me ponese nazaj tja. Včasih se počutim, kot da bi poslal pismo češnji, da bi ji povedal, kaj se je zgodilo (*ibid.* 84). – Takrat pa, ko se poležejo vetrovi nevednosti, pride trenutek, ko se umirijo vsi valovi v morju narave stvari (*ibid.* 85).

(27. 7. 2021)

Glas vpijočega v puščavi (dokument)²⁸

Lubi Slovenci! – Kdaj ste se zadnjič zazrli v zvezdno nebo in ostrmeli spričo njegovega veličastja in skrivnosti? Kdaj ste zadnjič objeli drevo in ga začutili kot živo bitje, ki povezuje zemljo s soncem? Kdaj ste zadnjič opazovali rumenokljunega kosa in se poskusili vživeti v njegov tuj, a vendar naš skupni svet? Kdaj ste zadnjič občudovali skrivno pisavo narave na prodniku z rečne ali morske obale? Kdaj ste se zadnjič izgubili v globini in lepoti bližnjih oči? – Morda je od slednjega minilo še najmanj časa, morda je bilo to včeraj.

Nikoli ni odveč, če si ponovimo znamenite besede Immanuela Kanta, da sta dve stvari vredni našega najvišjega občudovanja in spoštovanja: *zvezdno nebo nad nami* in *moralni zakon v nas*. Seveda ni naključje, da je Kant povezal nebo nad nami z moralnim zakonom v nas, četudi je ločeval naravno nujnost in človeško svobodo. Že Platon je zapisal, da je zvezdogled srečen človek, saj je »motrilec najlepših resničnosti, ki so dostopne vidu« – srečnost pa je vse od antike do dandanes glavno gibalno našega življenja in nikakor ni v nasprotju z etično avtonomijo, za katero se je zavzemal Kant.

Dandanes smo mi, Trubarjevi »lubi Slovenci«, vse preveč ujeti v svojo preteklost. Seveda je prav, da se spominjamo zgodovine, kot je lepo zapisal francoski filozof André Comte-Sponville v eseju *Zvestoba*: »Duh je spomin in morda je samo to.« – Toda prav je tudi, da se znamo in zmoremo osvoboditi teže preteklosti, da ji »damo odvezo«. Mar se bomo Slovenci še ob stoletnici tragične druge svetovne vojne in dogodkov po njej delili na »partizane« in »domobrance« ter zgodovino izkoriščali za kratkovidne politične namene? Kdaj bomo presegli uničujoče delitve na rdeče in črne, leve in desne, zdaj pa še na cepljene in »proticepilce« – skratka, vedno znova na »naše« in »vaše«? – Te delitve dejansko ovirajo ustvarjalno različnost mnenj in pogledov, ki je sicer nujna za demokracijo in sploh za skupno življenje. Kdaj bomo znali vzdržati *različnost* in živeti *skupaj*?

Kar se tiče politike, si večina nas »navadnih« državljanov želi in zasluži »normalne« volitve in potem dogovarjanje med strankami za naše skupno dobro, pa tudi nasploh medsebojno razumevanje in spoštovanje med ljudmi različnih svetovnih nazorov, pri nas še posebno med kristjani in »drugače mislečimi«. Ne vračajmo se v

28 To je moj malce prirejeni (predvsem zaradi formata) uvodnik iz *Novičnika* Slovenske matice, decembra 2021. Gl.: <https://www.slovenska-matica.si/novicnik-slovenske-matice-3/>

čase »delitve duhov«, saj se moramo usmeriti k skupnim velikim nalogam in ciljem, k premagovanju virusov, zmanjševanju globalnega segrevanja, večji socialni pravičnosti, uporabi proti vsesplošni kontroli z informacijsko tehnologijo ter notranjemu boju proti izgubi občutka za resničnost spričo vse bolj prisotne »virtualne realnosti« itd. – kratka, ohraniti moramo naš modri planet, naravo in kulturo, predvsem pa našo človeškost, dušo in duha. In včasih tudi ne bi bilo nápak, če bi to našo drago zemljico pogledali malce bolj od daleč, recimo »z lune«, tako kot stari Lukijanov norček, »Nadoblačnik« Menip. – Da bi videli, kako je lepa in sama!

Prav in dobro je, da se filozofi ukvarjamo *tudi* s politiko in nasploh z družbenimi vprašanji – saj sta bila že Platon in Aristotel tudi politična misleca – vendar pri tem ne smemo pozabiti na zvezdno nebo, na lepoto dreves in vseh živih bitij, na globino človeških oči. Koliko milijard let je bilo potrebnih, da je vse to nastalo! Poskusimo, kolikor je v močeh vsakega izmed nas, ohraniti to, kar je resnično dragoceno in zaradi česar smo *tu*.

(25. 11. 2021)



Fudži-san (»spoštovani/gospod« Fudži), pod njim industrijsko mesto Fudži (Fuji), posnetek iz vlaka *šinkansena* na progi Tokaido (28. 11. 2008)

Jezero, ribič, begunci in menihi

Ob obali velikega jezera Biwa sem se iz Kjota v Fukui vozil z ekspresnim vlakom, ki se imenuje »Ptič Gromovnik« (jap. *Sandābādo*, angl. *Thunderbird*, najbrž po indijanskem mitološkem ptiču, ki grmi s prhutanjem kril; sicer pa se tako imenuje tudi neka spletna platforma). V nasprotju s tem imenom je vlak skoraj neslišno drsel po precizno začrtani progi kakih sto metrov vzporedno z obalo, tako da sem užival v gledanju mimo leteče krajine in širjave jezera Biwa, ki je bilo zelo pomembno v japonski zgodovini. Po njem je zdaj plulo le nekaj jadrnic, precej manj kot na znamenitih lesorezih Hirošige Utagava, in tudi obala ni več tako lepa in romantična, kot je bila takrat, zdaj je že precej gosto poseljena in pozidana, zlasti ob južnem, ožjem delu jezera, kjer so se stari templji in gradovi izgubili med sodobnimi betonskimi kvadri. O, kako se je spremenil svet! Za večino ljudi sicer materialno in nasploh življenjsko na bolje – toda, kako pa se je spremenil svet v svojem globljem duhovnem »bistvu«? Če hočeš dandanes v Deželi vzhajajočega sonca (ali kje drugje v našem »globalnem« svetu) videti nekdanjo lepoto krajine, se moraš precej oddaljiti od vseh teh večinoma ne-lepih, pogosto prav grdih prizorov sodobne planetarne realnosti.

Drseč z mislimi po jezeru Biwa v preteklost, sem pomislil na slavni, zdaj že klasični japonski film »Legenda Ugetsu« (*Ugetsu Monogatari*) ali »Pripoved o nestanovitni luni po dežju«, ki ga je ustvaril režiser Mizoguchi Kenji na osnovi povesti Uede Akinarija in zanj prejel leta 1953 Srebrnega leva. (Moj mladostni prijatelj, pesnik Jure Detela ga je proglasil za »najboljši film vseh časov«.) Legenda Ugetsu, pripoved o zlem duhu, lepi in bogati gospe Wakasi, ki očara, začara in nazadnje onesreči revnega lončarja Gendžura, se dogaja v drugi polovici 16. stoletja, v hudem času Oninske vojne med fevdalnimi klani, ko je bil v spopadih požgan velik del prestolnice Kjoto. Prizorišča te zgodbe so kraji ob jezeru Biwa, najbolj znani prizor v filmu pa se odvije na samem jezeru, v čolnu, s katerim pred vojnimi strahotami beži na drugi breg lončar z ženo in sinčkom ter tovarišem, ki želi postati samuraj, in njegovo ženo, ki na krmi z veslom poganja čoln. V megli in somraku jim pripluje nasproti drug čoln: sprva se zdi prazen, zato pomislijo, da je to čoln duhov, ko pa ga z bambusno palico pritegnejo k svojemu, vidijo, da v njem leži umirajoč ribič, ki jim pove, da so ga oropali in pobili pirati. Ribič umre in zaradi njegovega svarila se vrnejo na domači breg, kjer se izkrca mati z otrokom, vendar si s to vrnitvijo ne rešita življenja, kot izvemo na koncu filma.

Danes, nekaj let za tem, ko sem se vozil s tihim »Ptičem Gromovnikom« vzdolž obale jezera Biwa, pa sem se spomnil na to jezero v tragični legendi Ugetsu pri branju o nekem drugem, sicer tako v naravi kot v duhu zelo drugačnem jezeru, ki ga je

častiti zenovski mojster Musō Soseki že davno prej vpletel v svojo poučno zgodbo o dvojnem in obenem enovitem videnju sveta. Ne morem razumsko odgovoriti na vprašanje, ali ima Musova zgodba sploh kaj skupnega z legendo Ugetsu – razen zgolj okvirne mizanscene, tj. jezera, čolna in ribiča, ki pa so pri Musu vpleteni v čisto drugačen kontekst – a kljub temu so me »proste asociacije« z neko razumu nedoumljivo nujnostjo popeljale od prve zgodbe k drugi oziroma od druge k prvi, zato ju v tem *odsevu* povezujem.

— Musō Soseki (1275–1351) velja za enega najpomembnejših mojstrov zenovske smeri *rinzai*. Japonski cesar Go-Daigo ga je postavil za priorja velikega templja Nanzen-dži v Kjotu in mu podelil naziv Kokuši (»Narodni učitelj zena«), posmrtno pa je dobil še vzdevek »Učitelj sedmih cesarjev«. Musō je bil tudi pesnik, kaligraf in arhitekt, ustvarjalec čudovitih zenovskih vrtov: njegovi stvaritvi sta znamenita kjotska templja Tenrjū-dži (»Tempelj nebeškega zmaja«) in Saihō-dži (»Tempelj mahú«). Prijateljeval je tudi z šoguni družine Ašikaga, šogunovemu bratu Tadajošiju je bil tako rekoč domači učitelj: odgovore na mladeničeva vprašanja je Musō zapisal v delu z naslovom *Pogovori v sanjah* (izbor v slov. prevodu: Iztok Osojnik, gl. [Mus]).

Jedro Musōvega nauka v teh pogovorih lahko povzamemo s stavkom: »Napačno je misliti, da sta čista in zamegljena dežela oziroma raj in vsakdanji svet med seboj ločena.« [Mus. 269] In ko ga Tadajoši vpraša, kakšna pa je potemtakem razlika med navideznim (»sanjskim«) in večnim (»budnim«) umom in kje je tisti kraj, o katerem sutre pravijo, da je še »pred ločitvijo med budo in navadnimi bitji« [HKM, 169], mu Musō to ponazori z naslednjo zgodbo (ki žal ni vključena v slovenski izbor): »Pred mnogimi leti sem bil s sedmimi ali osmimi menihi pri Zahodnem jezeru, nedaleč od gore Fudži. Vse, kar smo tam videli, nas je očaralo ...« (*ibid.*), in presunjeni menihi so vzklikali od navdušenja. Stari ribič, ki je tu živel že od mladih let in jih je vozil v čolnu, je začudeno vprašal: »Kaj pa je to, zaradi česar tako vzklikate?« Menihi so odvrnili: »Presunjeni smo od lepote gorá in čudovitih pogledov na jezero!« Stari mož ni mogel razumeti in jih je dvomeče vprašal: »Hočete reči, da ste prehodili vso pot do sèm samo zato, da bi videli to pokrajino?« (*Ibid.* 170) – In potem sledi Musōva poanta:

Rekel sem menihom: »Če nas ta starec prosi, da mu razložimo, kaj nas tako gane na tem kraju, kako naj mu to povemo? Kajti če pokažemo na pokrajino in mu rečemo, da je *to* tisto, kar nas tako gane, bo starec rekel, da že vse življenje gleda to pokrajino, vendar v njej ni opazil ničesar izjemnega. Če pa bi hoteli popraviti ta nesporazum tako, da bi mu rekli, da je to, kar nas gane, nekaj povsem drugega od tistega, kar on vidi, tedaj bi sklepal, da preziramo tisto, kar on vidi, in da obstaja neki kraj velike lepote nekje drugje kot pri Zahodnem jezeru ... [HKM, 170]

Četudi je Musō morda podcenil čut za lepoto pokrajine pri starem ribiču, ki je najbrž prav dobro vedel, v kako lepem okolju živi, pa je – če sledimo zenovski miselni matrici *niti–niti* – mojstrova poanta dokaj jasna, sicer pa jo v nadaljevanju tudi sam poskusi razložiti: »Razlika med starcem in menihi nima nobene zveze z gorami, drevesi, vodo in skalami, ki so jih tam videli, marveč s tem, ali jih je to videnje ganilo ali ne.« (*Ibid.*) In dalje: »Enako velja za izvirno naravo [*tathātā*, »takšnost«]. Spoznaš jo le, če greš naravnost k njej. Čeprav je kristalno jasna tistemu, ki jo pozna, je ni mogoče pobrati in pokazati komu drugemu.« (*Ibid.*) – Drži, čeprav je slednje vsaj deloma vendarle mogoče, kot nam kaže že sama ta zgodba. Budistična »izvirna narava«, zenovska »takšnost« je in *ni* (prav) *tu*: dana je vsem čutečim bitjem, razodene pa se le tistim, ki gredo, kot pravi Musō, »naravnost k njej«.

Ob Musovi razlagi dveh različnih »pogledov« na svet, ki pa *izvirno vidita isti svet* (spomnimo se mahajanske formule »samsara je nirvana«), pomislim tudi na Platonovo prisposodbo o votlini: ali Sokrat, potem ko se vrne iz sončave v votlino, lahko svojim tovarišem zares pove, kaj je videl *tam* »zgoraj«? Tako kakor stari ribič na jezeru pod Fudžijem ni razumel menihov, tudi tisti jetniki v Platonovi votlini niso razumeli Sokrata. Razumeli ga bodo šele tedaj, ko jih bo resnično popeljal *tja* gor – dejansko prav *sèm*, nikamor »drugam«: v sončavo.

— Na koncu tega *odseva* pa še vprašanje, ki naj ostane brez dokončnega odgovora: ali lahko vidimo tudi smrt nesrečnega ribiča v legendi Ugetsu z »dvojnimi pogledom«, namreč kot sanjsko legendo in (obenem) kot budno resničnost? In ne nazadnje: mar tudi slavno jezero Biwa biva – vsaj za »nas« – na dveh ravneh, *tam* in *tu*, podobno kot jezero pod Fudžijem v Musōvi zgodbi?

(10. 12. 2021)

Čemú sutre?

Šogunov brat Ašikaga Tadajoši je zenovskega učitelja Musa vprašal, ali sme med njunimi »Pogovori v sanjah« zapisovati njegove besede, da bi jih lahko pokazal tudi drugim ljudem, tistim, ki jih zanima »Pot« – in častiti mojster Musō Soseki, imenovan tudi Kokuši, je dejal: »Zenovski menih te ne vodi kot kak šolnik, ko poučuje doktrine, ki si jih je zapomnil ali napisal na papir. Zenovski menih preprosto izraža na direkten in neposreden način to, kar zahteva sam trenutek. Temu pravimo ,vodenje iz oči v oči'.« [HKM, 171]. In dalje: »Zato so stari mojstri prepovedali zapisovanje svojih besed. Toda če nikoli ne bi bilo nič zapisanega, bi se poti za vodenje ljudi izgubile. In tako je zenovska šola privolila v objavljanje zapisov starih [mojstrov], čeprav to ni tisto, kar bi si želela.« (*Ibid.*) – Musō potemtakem ne nasprotuje temu, da Tadajoši zapiše njegove odgovore, saj ga tudi on sam poučuje o zapisanih sutrah. Ob tem pa se mojster zaveda: »Vsakdo si razlaga to, o čemer govorim, po svoje; ljudje me hvalijo ali grajajo v skladu z načinom, kako me razumejo. Vendar ne hvala ne graja nimata nič skupnega s tem, kar želim zares izraziti. Zato imam občutek, da zapisovanje najin角度 pogovorov v sanjah« ne bo kaj dosti koristilo. Toda če pomislim, da bodo ljudje s pomočjo mojih besed morda pridobili globlji stik – bodisi pozitiven ali negativen – z budističnim naukom, le zakaj bi nasprotoval, da se zapišejo?« (*Ibid.*)

Musōvo stališče do zapisovanja zenovskih naukov je lep primer budističnega, predvsem mahajanskega načina mišljenja, ki sledi dvojni negaciji: *niti–niti*. To logiko je najdlje razvil Nagardžuna (2. stol., o njem nekaj več v drugem nizu teh *odsevov*), utemeljitelj budistične »srednje poti« (skrt. *madhyamaka*), zlasti v znamenitem delu »Temeljni verzi o srednji poti« (skrt. *Mūlamadhyamakākārikā*), ki je prevedeno tudi v slovenščino. Natančneje, pri Nagardžuni gre za štiri-vrednostno logično-resničnostno matrico, ki jo lahko po grško imenujemo *tetralema*: »Vse je resnično, vse je neresnično, vse je resnično in neresnično, vse je niti resnično niti neresnično. To je Budov nauk.« [Nmk. 192 (18, 8)] – Poleg tega ima Musōvo stališče glede zapisovanja in branja nauka še vrsto drugih vidikov in ne nazadnje se ob tem zastavlja vprašanje: čemú sploh služijo sutre, če pa je pravi in pristni prenos nauka možen le na neposreden način, v pogovoru iz oči v oči z učiteljem ter z meditacijsko prakso? Mar je njihov edini namen *možnost prenosa* nauka na druge ljudi in nove rodove, tako kot pravi Musō, ali pa je njihov pomen vendarle globlji in so nepogrešljive tudi za samo razsvetljenje?

Na Zahodu je zgodovina odnosov med govorjeno in pisano besedo dolga, v filozofiji sega od Platona vse do dandanes. Velikih zahodnih monoteističnih »religij

Knjige« si sploh ni mogoče zamisliti brez zapisane Besede, čeprav njihove mistične smeri vedno znova presegajo besede v »apofatičnem« molku – ali v ekstatičnih plamenih duše, kakor je rekel sveti Bernard: »Goreti je več kot vedeti!« Po drugi strani pa se nasilni verski fanatiki vse prevečkrat sklicujejo na Knjigo, v kateri naj bi bila zapisana božja Volja, ki jih vodi v strašna, zločinska dejanja. Žal se tudi budizem ni mogel povsem izogniti zlu fanatizma, čeprav je sam Budov nauk v svojem bistvu klic k strpnosti in sočutju, morda še bolj kot Jezusov. V mahajanskih »modrostnih sutrah« in tudi v zenu je na vrhu vrednot sočutje do vseh čutečih bitij. In pri tej visoki etični maksimi ima pomembno vlogo tudi logika tetraleme.

Ampak da ne zaidemo predaleč, se vrnimo k vprašanju: *čemu sutre?* In nasploh, ali nam pisanje in branje pomaga na poti k razsvetljenju? V tem kontekstu se za hip spomnimo tudi na Platonov dialog *Fajdros*. Sokrat v znanem odlomku »glede primernosti in neprimernosti pisanja« (274b) pripoveduje mlademu Fajdrosu o egipčanskem bogu Tevtu (Tothu), ki je ljudi naučil večšine pisanja (hieroglifov), in ugotavlja: »Ta iznajdba bo namreč v dušah tistih, ki se je naučijo, zaradi zanemarjanja spomina povzročila pozabo, ker se bodo zaradi zaupanja v pisanje spominjali od zunaj, zaradi tujih znakov, ne pa od znotraj, sami od sebe. Torej [s pisavo] nisi iznašel zdravila za spomin <mnéme>, ampak za spominjanje <hypómnesis>. In učencem pridobivaš videz modrosti, ne njene resnice.« (275a) – Kako aktualno zvenijo te besede dandanes, ko digitalni zapisi na spletu vse bolj prevzemajo vlogo človeškega spomina! Le kdo bo v novih generacijah še pomnil »v živo«, na primer, letnico odkritja Amerike? Kmalu se živemu človeku ne bo treba več spominjati niti imena Krištofa Kolumba, saj je vse bolj preprosto povprašati pri Googlu, in to kar zapestno uro, brez tipkanja! – Seveda pa Sokratovih nazorov, ki so vselej dialektični, ne moremo brez pomisleka pripisati samemu Platonu. A najbrž se njuna duhova strinjata, da je zares vreden le tisti govor, »ki se skupaj z védenjem zapisuje v dušo človeka, ki se uči« (276a), govor, »ki je živ in ima dušo« (*ibid.*).

Sutre so nedvomno žive in imajo dušo, moramo pa se jih *učiti brati* in pri tem nam dober učitelj lahko veliko pomaga. – Že nekaj let berem véliko *Avatamsaka sutro*, »biblično« véliko *Girlando*, pri čemer so moji učitelji, bolje rečeno pomočniki, drugi bralci in poznavalci te sutre, npr. Thomas F. Cleary (ki jo je prevedel v angleščino), Francis H. Cook, Wing-Tsit Chan idr., vendar si moram utirati svojo pot skozi njene neštevne besede predvsem sam, kar je seveda prav in tudi navdihujoče. V enem izmed zgodnjih *odseвов* sem zapisal, da je *Girlanda* sutra *svetlobe* in *neskončnosti* – toda niti svetlobe niti neskončnosti ni mogoče ne zapisati ne izreči, niti misliti. In zato, *tudi* zato, se *Girlanda* začne z besedami:

TAKO SEM SLIŠAL. Nekoč je bil Buda v deželi Magadha, v popolni jasnini, na kraju razsvetljenja, potem ko je dosegel resnično zavedanje <angl. *awareness*>. Tla so bila močna in trdna, tlakovana z diamanti, okrašena s čudovitimi dragulji in nešteto dragocenimi rožami ter čistimi, jasnimi kristali. V neskončnost se je raztezal ocean prav posebnih, živopisnih barv. Tam so se dvigali prapori z dragimi kamni, ki so vsevdilj sevali sijočo svetlobo in blagoglasno zveneli. Mreže nešteti biserov in girland, spletenih iz opojno dišečih cvetlic, so se raztezale vsepovsod. Najfinejši dragulji so se samoniklo prikazovali in po vsej zemlji so deževale neizčrpne plohe biserov in čudovitih cvetov. Tu so stale vrste bisernih dreves z lesketajočimi se, razkošnimi vejami in listi. Z Budovo duhovno močjo se je vse okrasje tega kraja razsvetljenja zrcalilo v njem. [Avt. 55]

Učim se branja te sutre, saj njen »smisel« ni niti v dobesednem niti v preprosto prenesenem pomenu besed. Te podobe niso zgolj sličice bisernega paradiža, so predvsem zapisi *videnja*, uzrtja duhovno presežnih resničnosti, o katerih ni mogoče govoriti naravnost, zgolj z razumom. Pri tem orisu »kraja razsvetljenja« ne gre za alegorični logos, niti za kak abstraktno pojmovni topos, temveč za pričevanje o duhovnem *izkustvu*, ki bralca navdihuje in spodbuja k preseganju danega in znanega sveta, obenem pa ohranja »srednjo pot«. Diamanti in biseri, rože in girlande so presežne vizije in hkrati »opisi« samega Budovega razsvetljenja. – Zato vstopam počasi in s čudenjem v to daljno-bližnjo biserno krajino, potapljam se vanjo kot v lesketajoče se valove oceana svetlobe. Tudi branje in pisanje je meditacija, ena izmed poti k razsvetljenju.

(12. 12. 2021)

Sudhana v Majtrajanijini palači

V sutri *Gandavyuha* (skrt. *Gaṇḍavyūhasūtra*, »Vhod v Kraljestvo Resnice«), zadnji in najdaljši knjigi velike *Girlande* (*Avatamsaka sūtre*), se mladi romar Sudhana, željan popolnega razsvetljenja, na svoji duhovni poti – kamor ga usmeri Mandžušri (skrt. Mañjuśrī), tj. Modrost – ustavi na 53 »postajah«, vsakič pri drugem ali drugi bodhisattvi, razsvetljenem in obenem razsvetljujočem bitju (precej jih je ženskega spola, med njimi tudi deset »nočnih boginj«). Sudhana na svoji deseti romarski postaji obišče kraljevo hčer Majtrajani (skrt. Maitrāyaṇī), čudovito in sijoče bitje, ki živi v bleščeči palači, kjer razsvetluje 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 Majtrajanijine palače, uzre pred seboj – v sebi – tale prizor:

Zagledal je palačo sijočih biserov na kristalnih temeljih, s stebri iz lapisa lazuli 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, povečano z nepredstavljaljivimi 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!« [Avt. 1223]

Majtrajanijina palača je ena izmed variant sijoče Indrove mreže, ki je s svojimi neštetimi različicami osrednje duhovno videnje v veliki *Girlandi* in za katero lahko rečemo, da je vizionarsko jedro *kegon* (kit. *hua-yan* ali, prej, *hua-yen*) budizma, prisotna in čaščena pa je tudi v drugih smereh, npr. v *šingon* »ezoteričnem« budizmu in vsaj posredno tudi v *zenu*. Indrova mreža je več kot zgolj prispodoba, 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 odseвов, brez konca. Biseri v tej viziji so in obenem niso bude, bodhisattve in nasploh vsa »čuteča bitja« (v smislu »srednje poti«: *niti isti – niti drugi*). – A pogledjmo 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 dekliškem telesu, vsaki biserni ogrlici – odsevne podobe vesoljnih bud. [...] 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 bude, odsevane v vsakem delcu te sijoče biserne palače, in to po zaslugi preteklih dejanj in dobrote dekleta Majtrajani. (*Ibid.*)

Če gremo še dalje, lahko rečemo, spet na način »(ne)istosti-v-(ne)razliki«, da dekle 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 nauku – presenetljivo in paradokсно – vsak njen posamezen biser »prazen«, »nesubstancialen«, brez lastnega »jaza« (skrt. *anātman*, jap. *muga*). Vse je (le) »igra« odsevov, splet medsebojnega zrcaljenja.

— V kitajskem *hua-yen* budizmu 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« [Wts. 407]. Spet bi lahko rekli, da ta »ideja« *je in ni* »preprosta«. Vsekakor pa to prepričanje izvira iz starega budističnega nauka o »soodvisnem nastajanju« *pratitja samutpada* (skrt. *pratītyasamutpāda*, gl. op. 5), ki ga budizem mahajana razume kot *vesoljno* soodvisnost vseh bitij. – Sledeč tej »ideji«, lahko o Sudhanovem obisku Majtrajanijine palače rečemo, da je na tej postaji, v tem meditacijskem »biseru« Sudhana *že* spoznal oziroma uzrl *celotno* Indrovo mrežo, tj. da je prišel do konca *že/še* »pred koncem« svoje romarske poti ali, drugače rečeno, da je na *vsaki* njegovi postaji, pri vseh 53 bodhisattvah, *že* prisotno njegovo *popolno* razsvetljenje, *vendar* ... zakaj potemtakem vselej znova zaprosi bodhisattve, da mu povejo, kako naj pride do popolnega razsvetljenja? Najbrž je edini možni odgovor na to vprašanje spet v mišljenju *niti–niti*.

V Indrovi mreži in posledično na Sudhanovi romarski poti pa ostaja tudi znotraj logike *niti–niti* odprto vprašanje *hierarhije* oziroma *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 nima hierarhije [tj. kljub nedvomno osrednjemu mestu Bude v tem nauku]. V njem ni središča, če pa morda je neko središče, je to povsod. Človek gotovo ni središče, niti to ni kak bog.« (Cook 1977, 4). In dalje: »*Hua-yen* pojmuje izkustvo primarno v smislu odnosov med bitji« (*ibid.* 8), pri čemer navaja Fa Tsanga, ki pravi, da »bivati vselej pomeni bivati v soodvisnosti z drugimi, ki so števno neskončni« (*ibid.* 9), tj. *pratitja samutpada*. »Ena izmed najpomembnejših posledic takšnega pogleda je, da vsaka posamezna stvar v univerzumu s tem pridobi pomembno mesto v celotni shemi stvari.« (*Ibid.* 14) – 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, Blakeu

in Schellingu, na svoj način tudi pri Kierkegaardu ... 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 *hua-yan* budizma 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?

Angleški prevajalec velike *Girlande* Thomas F. Cleary v svoji knjigi o *hua-yan* budizmu 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 kit. izraz z gr. besedo *noumenon*) in *shi* (~ *phainomenon*); v širšem okviru budizma mahajana pomeni istost *li* in *shi* tudi istost nirvane s samsaro, »praznine« šunjate z bivanjem. Drugi, prav tako pomemben vidik Tu Shunovega ne-dualizma pa je *istost celote in dela*, vesolja 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 odvzameš ta biser, tedaj ne bo več mreže.« (Gl. Cleary 1983, 66) – 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 že v sami Majtrajanijini palači duhovno izkusi vso vesoljno Indrovo mrežo.

(19. 12. 2021)

Srečanje z okostnjaki

Ikkjū Sōdžun (v angl. Ikkyū Sōjun, 1394–1481) je bil celo med zenovskimi mojstri velik posebnost. Rodil se je kot sin cesarja Go-Komacuja z dvorjanko iz nižjega plemstva, ki pa je morala zbežati z dvora in petletnega sinčka Sōdžuna oddati v zenovski tempelj Ankoku-dži v Kjotu. Vendar tam ni postal ravno vzoren menih, rad je namreč veseljačil, popival, se potepal in družil z lahkoživkami. Izvrstno je igral na bambusovo piščal (*ša-kuhači*), izkazal se je tudi kot odličen kaligraf, pesnik in čajni mojster. Odkrito je trdil, da je spolna ljubezen vrsta svetega obreda in da je ena izmed poti k razsvetljenju. Ikkjū je nasploh doživljal nemirne in burne čase, ko sta si bili ljubezen in smrt zelo blizu. Že prileten si je izbral za družico mlajšo, slepo pevko Mori, zanjo je pisal ljubavne pesmi, baje ob zgražanju licemercev, ki jih nikoli ne zmanjka. Kljub vsem svojim ekscesom pa je bil nekaj let pred smrtjo, po koncu Oninske vojne (1477), v kateri je zgorel tudi veliki kjotski tempelj Daitoku-dži, pri obnovi izbran za priorja tega svetišča, tako da je umrl spoštovan in slavljen. In še danes velja za enega največjih zenovskih mojstrov.

Ikkjūjevo najbolj znano delo je močan in presunljiv spis *Okostnjaki* (*Gaikotsu*, 1457), v katerem se zenovska meditacija v prozi prepleta s pesmimi vrste *tanka*, ki imajo pet verzov po shemi 5-7-5-7-7 zlogov. Zahodnemu svetu je *Okostnjake* prvi predstavil R. H. Blyth (u. 1964), ki je znan predvsem kot pionir prevajanja haikujev, njegov še delovni prevod pa je dokončal N. A. Waddell (*Skeletons*, 1973, ponatis v [HKM] in v Franck, 2004). – Ikkjū v prvi osebi piše, da ga je »navdala žalost ob misli o tolikih ljudeh, bodisi povezanih z menoj ali ne, ki se vedno znova rojevajo, spet in spet; zapustil sem svoj rojstni kraj in taval sèm ter tja.« [HKM, 172–173]. »Prišel sem do majhnega samotnega templja. Večerilo se je, to je čas, ko ti rosa in solze zmočijo rokave, tu pa tam sem iskal prostor za spanje, vendar ga nisem našel. Bil sem že daleč od ceste, ob vznožje gore: kot da je to planjava *Samādhi*. Mnogo grobov je bilo tam in tedaj se je izza Budove dvorane prikazal karseda beden okostnjak in dejal:

Jesenski veter
je zavel čez ta svet in
ko me kličejo
visoke trate, pojdem
v barje, v gorovje.« [HKM, 173]

Popotnik nadaljuje: »Vse stvari se morajo v nekem času izničiti, vrniti se morajo v svojo prvotno resničnost. Medtem ko sedimo v *zazenu* in je pred nami zid, spoznamo, da nobena misel, ki vznikne v našem duhu kot posledica [neke] karme, ni

resnična. Budovih petdeset let poučevanja je nesmiselnih. Napaka izvira iz neznanja, kaj duh je. Premišljuje o tem, da dejansko le redki izkusijo to muko, sem vstopil v Budovo dvorano in tam preživel noč, občutil sem večjo samoto kot sicer in nisem mogel zaspati. Proti jutru pa sem zadremal in v snu stopil v globino templja, kjer so bili zbrani mnogi okostnjaki in vsak se je gibal na svoj način, prav kakor so se v življenju.« (*Ibid.*) – Ali gre torej vendar le za sanje? Da in ne. Ali morda natančneje: *niti–niti*. Kajti to niso niti sanje niti (vsakdanja) budnost, temveč neka vmesna, višja ali globlja raven spoznanja in zavedanja ničnosti. Ikkjū pričuje dalje: »Medtem ko sem se čudil temu prizoru, se mi je eden izmed okostnjakov približal in dejal:

Spominov ni več,
prav nobenih spominov:
zdaj vse je le sèn,
tudi moje življenje
– o, kako žalostno! [HKM, 173]

Vse dokler dihaš
vsaj sapico vetriča,
v mrtvem ob cesti
vidiš nekaj drugega,
ločenega od sebe.« (*Ibid.*)

In spet popotnik: »Prav res sva se imela dobro skupaj, okostnjak in jaz, in postopoma me je zapustil tisti varljivi duh, ki nas običajno deli od drugih. Okostnjak, ki me je ves čas spremljal, je namreč imel duha, ki se odreka svetu in išče resnico. Ostajajoč na prevesici (vseh) stvari, prehajajoč iz plitvine v globino, mi je omogočil, da sem spoznal izvor lastnega duha. To, kar je zdaj zašumelo v mojih ušesih, so bili vzdih borovcev v vetru; in to, kar je zasijalo v mojih očeh, je bil mesec, ki je razsvetlil mojo blazino.« (*Ibid.*)

Sanjavec se potem vpraša: »Kaj pa, če to ni sèn? Saj le kdo ni okostnjak? Med moškimi in ženskami je možna spolna strast le zato, ker smo človeška bitja prevlečena s kožami različnih barv. Ko pa se dihanje ustavi in se telesna prevleka pretrga, tedaj ni več oblike, ne višje ne nižje. Spoznati moraš, da je to, kar zdaj imamo, dokler stojimo tu, in česar se dotikamo, samo koža, ki prekriva naš skelet. Premišluj globoko o tem dejstvu.« (*Ibid.* 174) – In dalje: »Opusti misel ‚Jaz bivam‘. Dopusti, da veter nosi tvoje telo, skupaj z oblaki, ki plujejo po nebu. Če želiš, da bi živel večno, hočeš nekaj nemogočega.« (*Ibid.*) – Okostnjak pa nadaljuje s svojim *memento mori* in popotnika vpraša: »Kaj misliš, kako dolgo boš še živel na tem minljivem svetu?« (*Ibid.*) In potem pove *tanko* o nekem modrem cesarju (pa še eno, še več ...):

Da bi dokazal
večnost svoje oblasti,
je cesar po vsem
Sumijošiju sadil
gaje mladih borovcev. [HKM, 174]

Naš resnični duh
nima ne začetka ne
konca – ne misli,
da smo bili rojeni,
niti da bomo umrli. [*Ibid.* 175]

Ikkjū pred globoko melanholičnim koncem spisa *Okostnjaki* pravi, da se le »varljivim očem zdi, da duša ne umre, čeprav umre telo. To je huda napaka. Razsvetljeni človek ve, da oboje propade skupaj. Tudi Buda je praznina. Nebo in zemlja, vse se vrne v prvotno naravo« (*ibid.* 177) – ta pa je »osvobojena vseh oblik« (*ibid.* 176). In tudi sama smrt je »prazna«, kajti:

Na tem svetu je
čisto vse, brez izjeme
neresnično, smrt
je tudi prazna, povsem
brez vsake resničnosti. [HKM, 177]

— V mojih prepogosto morastih sanjah pa nikoli ni okostnjakov in si jih prav nič ne želim. Ampak dandanes tudi v naši »realnosti« ni več okostnjakov, razen v anatomskih kabinetih in na starih freskah, kot so v Hrastovljah. Mrtvo truplo zgori v dim, v zrak, v nebo. Smrt je že skoraj povsem izgubila svojo tradicionalno »obliko«, okostnjaka. Ob tem sem znova pomislil, čeprav zdaj v drugačnem kontekstu, na znameniti izrek iz *Sutre srca*: »Oblika je praznina, praznina je oblika.« – Je v tej prazni ne-obliki svetloba ali tema? Oboje, ali pa: *niti–niti*.

(21. 12. 2021, na zimski sončni kres)



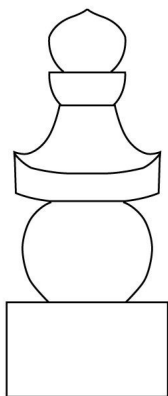
Nekropola Oku-no-in na gori Koj-san

Stupe in cedre na gori Koja-san

Grobovi, grobovi, na tisoče nagrobnih stup, kamnitih znamenj ... in nad njimi, med njimi in iz samih grobov, iz sprhnelih kosti in vselej mladega mahú, iz očeta kamna in matere zemlje, rastejo mogočne japonske cedre, veličastna, večstoletna drevesa, ki kot gozdni stebri nosijo obok neba, tu spodaj pogledu zastrt z njihovimi zimzelenimi krošnjami.

V velikanski nekropoli na sveti gori Koja-san (v angl. Koya-san) se pot navzgor, iz našega časa v minula stoletja, začne pri novejših grobovih: tu namreč še dandanes bogati Japonci kupujejo grobne parcele, kajti prav na tej gori naj bi se prikazal naslednji – morda poslednji? – Buda Majtreja (jap. Miroku). Duše, ki ga čakajo, si želijo, da bi bile odrešeniku čim bližje tistega dne, bodisi že jutri ali čez tisoč let. Ta nekropola, tudi imenovana Oku-no-in (»Notranje svetišče«), je poslednji dom že več sto tisoč mrtvih duš, od nedavno preminulih vse do ustanovitelja tega svetišča in utemeljitelja *šingon* budizma Kūkaija (774–835), legendarnega meniha s posmrtnim nazivom Kōbō Daiši (»Veliki učitelj, ki je razširil *dharmo*«), o katerem pravijo, da v večni samoti svojega majhnega mavzoleja, med cedrami za veliko »Dvorano svetilk«, meditira že tisoč dvesto let.

Romarskih poti do vrha nekropole in svetišča je več: bodisi greš naravnost navzgor po tlakovani aleji, med dolgima vrstama kamnitih svetilk, ali pa v cikcaku samodejno slediš svojim korakom po mahovnatih tleh med grobovi in drevesi. In ko hodim po svoji poti, premišljujem, kako strašno poln in obenem kako neverjetno spokojen je ta mrtvo-živi gozd! Ko se vzpenjam med tisočerimi nagrobniki in mogočnimi stebri gozdne katedrale, se spomnim na Ikkyūjeve besede: »Občutil sem večjo samoto kot sicer.« – Nagrobniki, ta znamenja (gr. *tà sémata*) mrtvih duš za naše še žive, so različnih velikosti in oblik. Novejši so največkrat kamniti kvadri z družinskimi imeni



pokojnikov in slovesnimi napisi, tako kot na drugih japonskih pokopališčih, nekateri s piramidnim vrhom kažejo proti nebu kakor manjši obeliski, tretji so podobni majhnim pagodam itd. A čim dlje gremo navzgor v minula stoletja, tem bolj prevladujejo petdelni nagrobniki vrste *gorintō*, tj. »pet-krožne stupe« (*gorin-sotoba*). Na kamnitem podstavku, praviloma okrašenem z lotosovimi listi, stojijo drug na drugem vesoljni »elementi«, pet jih je: 1. kocka ali malce stisnjen kvader (zemlja), 2. krogla rahlo ovalne oblike (voda), 3. prisekana piramida s pagodasto zavihano podlago (oganj), 4. valjasta »skleda« (zrak ali veter), 5. na samem vrhu pa je sveti dragulj (*hōdžu*), ki simbolizira

prostor, budistično »praznino« (*kū*) oziroma Budo Vajročano (jap. Dainiči Njorai), vesoljno božanstvo *šingon* budizma. *Gorinti* so različno visoki, večinoma kot človeške postave, nekateri pa so precej višji, na primer stupa gospe Gō Sugēn, ki je umrla leta 1626 kot vplivna žena šoguna iz klana Tokugava. Tu so grobovi številnih slavnih ljudi iz japonske zgodovine, plemičev in samurajev ter seveda mnogih budističnih menihov, med katerimi naj bi bili, vsaj po nekem spletnem viru, tudi največji mojstri, kot so Dōgen, Hōnen, Ničiren in Šinran, ki pa jih jaz tu nisem srečal.

Med tisočerimi stupami tu in tam sedijo kamniti modreci v meditacijskem »položaju lotosa«. Bude pa stojijo v plamenečih avrah in nam s cvetlico v roki kažejo pot. Mnogo je tudi kipcev vrste *džizō*, upodobitev priljubljenega bodhisattve Džiza (v angl. Jizō), zaščitnika otrok in zavetnika popotnikov, za katerega častilci skrbijo tako, da mu dajo kapico na glavo, prinesejo kak priboljšek in mu okrog vratu zavežejo slinček, da se ne bi popackal pri jedi in da ga ne bi zeblo. O, kako pretresljivo preprosto in zaupljivo je človeško srce! – V tej nekropoli je toliko stvari, toliko »simbolov«, toliko presežno-prisotnih pomenov! Večni romar s palico, ljubeča mati z otrokom, levjesrčni samuraj, pa tista čudna šintoistična »vrata brez vrat« (*torii*), pa težki Mi-rokov kamen ... in povsod spleti drevesnih korenin v mehkem mahu! Tu je seveda tudi lesketajoča se bistrica, »kristalna« Tama-gava (istoimenska reka pri Tokiu žal ni več takšna): z bambusno zajemalko sežemo v vodo pod sohami bud in bodhisattv, da jih poštropimo v zahvalo in priprošnjo. Ko prečkamo rečico čez most Gobjo-baši, stopimo v Oku-no-in, središče velike nekropole.

Največja stavba svetišča na gori Koja-san, ki ga je pred tisoč dvesto leti ustanovil Kūkai, je Toro-do, »Dvorana svetilk«. V njej so oltarne podobe tega »Velikega Učitelja«, Kōba Daišija, s stropa pa visi na stotine, morda na tisoče latern; med starimi svetilkami sta tu nekje tudi dve oljenki, ki baje neprekinjeno gorita že tisoč let. – Zunaj, vsenaokrog Dvorane svetilk, kot mogočni stebri rastejo največje in najstarejše cedre. Spoštljivo in s čudenjem jih božam po prastarem, rdečkasto rjavem, že skoraj okamenelem, z nežnim mahom ozaljšanem lubju. Na enem deblu preberem: leto 1451, premer 152 cm, višina 53 m. Ob veliki dvorani stoji manjša pagoda, knjižnica svetih spisov. Sam mavzolej, imenovan Gobjo, v katerem meditira nesmrtni učitelj Kōbō Daiši, je za »navadne« romarje zaprt, zato se tudi jaz, tako kot drugi, z dišeče gorečo paličico poklonim svetniku pred veliko bronasto posodo. Tu se nas je zbralo nekaj več ljudi, na poti med grobovi sem srečal komaj kakega človeka.

Ko se vračam z gore Koja-san, pomislim, da imajo stupe-*gorinti* pravzaprav človeško obliko ali da vsaj posnemajo človeško postavo. Stoletnih okostnjakov najbrž ni več v tej vlažni zemlji, »namesto« njih so tu stupe, prekrte z lišaji in mahovi, kakor

so žive človeške duše »prekrite« z mislimi in čustvi – namreč naše minljive, smrtno duše, medtem ko one večno žive duše (toda, mar so še »naše«?) neminljivo rastejo v teh nebeško lepih drevesih, v mogočnih, prastarih, vselej mladih cedrah – in v njih ušesih res ostanejo samo še »vzdih vetra«, kot je lepo rekel Ikkjū. Ja, prav je imel tisti cesar, ki je svojo večnost našel v sajenju dreves!

Nekropole Oku-no-in nisem obiskal ponoči – četudi pravijo, da je to prav posebno doživetje – vendar zdaj, ko v nekem drugem času, sredi neke zimske noči obujam na zaslonu spominske slike iz tistega daljnega, čudežno živega mesta mrtvih, na robu sna zaslišim pogovor dveh *gorintov*, kamnitih duhov, dveh živih-mrtvih duš: »Zaobljubila sva se, da nobeden od naju ne bo šel sam na pot, na katero se moramo odpraviti na koncu vsi« [Mrs. I. 40]. – »Čeprav vem, da pomeni dolgo življenje le gorje, sem vendar ostala na svetu tako dolgo, da bi si morala od sramu pred takasaško smreko zakriti obraz« (*ibid.* 43). – »Ljubo bi mi bilo, če bi mi prinesla, tako kot oni čarovnik, vodomkino lasnico v znamenje, da si obiskala kraj, kjer prebiva njen duh« (46). – »Ne čudim se, da v mislih na to nenavadno bitje vidiš vso praznino sveta« (68). – »Zakaj so vrata zaprta, ko je noč tako svetla?« (91). – »Pravijo, da so tisti, ki umrejo z nespolnjenimi željami, obremenjeni v prihodnjem življenju s slabo karmo« (101). – »Odvedel te bom nedaleč od tod, kjer bova lahko v miru prebila noč do kraja« (112). – »Priznati moram, da sva prišla res na čuden in zapuščen kraj. Toda noben duh ali hudoben škrat si naju ne bo upal nadlegovati, dokler bova tukaj prebivala« (114). – »Vrni se k meni, moja sladka ljubica! Vrni se v življenje! Ne glej me tako tuje!« (118). – »Nisem verjela, da boš prišel. Čakala sem nate, dokler mi ni vsa duša zagorela od hrepenenja« (245). – »Vedel sem, da mi boš obudila spomin na marsikaj, česar ne bi rad pozabil« (*ibid.* 316). —

(22. 12. 2021, po popotnem zapisu z dne 29. 3. 2019)

Lotos sutra

V nekaterih smereh mahajane, še posebno v japonskih ločinah *šingon* in Ničiren budizma, nastopa Buda Majtreja (skrt. Maitreya, jap. Miroku) kot božanski odrešenik, kot »prihodnji buda«, ki bo obnovil izvorno in večno Budovo *dharmo* ter človeštvo povzdignil (in vrnil) iz »dobe zatona« (*mappō*) k razsvetljenju. (Obstajajo podobnosti, pa tudi razlike s Kristusovim »drugim prihodom«.) Po teh naukih naj bi se vesoljna zgodovina delila na tri dobe ali »eone« (skrt. *kalpa*, jap. *kō*): 1. doba resnične *dharme* (jap. *šōbō*), 2. doba posredovane *dharme* (*zōbō*) in 3. *mappō*, doba pozne ali »zatemnjene« *dharme*, v kateri naj bi bili zdaj (podobno kot hindujci pravijo, da smo v *kali-yugi*, »dobi temè«, čeprav je v budizmu večji poudarek na eroziji samega nauka). Izraz *dharma* (jap. *hō*) se nanaša najprej na sam Budov nauk, obenem pa tudi na »stanje stvari« v svetu. Prva doba naj bi po smrti Gotame Bude Šakjamunija, po njegovem odhodu iz samsare v *parinirvano*, trajala pol tisočletja (v nekaterih variantah več), druga doba enako, tretja doba, *mappō*, pa naj bi se začela pred kakimi tisoč leti (že takrat!).

V znameniti *Lotos sutri*, katere izvorno sanskrito besedilo je žal izgubljeno in jo poznamo le v kitajskem prevodu iz 3. st. n. š., je Majtreja – tu (še) kot bodhisattva, tj. tisti, ki si prizadeva postati popolnoma razsvetljeni/odrešeni buda – pomembna figura. V vizionarski vesoljni mizansceni *Lotos sutre* »Prečastiti« Buda Tathagata zbere okrog sebe na Jastrebovem vrhu nešteto (»milijarde«) bodhisattv, med katerimi pa seveda nekateri izstopajo kot nekakšni Budovi »apostoli« (vendar s to razliko, da bodo tudi oni sami nekoč postali bude) in med temi sta še posebej vidna oziroma slišna Mandžušri (Modrost) in Majtreja. Tathagata, potem ko iz njegovega čela švigne sijoč žarek pred odhodom v popolno *parinirvano* (skrt. *parinirvāṇa*), predaja *Dharmo* svojim učencem, ki bodo sami postali učitelji. – Majtreja, kot bodhisattva imenovan tudi Adžita (skrt. Ajitā), nastopi že v uvodnem poglavju, v dialogu z Mandžušrijem, ki ga naznani (v verzih): »Pozneje bo [Adžita] postal Buda, / čigar ime bo Majtreja. / Odrešil bo / živa bitja, vsepovsod.« [Lts. 73] V osrednjem delu *Lotos sutre*, zlasti v poglavju z naslovom »Vznik iz zemlje«, pa Adžita/Majtreja zaprosi Budo, naj njemu in vsem zbranim bodhisattvam razloži, »od kod so prišla [vsa ta bitja] / in zakaj so prišla« (*ibid.* 282) – že prej nam sutra namreč pove, da so vsi ti bodhisattve »vzniknili iz zemlje« (*ibid.* 280). In potem ko še sam Prečastiti naznani, da bo Majtreja »naslednji buda« (*ibid.* 285), odgovori v verzih:

»Adžita, vedeti moraš: / vsi ti véliki bodhisattve / so dolge eone preučevali / in vadili Budovo modrost. // [...] Vsi so moji otroci, / ki živijo v tem svetu in sledijo duhovnim praksam. // [...] Vztrajajo noč in dan / v iskanju Budove poti, / živijo v prostoru / pod tem svetom. // [...] V mestu Gaja, / sedeč pod Drevesom Razsvetljenja, / sem dosegel najbolj resnično prebujenje / in pognal v tek kolo neprekosljive Dharme. // Potem sem jih učil in jih spremenil, / ko sem jim prvič navdihnil hrepenenje po Poti. / Zdaj vsi živijo v stanju, iz katerega / nikoli več ne zdrsnejo nazaj, / vsi bodo postali bude. // [...] Že od daljne, davne preteklosti / učim in spreminjam vse te množice.« (Lts. 286–267)

Za tem bodhisattva Majtreja postavi Budi še eno zanimivo in za razumevanje mahajanskega nauka zelo pomembno vprašanje: »Prečastiti, takrat ko je bil Tathagata kraljevi princ, si zapustil palačo [rodu] Šakja, se usedel na kraj Poti, nedaleč od mesta Gaja, in dosegel najvišje prebujenje. Ker je od takrat minilo le nekaj več kot štirideset let, o Prečastiti, kako si lahko v tako kratkem času storil toliko budovih del?« (Ibid. 288) – Buda v naslednjem poglavju *Lotos sutre* z naslovom »Življenjski čas Tathagate« odgovori takole: »Vsi poslušajte zbrano, da boste slišali o Tathagatovih skrivnih in božanskih močeh. Ljudje, nebeščani in demoni v vseh svetovih mislijo, da je sedanji Buda Šakjamuni zapustil palačo, se usedel na kraj Poti, nedaleč od mesta Gaja, in dosegel najvišje prebujenje. Toda, moji dobri sinovi, resnično je poteklo nešteto, brezmejno število let, sto tisoče milijonov milijard eonov, odkar sem postal Buda.« [Lts. 291] Od takrat je poteklo toliko eonov, kolikor je peščenih zrn ob reki Ganges. Toda – nadaljuje Prečastiti – vsi ne morejo zaradi karmične teže razumeti tega, kar lahko razumete vi, moji dragi sinovi. In ker so čuteča bitja tako različna po svoji naravi, v svojih željah, dejavnostih, poteh razmišljanja itd., in »ker jih hočem privesti k temu, da poženejo korenine dobrega, uporabljam različne vzročne razlage, parabole in druge oblike učenja za različne podelitve nauka ...« (ibid. 293). Kajti –

... sutre, ki jih uči Tathagata, imajo namen, da odrešijo vsa živa bitja. Včasih govorim o sebi, včasih o drugih; včasih se prikažem kot jaz sam, včasih kot kdo drug; včasih se izkažem s svojimi lastnimi dejanji, včasih z dejanji drugih; toda vse, kar izrečem, je resnično, to niso prazne besede. / Zakaj je tako? Tathagata ima vpogled v triplastni svet <angl. *the threefold world*>²⁹, kakršen resnično je. Zanj ni ne rojstva ne smrti, ne umika iz sveta ne potopitve vanj. V svetu ni nobenega obstoja, niti kakega vstopa v izginotje, ki bi sledilo [obstoju]. Nič ni preprosto resnično, nič ni preprosto prazno, nič ni takšno, kot se zdi, da je, niti ni temu nasprotno. Triplastni svet ni takšen, kot ga izkušamo. Tathagata vidi vse te stvari jasno, brez napake. [Lts. 292–293]

29 Tu ni jasno, ali »triplastni svet« pomeni svet preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, ali pa svet želje, oblike in praznine.

Navedeni pasusi iz *Lotos sutre* so presenetljivo podobni nekaterim naukom v krščansko-gnostičnih »apokrifih« zbirke *Nag Hammadi*, še posebej doketski zamisli o »navideznom« Križanju. »Menihi, vedeti morate, da je težko srečati budo, ko pride v svet,« pravi Buda – to je težko tudi zaradi velikanskih časovnih eonov v primerjavi s trajanjem enega samega človeškega življenja. »Toda hrepeneli bodo za njim,« nadaljuje, »[in] tedaj bodo gojili korenine dobrega. Zato Tathagata proglašja svoje izginotje, čeprav dejansko ne izgine.« [Lts. 293–294]. »Jaz sem vedno tu.« (*Ibid.* 296). »Skozi neštete eone / sem vselej živel na svetem Jastrebovem vrhu / in na različnih drugih krajih.« (*Ibid.* 297) »Moja Čista Dežela ne bo nikoli uničena, / čeprav jo mnogi vidijo kot izgorelo v ognju, / povsod polno žalosti in strahu, / vseh vrst trpljenja.« (*Ibid.*) »V skladu s tem, kako naj bodo odrešeni, / jih učim na različne načine.« (*Ibid.* 299) Kajti prej ali slej bodo vsi postali bude, se »pobožanstvili« – kar je tudi gnostična misel.

S filozofsko kozmološkega stališča pa je bistvena razlika med budizmom in krščanstvom v pojmovanju časa: v krščanstvu je temeljni modus časa »linearni čas«, *enkratni* eshatološki čas vesoljstva (Avguštinova *via recta*), medtem ko je v budizmu čas »krožen«, ciklični. Majtreja ni zadnji buda, čeprav je morda poslednji v *našem* prostorsko-časovnem horizontu, »tu-in-zdaj«. Naši spoznavni horizonti so vselej zamejeni, saj je človek končno bitje in najbrž nima smisla, da po vsej sili vztraja pri preseganju »vsega možnega izkustva«, kot bi rekel Kant. Pomembna razlika med Zahodom in Vzhodom pa je v tem, da biblične religije »zapirajo« horizont časa in prostora (čemur se je heroično uprl Giordano Bruno) ter prepuščajo, vsaj v moderni dobi, neskončnost znanosti in matematiki, medtem ko v sutrah ostajajo horizonti *dharme* odprti, četudi človeški pogled iz svojega vsakokratnega sveta ne more seči čeznje.

(8. 1. 2022)



Dežela dveh svetov

Dva svetova v eni sami deželi

V nobeni od dežel, ki sem jih v življenju obiskal, nisem videl, srečal in občutil toliko in tako izrazitih nasprotij kot na Japonskem. Futuristična urbanizacija in fascinantna tehnologija vse bolj zastirata staro japonsko kulturo, o čemer je že pred uničujočo vojno pisal Tanizaki Jun'ichirō v svoji nostalgичni *Hvalnici senci* (1933) in tudi mnogi drugi avtorji. Novo in staro sta tu tako različna, kakor da bi bila v prostoru in času popolnoma ločena svetova. Toda postopoma spoznavaš, da v dušah ljudi in nasploh v japonskem duhu ta dva svetova navkljub njuni različnosti in ostremu nasprotju vendarle nista povsem nezdružljiva – saj je človek »bitje protislovij« – in prav to je navsezadnje bistveno: stara japonska kultura je še vedno močno živa, morda je celo manj »muzejska«, kot je klasična kultura pri nas na Zahodu. Glede tega sem manj pesimističen kot Alex Kerr v knjigi *Izgubljena Japonska* (*Lost Japan*, 1996).

Paradokсна »istost-v-razliki« starega in novega se najbolj kaže v Kjotu, stari cesarski prestolnici, gotovo tudi zato, ker to zgodovinsko središče japonske kulture k sreči ni bilo zbombardirano v svetovni vojni, kot je bil Tokio in druga japonska mesta. Današnje kjotsko mestno tkivo je v splošnem moderno, čeprav visokih nebotičnikov ni veliko (nekaj jih je v okolici fantastične železniške postaje, izredne stvaritve arhitekta Hara Hiroshija). V tem zelo prostranem mestu, povezanem tudi s podzemno železnico, prevladujejo srednje visoke zgradbe. V slavni četrti Gion in tudi drugje pa so se ohranile tudi številne starejše, predvojne hiše in ozke uličice. A glavno je to, da se je v modernem kjotskem mestnem tkivu ohranilo mnogo starih budističnih templjev in šintoističnih hramov s svojimi čudovitimi vrtovi. Najlepši so ob vznožju gozdnatih okoliških hribov, na obeh straneh široke doline, v kateri leži to mesto – in tedaj ko izstopiš iz živahnega mestnega vrveža, iz vse te množice ljudi, ki hodijo po vsakdanjih opravkih ter iščejo bogve kaj, tedaj ko v tem *istem* mestu vstopiš v svetišče, na enega izmed teh »svetih otokov«, imaš občutek, da si prišel nekam povsem *drugam*, v neki drugi svet, v tišino in mir preteklosti, ki pa vendarle ni zgolj pretekla, temveč je tudi sedanja.³⁰ – Kajti ob tem opaziš, da so ljudje v teh svetih krajih, oazah

30 Alex Kerr v svoji novejši knjigi *Another Kyoto* (2018, s soavtorico Kathy A. Sokol), ki je v splošnem glede Japonske, še posebej pa samega Kjota, bolj optimistična od knjige *Lost Japan*, zanimivo piše o različnih elementih japonske kulturne dediščine, predvsem z vidika njenih simbolnih pomenov. V poglavju o zidovih, ki obdajajo svetišča (npr. peščeni vrt *karesansui* v templju Rjoan-dži) zapiše: »Zunanji zidovi so mišljeni kot označitev meje med svetim prostorom znotraj in profanim zunaj. V stari Japonski pa med njima dejansko ni bilo velike razlike. Vse je bilo lépo, znotraj in zunaj. Dandanes pa so zidovi dobili nov pomen. Ločujejo spokojen mah in starodavna drevesa starih templjev, 'sanje starega Kjota', od puščobne realnosti betonskih stavb, svetlečih napisov in parkirišč tik pred vhodom. Vloga Kozmičnega Zidu, ki naj bi ščitil pred morjem kaosa tam zunaj, ni več zgolj simbolna. Postala je realna.« (Kerr & Sokol, 2018, 87).

tišine in »praznine« sredi vrvečega mesta, videti notranje spremenjeni, bolj pristno samo-svoji, čeprav sredi množice, saj se tudi tu, zlasti v najbolj znanih svetiščih, kot sta npr. Kinkaku-dži in Kijomizu-dera, sprehajajo zelo številni obiskovalci. V teh svetih prostorih, ki so v budizmu in nasploh na Vzhodu ne le v notranjosti templja ali hrama, temveč obsegajo tudi vrt ali park, so/smo ljudje tudi dandanes veliko bolj mirni, notranje potešeni, zazrti v tisto *drugo-isto*, v tisto, kar v življenju »zares šteje« in zaradi česar smo *tu*.

Nova prestolnica Tokio (»Vzhodna prestolnica«), ki se je v času šogunata Tokugava imenovala Edo (»Vhodni zaliv«) in je dobila sedanje ime leta 1868, na začetku vladavine cesarja Meidžija, je s Kjotom povezana z legendarno potjo Tokaido, po kateri dandanes drvijo vlaki po viaduktih in skozi tunele. V Tokiu je odnos med starim in novim precej drugačen kot v Kjotu, saj tu močno prevladuje novo, se pravi, futuristična arhitektura in fascinantna tehnologija, seveda tudi zaradi tega, ker je bil Tokio ob koncu svetovne vojne skoraj popolnoma požgan in porušen, tako da je sedanji megalopolis zgrajen malone povsem na novo. Ko sem se leta 2008 prvič peljal v Tokio s precej oddaljenega letališča Narita, sem se spomnil na sekvenco iz filma *Solaris* Andreja Tarkovskega, tj. enega izmed kulturnih filmov iz časa moje mladosti, in sicer na tisto vožnjo glavnega junaka Krisa proti kozmodromu skozi (takrat še zelo) hipermoderno velemestno krajino (mislim, da je bila ta sekvenca posneta prav tu, v Tokiu). Tokio se razlikuje od Kjota seveda tudi po velikosti, saj je po številu prebivalcev vsaj desetkrat večji in je konglomerat kakega ducata ali več mest, ki so se združila v to današnjo krajino prihodnosti. – Mar je to podoba tiste končne dobe *mappō*? – Zdi se, da »končni čas« vse bolj prihaja v megalopolise našega planeta, medtem ko se puščave širijo. Zdaj, ko je na Zemlji že več kot trideset velemest z več kot desetimi milijoni prebivalcev (kar sem že omenil v enem izmed začetnih *odsevov*), Tokio s svojo ogromnostjo ni več tako edinstven, kakor tudi New York nezadržno izgublja svojo mogočno enkratnost. Ampak vseeno, ko se v Tokiu voziš s krožno, »panoramsko« železniško linijo Jamanote, ki je speljana po viaduktih kakih deset metrov nad tlemi, ponekod že nad strehami manjših hiš, še vedno z mešanico osuplosti in tesnobe strmiš v vsa »nadstropja« tega velemesta (vsega mesta, ne le posameznih hiš), ki beži mimo pod in nad teboj: Shinagawa, Shibuya, Shinjuku ... sami giganti, gomazeča človeška mravljišča! Velikansko nad-zemlje, pri-zemlje in pod-zemlje: nad-mrežje, pri-mrežje in pod-mrežje – kako sploh lahko vse to deluje? Seveda, v »ozadju« so računalniki, pametno med-mrežje, nad njim pa še vedno (a doklej še?) milijoni, milijarde živo zgubljenih človeških korteksov ... Oh, saj ni čudno, da se nam kdaj

pa kdaj hudo strga, bodisi posameznim dušam ali kar celemu »svetovnemu duhu«, sploh če ta umno-slepi Subjekt zaobsega vse naše iščoče, blodeče duše, zdaj pa še »umetne inteligence«! *Mappō*?

So pa tudi v modernem mestnem tkivu Tokia ostali nekateri »otoki preteklosti«, čeprav jih je dosti manj kot v Kjotu. Mednje bi sicer težko prištel cesarsko palačo in park (no, deloma že) ali veliki tempelj Sensō-dži v Asakusi, saj so bile te znamenitosti precej obnovljene, poleg tega so polne turistov, prodajnih stojnic ipd., torej daleč od miru mnogih kjotskih svetišč. Pač pa sem enega izmed mirnejših otokov preteklosti našel na sprehodu po četrti Ueno & Yanaka: tam ob dolgi ulici Kototoi-dōri, zlasti pa v uličicah levo in desno od nje, stojijo stare hiške, najbrž še iz predvojnega časa, nekatere morda tudi iz 19. stoletja, skoraj takšne, kot jih je naslikal Hirošige Utagava v svojem čudovitem ciklu lesorezov *Sto slavnih pogledov na Edo* (1856); med njimi je tudi stara točilnica s sodčki za *sake* pa več majhnih britofov z oranževci in druge prijazne lokacije. Posebej sem se ustavil v budističnem templju Gokoku-in: na vrtu pred njim raste častitljiv kostanj iz 16. stol., tam so stari grobovi in z mahom obrasle skale, kamnito korito z bambusnimi zajemalkami, na vrvicah pripeti papirčki za dobre želje, božajoči sončni žarki in igrive sence, znotraj templja pa meditirajoče bude in bodhisattve v zlato svetlečih avrah: tišina, spokojnost – slutnja večnosti.

Ko sem potem v bližnji krčmi užival ob ribi, rižu in zelenjavi v lepih keramičnih skodelicah, sem premišljeval, kaj je močnejše, kaj bo trajalo dlje – stara ali nova Japonska? In kateri svet je bolj *resničen*, pretekli ali sedanji? Na prvi mah se zdi, da ni nobenega dvoma o premoči te naše nove, »planetarne« tehnične civilizacije. Ampak čim več o tem premišljujem, bolj sem v dvomih. Morda pa *mappō* ne bo trajal celih deset tisoč let, kot je bilo prerokovano, ampak se bo dosti prej, morda že v tem stoletju ali vsaj v tem tisočletju, vrnil *zōbō* – ali celo *šōbō*?

(9. 1. 2022, dopolnjeno 2. 7. 2022)

Iči-go iči-e



Yūjin (»Hraber v ljubezni do drugih«), z družinskim imenom Itabashi (»Trden lesen most«), moj kakih dvajset let mlajši japonski prijatelj in filozofski kolega z Univerze Rissho v Tokiu, kjer sem gostoval s predavanji o Plotinu, me je ob koncu gostovanja povabil na poslovilno kosilo. Dobila sva se pri vходу v postajo podzemne železnice v živahni četrti Haranjuku ter v eni izmed stranskih uličic poiskala mirno in prijazno, zeleno gostinsko teraso. Kosilo (*miso*, *okonomijaki*, *gohan*, *šōdzu* ...) je bilo zelo okusno v svoji izbrani preprostosti, tako kot je praviloma v Deželi vzhajajočega sonca. Ko sva po jedi srebala čaj in *sake*, je Yūjin iz svoje velike torbe, kot kak miklavž, začel polagati na mizo darila zame in za mojo družino (bil je namreč že trikrat pri nas v Sloveniji in je navdušen nad lepoto naše dežele), ki jih je lično zavila in z etiketami opremila (seveda v naši pisavi, zelo natančno, s strešicami) njegova žena Miyoko (»Lepooka«), ki pa je osebno v tem svojem tokijskem tednu nisem srečal. Kot darilo zame sta izbrala pribor za pisanje/risanje kaligrafije (*šodō*), tj. čopič iz kamelje dlake in črnilo – kot »simbolno« darilo pa mi je njuna hči Maniko (»Biserka«) napisala z velikimi pismenkami na zvitek papirja (na sliki) stari zenovski izrek *iči-go iči-e* (v standardni transkripciji *ichi-go ichi-e*), ki ga imam zdaj že tretje leto pripetega na steno domá na Krasu. Maniko je imela takrat trinajst let in se je v šoli učila kaligrafije. V živo sem jo srečal mesec dni prej, ob svojem prihodu na Japonsko, ko sta me prišla z očetom pričakat na tokijsko letališče Haneda. Nisem pa videl Yūjinovega takrat šele novorojenega sina Yusuke (»Hraber za pomoč drugim«), ki je ostal z mamo doma. Ti detajli so namreč relevantni za simbolni pomen Manikinega darila *iči-go iči-e*.

Izrek *iči-go iči-e* sega daleč nazaj v čajni obred, ki ga je v 16. stoletju v ritualu *wabi-ča* »kanoniziral« zenovski mojster Sen no Rikjū, in izvorno pomeni »eno življenje eno srečanje« (brez vejice; tisti, ki ne pozna kandžijev, bi sicer lahko pomislil, da je njihov pomenski vrstni red obraten, tj. da druga pismenka pomeni 'srečanje'). S tem izrekom so poudarjali enkratnost in neponovljivost vsakega srečanja, seveda pa tudi možnost, da bo prav to srečanje zadnje v življenju, zlasti v tistem nemirnem obdobju Azuči–Momojama; tudi sam Sen no Rikjū je leta 1591 umrl s harakirijem, ki mu ga je zapovedal njegov fevdalni gospodar, *daimjo* Tojotomi Hidejoši, pri katerem

je padel v nemilost. – A tudi če čajno srečanje za goste in domačina ni (bilo) življenjsko zadnje, je glavni poudarek izreka v tem, da je vsako srečanje v svoji minljivosti enkratno, da je vsako srečanje »eno življenje«, ki se nikoli več ne ponovi, niti če se znova srečajo ob čaju isti ljudje. Zato je še toliko bolj pomembno, da tako gostje in še posebno gostitelji znajo ceniti to enkratnost, da so pozorni drug do drugega in nasploh do *trenutka*, ki se nikoli več ne ponovi. V vsakem trenutku je prisotno »célo« življenje. Zato je treba razumeti izvorni pomen tega izreka kot identitetno »enačbo«, ki velja obojestransko: *ičo-go* (eno življenje) = *iči-e* (eno srečanje), brez vmesne vejice. – Sicer pa se dandanes ta izrek, ki je prišel tudi v širšo, popularno kulturo (npr. kot japonski podnaslov slavnega ameriškega filma *Forest Gump* s Tomom Hanksom, 1994), razume oziroma interpretira na različne načine: »(to je) izjemen trenutek« (podobno pomeni starogrška beseda *kairós*) ali »edino tokrat«, »le enkrat v življenju«, »zdaj in nikoli več« ipd. In ko sem Yūjina vprašal, ali *šodō* napis »eno življenje eno srečanje«, ki mi ga je poslala Maniko, pomeni, da je nikoli več v življenju ne bom videl, je to zanikal, češ da to ni pravi pomen *iči-go iči-e*.

In ko se zdaj, tri leta pozneje, ko tudi zaradi covida nisem več videl v živo ne Manike ne Yūjina, sprašujem, kako sta sploh uskladjiva »oba« pomena *iči-go iči-e*, izvorno budistični in »sodobnejši«, ki dandanes pod vplivom Zahoda najbrž prevladuje tudi na Japonskem, si na to vprašanje skušam odgovoriti tako, da postavim to sentenco v širši okvir budističnega razumevanja časa in karmično cikličnega vračanja v življenje. V budizmu je osnovni način pojmovanja in doživljanja časa »točkasti čas«: vsak trenutek, vsaka »točka« v času je enkratno »življenje«, je edinstven »svet« v sebi in za sebe. Posamezni dogodki niso odvisni od vzročnih verig, ki naj bi jih povzročile, kot to pojmujeemo na Zahodu, kajti v budizmu je prav v tem zanikanju kontinuirane vzročnosti možnost nirvane, izhoda iz samsare, velikega kroga rojstev in smrti – čeprav je po drugi strani vsaka »točka«, vsak trenutek, vsako življenje, vsako bitje vpeto v »soodvisno nastajanje« (*pratitja samutpada*), tako kot so posamezni biseri vpeti v Indrovo mrežo. Dvozložna sintagma *iči-go* v budizmu pomeni »eno življenje: od (enega) rojstva do (ene) smrti«. In *zato* ni treba razumeti *iči-go iči-e* v tistem drugem, »fatalnem« pomenu, namreč da je bilo moje srečanje z Maniko in Yūjinom pred tremi leti neusmiljeno zadnje, tj. da ju ne bom nikoli več videl v živo. Morda ju sicer res ne bom, namreč v *tem* življenju (zdaj zaradi pandemije to ne kaže prav dobro), kar pa ne pomeni, da ju ne bom »znova« srečal v nekem *drugem* življenju. Zato se budistična nostalgija spričo enkratnosti in neponovljivosti, izražena v *iči-go iči-e*, nanaša prav na ta/tisti *trenutek*, ki je enkrat in neponovljiv, ne pa na »ves« moj *jaz* (ali Yūjinov ali Manikin), saj resnično-osebnega jaza v budizmu tako

ali tako »ni«. Tu je bolj kot žalost zaradi minljivosti poudarjena lepota, dragocenost neponovljivosti vsakega trenutka. A vendar – ali sem s to budistično, še posebej zenovsko ne-tragičnostjo minevanja, s sprejetjem nujnosti, da prav nič ne (ob)stane, kaj manj žalosten? Mar sem s tem bolj srečen, bolj duševno in duhovno pomirjen? Ne vem, ampak vsekakor si želim, da bi bilo tako, da *je* tako. In čeprav me že sama želja po »izstopu« ali preseganju minevanja odvrča od čistega notranjega miru, pa v nekaterih dragocenih trenutkih vem in občutim, kaj je tisto pravo, izvirno sporočilo izreka *iči-go iči-e*.

Po kosilu sva šla z Yūjinom na sprehod po prostranem parku Yoyoji-kōen, pogovarjala sva se o najinem filozofskem projektu, primerjavi Nishidove in Plotinove filozofije, katerega prvi del sva pred nekaj dnevi predstavila v raziskovalnem seminarju na budistični Univerzi Rissho. Med mnogimi sprehajalci sva počasi stopala po široki aveniji proti Meidži-džingū (standardno: Meiji-jingū), šintoističnemu hramu sredi tega parka, zgrajenemu v spomin na priljubljenega cesarja, ki je v miru in rastoči blaginji vladal Japonski v drugi polovici 19. stol., na prehodu v moderno dobo. Yūjina sem vprašal, kaj mu je bliže: univerzalni, svetovni budizem, seveda v njegovih japonskih ločinah, ali pa šintoizem, ki je japonska nacionalna religija? Kajti tudi v šintoizmu je marsikaj lepega, zlasti v odnosu do narave in njenih »duhov« (*kami*), čeprav je po drugi strani šintoizem bolj cesarska, državna, obenem pa tudi ljudska vera. Pravzaprav sem za Yūjinov odgovor vedel že vnaprej: da se Japoncem ni treba izključujoče odločati za eno ali za drugo verovanje, vendar je njemu osebno bližji budizem. Kakor tudi meni. – Ob slovesu sva se malce sramežljivo (po japonsko) objela in rekla, da se kmalu spet vidiva in nadaljujeva najin filozofski »projekt«. Ob letošnjem novem letu mi je poslal lepo čestitko s fotografijo svojih dveh rastočih otrok, Manike in Yusuka. Radi se imamo tudi na daleč.

(13. 1. 2022, po zapisu iz Tokia, 15. 4. 2019)

Vodnjak štirih časov

Renesančni vodnjak, arhitekturni biser iz belega marmorja in sivomode *pietre serene*, stoji v travnati dolinici sredi zanikrnega predmestja, malone pod betonskim mostom prometne vpadnice – čudovita fontana, ki me preseneti in očara s svojo renesančno lepoto, že ko jo zagledam od daleč, zgoraj z ulice, kako sije na dnu zelene globeli kot znamenje nekih časov, ki so minuli in so bili, četudi morda ne ravno boljši, gotovo plemenitejši in resničnejši od naših.

Z Lučko stopiva skozi železna ograjna vrata in se ob zanemarjeni in na videz prazni hiši počasi spuščava po travnatem pobočju k temu čudu, ona nekaj korakov pred menoj, saj jaz – kot običajno – fotografiram, zato da pomagam spominu priklicati prehojene poti. Ko se približava fontani, se vse glasnejšemu šumenju vode, še vedno bistre kot nekoč, pridružijo detajli: na gornji terasi dvonadstropne kvadratne stavbice, zgrajene v pizanskem slogu, dremavo počiva stari rečni bog, morda Ahelobj, in nad njim, prav na vrhu, na presečišču dveh kamnitih lokov, jezdi na belem konjiču neki junak (pozneje prebereva, da je to zavetnik tega mesta, krščanski mučenik sv. Gavin). Studenčnica priteka iz te male vodne palače skozi levja žrela v kamnito korito, poraslo z algami in mahom, od tam pa se izliva skozi rešetko nazaj v zemljo.

Zgoraj na mostu hrumi tovarnjak, v ozadju brenči mestni vrvež. Poleg naju si renesančno fontano ogleduje še en par, precej mlajša sta od naju, morda sta zdaj prav na poročnem potovanju, s seboj imata tudi malico, in čez čas, potem ko si ogledata skulpture na vodnjaku, se diskretno umakneta pomalicat na opuščene stopnice ob robu globeli. Zazdi se mi, kakor da sta to najini repliki iz nekega drugega, morda prejšnjega, morda prihodnjega življenja. Pač le bežna pomisel o večnem vračanju vsega minljivega, medtem ko s šumečo vodo ves čas odteka *čas* – ostaja pa *trajanje*. Svet traja, tudi štirje letni časi se venomer vrtijo v dolgem življenju našega planeta, medtem kot midva v najini »kratki večnosti« lahko le nekajkrat obkroživa to, po nekem nujnem naključju najdeno renesančno fontano. Na njenih štirih vogalih stojijo alegorične figure iz kararskega marmorja: spredaj na levi strani je *Pomlad*, mlado dekle z girlando v rokah; za njo, na zadnjem levem vogalu, stoji *Poletje*, zrela ženska z golimi prsmi, ki drži snop žitnega klasja; in tu na desni je *Jesen*, lep mladenič, z grozdi v laseh; za njim pa ždi *Zima*, dolgobradi starec, ki si z roko opira utrujeno glavo, najbrž premišljujoč o »minljivosti življenja« (kot bi rekel moj pokojni oče).

Štirje časi: nadčasni, večno ponavljajoči se arhetipi – čeprav astronomsko odvisni od povsem kontingentnega naklona Zemljine rotacijske osi. Pomislim, da bi bilo dolgočasno živeti v tropih, kjer skorajda ni letnih časov, ki jih še zdaleč ne odtehta

eno samo dolgo poletje. *Pomlad* in *Poletje* sta seveda lepi, mladi in svetli, ampak *Jesen* in *Zima* sta tudi lepa v njuni bujnosti in otožnosti, obsijana z drugačno, skorajda nezemeljsko svetlobo. In ob teh štirih renesančnih alegorijah seveda pomislim tudi na svoje knjige: *Štirje časi so dani človeku* ... in spreleti me občutek, da so tudi moji *Štirje časi* nekako izgubljeni v globeli sredi vsakdanjega vrveža modernega sveta, v katerem vsi drvimo po svojih tisočerih poteh in opravkih. Morda pa jih bo, tudi moje čase, znova odkrila kaka sorodna duša čez štiristo let, kolikor jih je minilo, odkar so renesančni mojstri postavili to čudovito fontano v zeleni globeli? (Če sploh še *bo* štiristo let?) – In ko premišlujem o spominu in pozabi, se mi zazdi, da se moj čas za trenutek *resnično* ustavi, namreč da se ustavi *v meni*, a tudi zgoraj na mostu je za hip vse mirno in tiho, kakor da ničesar več ni, da ni več mesta, niti sveta – le še voda šumi iz večno mlade fontane. In potem, ko se film realnosti spet zavrti, se z L. počasi napotiva navzgor po travnatem pobočju, nazaj v sedanjost. Pozneje preberem, da so se nekaj po tem pobočju vzpenjali vodárji z osli, ki so v sodih tovorili vodo iz neusahljivega vodnjaka v žejno mesto.

— Tam zgoraj na železnih vratih piše: *Fontana di Rosello*, 1605–1606. Rosello je namreč ime te dolinice, te zelene globeli, kjer že štiri stoletja žubori studenčnica iz čudežno lepe renesančne fontane. V mestu Sassari na Sardiniji.

(22. 4. 2022, po popotnem zapisu iz leta 2016)

Apel za mir (dokument)³¹

Podpisani apeliramo na predsednika, državni zbor in vlado Republike Slovenije ter na naše predstavnike v EU in NATO, naj se naša država kot članica obeh organizacij distancira in po svojih močeh tudi zoperstavi pošiljanju novega in novega orožja Ukrajini v vojni z Rusijo. V času raket z jedrskimi konicami ne bo prineslo miru ukrajinskemu narodu in vsem prebivalcem Ukrajine še več orožja, ampak predvsem mirovna, diplomatska prizadevanja z dialogom za čimprejšnje premirje in potem za trajen mir z Rusijo. Tragična in za vse človeštvo lahko tudi usodna zmota je, da bo ta krvaveča rana sveta zaceljena z novimi, vse bolj tehnično dovršenimi orožji, četudi v rokah tistih, ki se branijo pred agresijo. Vsi ljudje, še posebej pa seveda prebivalci in prebivalke Ukrajine, potrebujemo mir in zanj se moramo boriti z vsemi miroljubnimi sredstvi, včasih žal tudi s sprejetjem kakega grenkega kompromisa, kajti najbrž še nikoli nismo bili tako blizu uničujoči tretji svetovni vojni, kot smo zdaj. Pogumnim in v tem času zelo nesrečnim ukrajinskim ljudem moramo nuditi vso možno humanitarno-materialno pomoč, napadenim moramo moralno stati ob strani, ob tem pa ne smemo kar vsevprek demonizirati Rusije in ruskega naroda, ki tudi doživlja težke čase. Borimo se za mir na miroljuben način, ne s tanki in raketami! Ohranimo treznega in odprtega duha, za mir!

Podpisani: prof. dr. Marko Uršič, dr. Spomenka Hribar, prof. dr. Borut Ošljaj, prof. dr. Jana Rošker; poslano predsedniku Republike Slovenije gospodu Borutu Pahorju pod naslovom »Apel za ustavitev vojne v Ukrajini z mirovnimi sredstvi«.

(5. 5. 2022)

31 Objavljeno v *Delu* 6. 5. 2022: <https://www.delo.si/mnenja/pisma-bralcev/apel-za-ustavitev-vojne-v-ukrajini-z-mirovnimi-sredstvi>; in v *Dnevniku* 10. 5. 2022.



Hanami spomladi 2019 v Hirošimi

Hirošima

Ko sem v Hirošimi s hotelskega okna gledal reko in otok med njenima rokavoma, na katerem so zgradili muzej in park v spomin na tisti strašni dan, 6. avgust 1945, in kjer, streljaj dalj ob bregu, še stoji v opomin železobetonski skelet kupole, prav na tistem mestu, kjer je bil epicenter eksplozije – sem se spraševal: kako je *to* mogoče!? Kako je mogoče, da se je to *resnično* zgodilo, prav *tu*, na tem koščku zemlje, ki bi bil danes, po že skoraj osmih desetletjih (tj. le nekaj let več, kot sem star jaz sam), lahko podoben kateremukoli večjemu modernemu mestu na našem planetu, *če* ne bi bilo na tem otoku spominskega parka, *če* ne bi bilo v muzeju vseh tistih strašnih fotografij, *če* ne bi bilo v podzemnem mavzoleju vklesanih vseh tistih imen ... Zvečer sem se sprehodil po živahnem centru Hirošime, po tem sodobnem velemestu, v katerem – *če* ne bi *vedel* – prav nič ne kaže na strahoto, ki se je zgodila ne tako davno prav *tu*! Kje je *zdaj* vse tisto trpljenje? Najbrž so še živi nekateri ljudje, ki so *to* doživeli in preživeli. Najbrž so še vidne rane na njihovih telesih. A prej ali slej trpljenje ostane »le« v dušah. Seveda lahko rečemo hvala bogu, da tistih strahot ni več videti v tem modernem mestu, kjer se ljudje sprehajajo po razkošno razsvetljenih avenijah, mnogi mladi in veseli – kakor da se *tu* ni zgodilo nič hudega. Pa vendar, *tisto se je* zgodilo in tega ni mogoče zanikati, niti izbrisati iz spomina. Tistega dne se je zgodilo nekaj tako strašnega, kar presega vse naše predstave, kaj šele izkušnje o trpljenju in zlu. Kot je znano, so potem nekateri gospodje, ki takrat *niso* bili tam blizu – pa ne samo tisti, ki so bili neposredno odgovorni za to dejanje – poskušali opravičiti ali vsaj zmanjšati zločin z argumentom, češ da je uporaba atomske bombe preprečila druge, še hujše zločine (in jih nemara tudi maščevala za nazaj?), namreč tiste, ki bi se *lahko* zgodili pozneje, če eksplozij v Hirošimi in Nagasakiju ne bi bilo; češ da se je s tem rešilo veliko več življenj na bojiščih, kot če bi se vojna nadaljevala. A tudi če bi bilo to res (osebno sicer mislim, da to ne drži, saj je bila Japonska takrat že tik pred zlomom), ali bi lahko odločitev za atomski eksploziji nad mestoma, polnima civilistov (otrok, starcev, tudi tujcev, japonskih vojnih ujetnikov idr.), smatrali za neko racionalno, moralno opravičljivo »višjo previdnost«? Ali pa celo za *božjo* previdnost, ki naj bi bila skrita nekje v ozadju človeških dejanj? (Ojej!) – Namreč za pre-vidnost v tem smislu, da zmagovalci s tem strašnim dejanjem niso posvarili samo japonskih sovražnikov pred nadaljevanjem vojne in le opozorili svoje dotedanje sovjetske zaveznike pred prevelikimi apetiti v novem svetovnem redu, temveč da so bila ta *človeška* dejanja vodena z neko višjo pametjo, ki naj bi vsem nam, nespametnim ljudem, hotela čim bolj nazorno pokazati, nas poučiti o tem, kako uničujoče je atomsko orožje – in da

ravno zato po koncu druge svetovne vojne ni prišlo do uničujoče tretje, čeprav je bila na trenutke dokaj blizu. Mislim, da je takšno razmišljanje o neki višji ali celo božji previdnosti zelo nemoralno in cinično. Tako pač *ne smemo* misliti, tudi če bi bilo v teh mislih kaj več od zgolj kančka resnice.

* * *

Atomskemu uničenju Hirošime in Nagasakija bi se v današnjem političnem žargonu reklo *genocid*. In tisti, ki je to ukazal, ameriški predsednik Truman, bi moral biti postavljen pred Mednarodno kazensko sodišče. Toda o krivdi takratnih vojnih zmagovalcev se nikoli ni zares govorilo (razen o zločinih »boljševikov«, ki jih nekateri kar enačijo s partizani). – Dandanes pa je najhuje to, da uporaba jedrskega orožja postaja, čeprav potihoma in pretežno nezavedno, vse bolj dopustna, miselno »legitimna«. Ampak kako se bo to končalo? Kaj se bo zgodilo s tisočermi jedrskimi konicami, ki lahko uničijo vsa večja mesta na svetu in nasploh ves planet? V prihodnje sta realni možnosti pravzaprav samo dve: *ali* bo to orožje razgrajeno *ali* pa bo prej ali slej uporabljeno z nepredvidljivo in morda celo nezadržno eskalacijo. Kajti na osnovi izkušenj iz človeške zgodovine se zdi komaj verjetno, da bi neko orožje, ki je razpoložljivo v tolikšnih količinah, ostajalo še kar naprej, tako rekoč za neomejen čas, v skladiščih in raketnih silosih. Torej si moramo z vsemi močmi prizadevati, da bo jedrsko orožje razgrajeno. Ampak *kako* naj to dosežemo? Kje naj začnemo s to za preživetje človeštva nujno razgradnjo? Moj odgovor je: v etični zavesti, v ljubečem duhu. Sama politika ne bo razrešila te strašne grožnje. Treba ji je pomagati »od spodaj«, iz »civilne družbe«, in zlasti »od znotraj«, s preobrazbo zavesti. Ko sem pisal *Štiri čase*, sem to preobrazbo imenoval »nova renesansa«, preporod človeške duše in duha. To se sicer sliši kot neka naivno »idealistična« utopija, toda spomnimo se, kako smo klicali v naši mladosti: *Soyons réalistes, demandons l'impossible!*

Do katere točke lahko deluje »princip odvrčanja« kot garant svetovnega miru? Treba je priznati, da je grožnja jedrske kataklizme v obdobju hladne vojne med svetovnjima velesilama ZDA in SZ odvrčala obe od prave, uničujoče vroče vojne. Toda danes je drugače: po kratkotrajnem monopolu Amerike v svetovni politiki se je na svetovni oder znova vrnila Rusija, vse bolj pomembna postaja Kitajska, tudi Indija idr. velike države. Amerika je velesila v zatonu, a tega (si) noče priznati. Velesile v zatonu so nevarne, še posebej v našem času, ko je na svetu nakopičenega toliko jedrskega orožja (pozni rimski imperij s svojim več stoletij trajajočim zatonom, potem ko ni več mogel vsiljevati drugim svojo *pax romana*, ni bil nevaren za planetarni obstoj celotnega človeštva kljub vsemu hudemu, kar se je takrat dogajalo).

Ob porušenem ravnotežju (vele)sil pomislim na analogijo v fiziki: v fizičnem vesolju je gravitacijsko najbolj stabilno eno samo telo, npr. ena zvezda, okrog katere krožijo v primerjavi z njo majceni planeti kot njeni »sateliti«, v bližini pa ni kake druge zvezde; če sta dve zvezdi blizu skupaj (takšnih dvozvezdij je mnogo), se vrtita okrog skupne osi v ravnovesju, dokler se ena ne začne zaradi svoje starosti napihovati čez svoje gravitacijsko polje, kar lahko povzroči, da druga eksplodira v supernovo; gravitacijsko vezana trozvezdja (ali večzvezdja) pa so sploh nestabilna: že matematik in filozof Henri Poincaré je ugotovil, da je sistem treh (ali več) teles gravitacijsko nestabilen, dolgoročno nepredvidljiv, potencialno »kaotičen«. In zdaj smo v svetovni politiki na robu realnega kaosa. A tudi če bi se svetovne velesile na kaki »novi Jalti« dogovorile za neko novo strateško ravnotežje in bi pomemben del svoje politične in vojaške moči *dogovorno* »prenesle« na temeljito prenovljeno OZN, bi bil to najbrž le nujni, ne pa že tudi zadostni pogoj trajnega miru. Trajni mir bo možen samo z razgradnjo orožij, ki lahko uničijo človeštvo, pogoj zanjo pa je renesansa človeškega duha, preporod etične in kozmične zavesti.

Huda je pomisel, da si ljudje pravzaprav želijo/-mo vojno, vsaj na nezavedni ravni. Morda zato, da jim/nam ne bi bilo preveč dolgčas spričo »konca zgodovine«? So tudi takšni ciniki, ki mislijo, da so vojne nekakšna »resetiranja« civilizacij. V splošnem pa je želja, nezavedna ali celo zavestna, po bojevanju in dramatičnih dogodkih prisotna predvsem »na daleč«, takrat ko vojne še ni na domačem pragu. Potem ko je vojna prav tu-in-zdaj, pri meni/nas doma, pa je že prepozno. Kdaj bo Evropa spoznala, da se znova igra s strašnim ognjem?

V vsakem mestu bi moral biti takšen spominski muzej, kot je na tistem otoku v Hirošimi, blizu epicentra atomske ognjene krogle leta 1945. Že osnovnošolske otroke bi morali peljati v takšne muzeje, da bi jih bilo že od malega groza vojne – ne pa, da se jim daje in dovoli igrati na spletu nasilne, pogosto tudi sadistične igrice, v katerih virtualno-realno ubijajo drug drugega. O, ta svet!

(23. 5. 2022; prvi del tega *odseva* je odlomek iz moje knjige *Presežne prisotnosti*, 2021, str. 332–33)

Ob koncu nekega eona

Pred poldrugim letom, ko sem pisal o »transhumanizmu«, sem premišljeval o možnem koncu humanizma kot zgodovinskega ali tudi daljšega, tj. evolucijskega *človeškega* »eona«, toda to misel sem imel vendarle bolj za neko futuristično fantazmagorijo, ki se je porodila v pregretyh glavah računalniških adeptov in drugih malone »zombijsko« ne-mislečih strežnikov moderne digitalne tehnologije – zdaj pa, ko so se svetovne zadeve tako močno zaostrole, predvsem seveda z začetkom »tretje svetovne vojne« v Ukrajini in vsemi njenimi posledicami, vključno z vsesplošno odložitvijo, že skorajda pozabo reševanja problema globalnega segrevanja, sem prvič povsem resno pomislil, da se utegne že v bližnji prihodnosti *resnično* zgoditi neka usodna svetovna »singularnost« (morda celo še pred Kurzweilovim singularnim letom 2045), s katero bi se končal naš eon, ki se je začel pred kakimi dvesto tisoč leti z nastankom vrste *Homo sapiens*.

Vse bolj jasno postaja, da je vojna v Ukrajini dejansko vojna med ZDA in Rusijo, ali celo med Zahodom in Vzhodom, in da pri sedanjem poteku dogodkov obstaja realna nevarnost tretje svetovne vojne, namreč z eskalacijo te »regionalne« ameriške *proxy*-vojne proti Rusiji, te krvave vojne, v kateri najbolj trpi samo ukrajinsko ljudstvo, visok račun zanjo pa bo plačala tudi Evropa in drugi deli sveta. Možen črni scenarij bi se lahko začel z uporabo »taktičnega« jedrskega orožja na samem bojišču – kajti s tem bi to orožje postalo sprejemljivo – nazadnje pa, bog ne daj, z izstrelitvami velikih balističnih raket, ki lahko nekajkrat uničijo naš planet. In zato se mi/nam zdaj, bolj kot kdajkoli prej, tudi bolj kot na višku hladne vojne med blokoma v prejšnjem stoletju, zastavlja vprašanje: *kdo* bi sploh mogel ustaviti to eskalacijo? – Pa tudi razmere so zdaj drugačne: glede perspektiv razvoja sveta so, žal, precej slabše. Med tisto »staro« hladno vojno je vsaj v ozadju prevladoval razum ter strah pred jedrsko kataklizmo. Takrat bi bila, če bi do nje prišlo (a je bila verjetno še daleč), najbrž direktna: iz Kube bi letele rakete na Washington, iz ameriških baz v Evropi na Moskvo. Danes pa je bolj verjetna in dejansko tudi bolj nevarna *postopna* eskalacija, iz katere nobena stran ne bi več znala ne zmogla najti poti nazaj. Kako da današnji politiki in generali te nevarnosti ne vidijo ali vsaj ne dovolj (čeprav slednji morda celo bolj kot prvi) ter kar naprej govorijo, češ da je »Putina treba premagati« – kar dejansko pomeni, da je treba premagati Rusijo z vsemi njenimi tisočericimi jedrskimi konicami? Norost sedanje politike Zahoda se zavija v propagandno embalažo »pravičnosti«, boja za svetovno »demokracijo«, za »človekove pravice« (v povsem razrušeni deželi ali deželah!?) itd. – in prav v tem je največja psihološka nevarnost za eskalacijo vojne:

postopna normalizacija vse hujšega in hujšega. V času, ko to pišem, je ukrajinski režim s svojimi zahodnimi botri tisti, ki se noče pogovarjati z Rusijo, vse dokler ne bo »do zadnje kaplje krvi« osvobodjena vsaka péd njihove države iz časa pred letom 2014, kar pa se skoraj zagotovo ne bo nikoli (več) zgodilo. Vztrajati na fronti in v razrušenih mestih za vsako ceno, za ceno tisočernih mladih življenj, trpljenja otrok, milijonov beguncev – le čemu? O, seveda, tudi to ima svoj perverzni namen: velikan-ske profite trgovcev z orožjem, bajno bogatih *warmongers*, za nameček pa nemara še zmago »demokratske« stranke v ZDA leta 2024! – Kako da tega vsaj evropski politi-ki ne vidijo jasneje? Kam se je razblinila vsa domnevna racionalnost našega starega kontinenta? Vodilni politiki se bojijo, da bi ponovili »kapitulacijo« v Münchnu leta 1938, vse premalo pa se spominjajo eskalacije na začetku prve svetovne vojne, ki je pravzaprav nobena takratna velesila ni zares želela, pa vendar se je zgodila. A danes so zadeve še mnogo mnogo resnejše, saj pred sto leti še ni bilo jedrskega orožja!

Kateri eon se torej končuje? Eon relativnega miru, napredka in rastočega bla-gostanja, ki je trajal zadnjih 75 let, tj. celotno življenje naše/moje generacije? Ali eon razuma, sicer tolikanj filozofsko kritizirani *l'âge de raison*, ki v zahodnem svetu traja in se kljub občasnim padcem in katastrofam vedno znova obnavlja že skoraj pol tisočletja?³² – Ali pa se zdaj končuje še daljše obdobje, ki se je začelo z velikimi civi-lizacijami v starem veku, z zakoni, ki urejajo človeško družbo, s pravom in etiko? Ali pa se bo v tem stoletju končalo še mnogo daljše obdobje, eon prevlade vrste *Homo sapiens* na tem planetu? Ob vsej svetovni norosti in slepoti, ki smo ji priče v zadnjem času, se sprašujem – in dejansko sem se prvič to povsem resno vprašal – ali bo člo-vek sploh kós velikemu »poslanstvu«, ki ga (morda) ima v celotni Galaksiji ali celo v vsem Vesoljstvu? Recimo, da je poslanstvo in glavna naloga človeka v tem, da je nosilec in varuh zavesti, ali po starem, da ima dušo in duha; ali morda še več, namreč da je človeški duh tista celica, tista iskra, iz katere se bo nekoč v daljni prihodnosti razvil ozaveščeni vesoljni duh v »noosferi«, kot je temu rekel Pierre Teilhard de Chardin. Ali bo sedanji človek, ki čedalje bolj »mežika« spričo svoje duhovne majh-nosti (prosto po Nietzscheju), sploh zmogel to ali kakšno podobno veliko poslanstvo, ne da bi prej uničil samega sebe? Ali bomo zmogli priti prek tistega usodnega »pra-ga«, na katerega opozarja, med drugimi, filozof Nick Bostrom? Kajti do točke, ki jo lahko imenujemo »Singularnost« ali »Apokalipsa« ali kako drugače, morda ni več zelo daleč, morda gre samo še za nekaj let, desetletij, največ za stoletje ...? Milijarde

32 Oswald Spengler je pred sto leti v svoji mračni knjigi *Zaton Zahoda* (1922) med drugim zapisal: »Denar [ki je diktatorska oblast poznega Zahoda] bo presegla in odpravila le kri« (Spengler 2010, II, 694). – Znova? Še več krvi?

let je bilo potrebnih, da smo zdaj *tu*: misleča, čuteča in sólo-zavedajoča se bitja, ki vidimo svet okrog sebe, zremo v zvezdno nebo in se čudimo ... Vse te milijarde let pa lahko napravimo v nekaj trenutkih norosti ali nenadnega kaosa. Bomo vzdržali svoje poslanstvo?

In ob tem se spet spomnim kultnega filma iz moje mladosti, Kubrickove *Odiseje 2001*. Takratni superračunalnik Hal, ki je vodil vesoljsko ladjo *Discovery*, ni zaupal človeški posadki, in ker je pač moral izpolniti svoje poslanstvo – saj mu je bilo vtisnjeno v čipe –, je skušal pobiti vse ljudi na krovu. Ni bil hudoben, imel se je le za bolj razumnega od ljudi. Toda takrat je človek, pogumni astronaut David še premagal računalniškega Goljata ter sam stopil skozi »Vrata neskončnosti« in postal »Zvezdno dete«. Kaj pa zdaj – ali se človek sploh še zaveda svoje *resnične* vrednosti? Ali *Homo sapiens* z vsemi svojimi iracionalnimi mislimi in sovražnimi čustvi sploh zmore narediti kak velik korak, ki bi ga v evoluciji ponesel naprej? Ali pa bo obstal, pogubljen?

Recimo, da bi Google ali kak drug računalniški mogotec izdelal takšen superračunalnik (kvanten ali bogve kakšen), ki bi bil mnogo močnejši od sedanjih »umetnih inteligenc« in bi znal na osnovi podatkov iz sedanjosti napovedovati prihodnost, potem pa bi ga svetovni politiki vprašali, kaj naj storijo s to strašno ukrajinsko vojno, da ne bi zažgala vsega sveta. Domnevam, da bi »umetna inteligenca« odgovorila, naj se Zahod vendarle že nekako zboga z Rusijo in potem še s Kitajsko, predvsem pa naj se velesile v (prenovljeni, učinkoviti) OZN sporazumno in znova *dogovorijo* – kolikor je le mogoče tudi ob upoštevanju želja in interesov nas, majhnih držav in narodov – o svetovnih »pravilih igre« in jih potem tudi dosledno spoštujejo. To bi bila verjetno za človeštvo najboljša še realna rešitev za trajnejši mir. – Toda o takšnem odgovoru te domnevno »transhumane« UI nisem povsem prepričan, zlasti če bi imela pri tem *sama* neko svojo agendo, bodisi »prirojeno« (tj. vtisnjeno v njene čipe in algoritme od nas ljudi) ali pridobljeno z lastnimi »izkušnjami« ...

(4. 7. 2022)

Ognjena krogla

Zbudí me blisk, stokrat močnejši od strele, če udari v bližnji zvonik in razsvetli našo vasico. Iz postelje planem k oknu in ostrmim: nad Nanosom se dviga ognjena krogla, veliko večja od vzhajajočega sonca, peklensko rdeče žareča. – Kaj je zdaj to? se vprašam v doslej neznani grozi. Ali še vedno sanjam? Uščipnem se v nos, čutim ga. Torej ne sanjam. Ampak saj *to* ne more biti res! – Zazdi se mi, da se ognjena krogla počasi, komaj opazno večja. Misli mi kaotično švigajo po glavi: kaj pa, če me je zadela kap in so to nekakšne predsmrtne blodnje mojega lebdečega astralnega telesa? Ozrem se nazaj na posteljo, ki je prazna. Torej sem *zdaj* res *tu*, pri oknu, in resnično vidim *to*. Pomislim, da bi morda pomagala očala, stopim nazaj k postelji in jih vzamem z nočne omarice. A teh nekaj korakov je prav tako čudnih: zdi se mi, kakor da se gibljem v *slow-motionu*, kakor da se je čas raztegnil ... Kljub temu se v nekem ne preveč dolgem »realnem času« vrnem k oknu, se naslonim na okensko polico in se skozi očala zazrem v rdečo pošast na nebu. Zdaj ne dvomim več, da se večja: širi se, enakomerno, sferično, toda počasi, kakor da tudi zanjo velja raztegnjeni čas. In čudno je tudi to, da z raztezanjem ne izgublja svojega silnega žara, ves čas ostaja enako rdeče žareča. – Ali je to kakšna nova vrsta bombe, še hujša od atomske? se vprašam in se namenim prižgat televizor v sosednji sobi, kjer je še včeraj spala L., zvečer sem jo odpeljal na vlak v Sežano in zdaj je v Ljubljani. – V raztegnjenem času slednjič le pridem do daljinca. Na zaslonu se prikaže B., stari znanec iz »Odmevov«, zdaj pa namesto pred zasneženo silhueto Kamniških Alp stoji pred temnordečim, malone črnim ozadjem in s smrtno resnim obrazom govori – hvala bogu v »realnem« času, brez dilatacije, četudi iz virtualnega prostora – naslednje: »Kolegi z oddajnika na Nanosu so nam pravkar sporočili, da je na Notranjskem prišlo do silovite eksplozije. Trenutno ni še nič znanega o tem, kaj jo je povzročilo. Ni izključeno, da je neka raketa zadela vojaški poligon na Počku, vendar je to za zdaj le nepreverjena domneva. Čakamo na nadaljnje informacije, o vsem vas bomo obveščali, ostanite doma in bodite mirni ...« – Ta hip pa je zveza prekinjena. Pomislim, da je ognjena krogla najbrž uničila oddajnik na Nanosu. – Poklicati moram L.! – Mobič je na mizi, a ni signala, zato se vrnem k oknu in z malone popolno vdanostjo v usodo opazujem, kako se ognjena krogla vztrajno širi, pri čemer niti malo ne izgublja svojega rdečega žara. Pomislim, da to najbrž ni atomska bomba, saj bi zagotovo že občutil njen udarni val, ki bi zatresel ali celo podrl to staro hišo. – Kaj pa, če je to nekaj čisto drugega, povsem neznanega, nekaj, kar je vžgalo vse ozračje, nekaj usodnega, kar se širi kot požar same snovi? Saj fiziki dopuščajo, čeprav z zelo majhno verjetnostjo, pojav »kvantnega tuneliranja«, zdrsa

sнови v nižje »stabilno stanje«, pri čemer bi bilo uničeno vse naše veselje? Ampak da bi se vesoljni konec začel prav tu pri nas, na Notranjskem, nekje za Nanosom? In medtem ko uročen strmim v to raztezanje žareče sferične pošasti, se spomnim na film *Melanholija*, na tisto neustavljivo približevanje uničujočega asteroida, spričo katerega postane vse, prav vse popolnoma *vseeno*. – A že naslednji hip pomislim, da mi raztegnjeni čas *zdaj* še vedno omogoča spraševanje o tem, kaj se pravzaprav dogaja. Vprašam se, ali se mi bo čas tik pred koncem, tik preden bo v ognjeni krogli izginila naša vasica, raztegnil v neskončnost, kakor se astronautu na robu črne luknje? Pomislim, da se prav *jaz*, ne glede na to, kaj se zares dogaja, še vedno sprašujem, *kaj* se zares dogaja – in da potemtakem *zame* kljub temu vesoljnemu ognju še vedno velja: *cogito ergo sum*. Ob tej misli občutim neko majhno zadovoljstvo, čeprav v njej ne najdem kaj dosti tolažbe, saj vendar z lastnimi očmi *vidim*, da se pošast vztrajno večja in bo torej kmalu *tu*. – Misli mi švigajo sem ter tja in pletejo neke nove, verjetnejše hipoteze: morda pa je ta apokaliptični prizor le *moje* videnje, nekakšen kar preveč resničen privid, čeprav to še ne pomeni, da se to, kar vidim, ne dogaja prav zares (seveda je ta misel nekakšen paradoks), saj morda enak prizor na nebu vidiš tudi ti, on, ona ... mi vsi? – In potem se mi v nekem že močno raztegnjenem trenutku zazdi, da se čas ustavi, a že v naslednjem hipu začutim utrip srca. Ja, si rečem, od danes naprej res ne bo »nič več tako«, kot je bilo ... In če je to, kar se dogaja, resnično konec sveta, bodisi zaradi jedrske vojne ali kvantnega tuneliranja ali neusmiljene božje volje – tedaj je bilo vse, prav vse povsem zaman! Mar je ves naš svet res le bežen dih, *flatus vocis*, ničev ništrc v praznini? Le kje bodo ostale vse naše misli, vsi naši spomini, vse naše ljubezni? – Morda pa vendarle nekje »drugje«, v nekem drugem času, v brezčasni večnosti?

Naposled pomislim: najbrž se mi vse *to* samo sanja in se bom *zdaj*, ta hip prebudil, tako kot včeraj in vse svoje minule dni? Ampak kako bom po tem ognjenem videnju, bodisi sanjskem ali budnem, sploh še vedel, kaj je privid in kaj je resničnost?

— Učenjaki pravijo, da se je z ognjeno kroglo začelo veselje in da se bo morda v njej tudi končalo. *Zdaj*, tega lepega poletnega jutra se še ni končalo, o čemer priča tudi dejstvo, da sem lahko *to* zapisal.

(V Kazljah, 6. 7. 2022)

V Majtrejevem stolpu

Morda bom nekoč v sanjah ali budnosti videl, čutil in spoznal, da se prebujam v resnično resničnost, tako kot budistični romar Sudhana, ko na zadnji postaji svoje dolge poti vstopi v »Kraljestvo Resnice«, v nebeški grad (po)slednjega Bude, ki ga častilci imenujejo Majtreja (jap. Miroku). Vzpenjal se bom po sijočem stopnišču in, tako kot Sudhana, vprašal Budo, kako naj se naučim – če sem res razsvetljeno bitje – dejavnosti razsvetljujočih bitij, bodhisattv – in Majtreja me bo poučil (pravzaprav me je že poučil v *Gandavyuhi*, zadnji knjigi vélike *Girlande*, tj. *Avatamsaka sutre*) z besedami: »Vstopi v ta velik stolp/grad <angl. tower>, ki vsebuje vse Vajročanove³³ krasote, in imej odprte oči – tako boš spoznal, kako se naučiš dejavnosti razsvetljujočih bitij in katere vrline so dovršene v tistih, ki to spoznajo.« [Avt. 1489]

Ob teh Majtrejevih besedah se spoštljivo priklonim in rečem: »Prosim, odpri mi vrata, da vstopim.« (*Ibid.*) Ko Buda šklocne s prsti, se duri odpro, in potem ko vstopiva, se za nama spet zapro. Ves začuden in očaran strmim, ko vidim, kako »neznansko širok in prostoren je ta stolp, brezmejen kot nebo, okrašen z neštetimi biseri, dragulji, mesečki [...] Znotraj tega stolpa [ali gradu, tudi v nadaljevanju] pa je sto tisoče drugih stolpov, ki so prav tako bogato okrašeni [...] in brezmejno razsežni, tako kot sam prostor: enakomerno so nanizani v vseh smereh, vendar to stolpovje ni premešano, marveč je vsak stolp raz-ločen od drugih, a odsevi vsakega se kažejo na vseh predmetih v vseh drugih stolpih ...« [Avt. 1489–90].

Dragoceno videnje me navda z radostjo in blaženostjo. Spoznavam, da se moj duh očiščuje, da postaja duh vseh bitij. Priklonim se s celim telesom, v vseh smereh. In tedaj ko se priklonim, uzrem sebe – navdahnjen z Majtrejevo močjo – v vseh stolpih, v njih pa vidim tudi »različne, mnogovrstne, nepojmljivo čudežne prizore« [Avt. 1490]. Vidim »neizmerne nize odseвов v zrcalnih, nize zborov bud [...], nize svetov: majhnih svetov, velikih svetov, subtilnih svetov, grobih svetov, svetov v vesoljni Indrovi mreži, narobe svetov, ploskovitih svetov, peklenskih svetov, pa svetov živali in prikazni, kakor tudi nebeščanov in ljudi« (*ibid.* 1494). Očara me lepota teh svetov, »splet bisernih luči, ki sijejo iz stebrov, luči v barvah modrega safirja, zlatega topaza, rdečega rubina, belega žada, prosojnega kristala, zelenega emeralda, bleščečega diamanta ...« (*ibid.*) – in tam vidim, skozi Sudhanove oči, »tudi zlate in biserne ženske postave, ki prožijo roke dol k meni in ponujajo nešteto cvetlic« (*ibid.*); vidim pa tudi »mogočne reke, ki vrejo iz čudovitega pletiva,

33 Vajročana (skrt. Vairocana, tudi Virocana, jap. Dainichi Njorai) je večni, vesoljni Buda ali, morda bolje rečeno, Vesolje kot Buda.

stkanega iz sinjih lazulitov, in tisočere odseve bud na vsakem polju šahovnice, tlakovane z nebeško modrino« (*ibid.* 1495).

Zdaj doumevam tudi pomen Majtrejevih besed: »To je domovanje tistih, ki prebivajo v stanju/državi <angl. *state*>, kjer v skladnem sožitju, brez sporov, obstaja ena stvar in [obenem] vse stvari ter vse stvari in ena stvar; kjer sobiva enost posameznega bitja in vseh bitij kot enega bitja; to je domovanje tistih, ki sobivajo v ne-dvojnosti enega Bude in vseh bud [...]; domovanje bitij, ki bivajo v prisotnosti vseh bud, vendar so svobodna od navezanosti na misel o [enem, edinem] Budi [...]; domovanje tistih, ki so složni z vsemi bitji, brez dvojnosti med jazom in drugim [...]; tistih, ki se pojavljajo v vseh svetovih, ne da bi se premaknili s [svojega] mesta [...]; tistih, ki domujejo v stanju/državi ljubezni in njih duhovi niso skaljeni s sovraštvom; tistih, ki živijo v soodvisnem nastajanju <skrt. *pratīyasamutpāda*> [...], v vesoljnem sočutju [...], v praznini <śūnyatā>, vendar se ne vesijo nanjo kot na neki svoj nazor [...]; tistih, ki so s popolnim spoznanjem premagali smrt in ponovno rojstvo, čeprav se nam zdi, da se rojevajo in umirajo« (*ibid.* 1455–56).

Mar vse to resnično *vidim*? V budnosti ali snu? Majtreja me znova razsvetli: »Tako je Sudhana videl te in še druge nepojmljive projekcije <angl. *projections*> veličastnih prizorov iz vsakega stolpa in prav vsak predmet v stolpovju. Z močjo neomahljive čuječnosti <*mindfulness*>, z vseobsegajočo čistostjo videnja, neoviranim znanjem [...] je videl vse neskončno razodevanje teh čudovitih prizorov. To je bilo tako, kot če bi kdo, ki spi, gledal različne stvari v sanjah: lepe hiše in dvorce, [...] parke in vrtove, [nebeške] domove na najvišjih gorah [...] – kakor da bi vse to videl ob belem dnevu in pri tem ne bi vedel, kako dolga ali kratka je noč, niti se ne bi zavedal, da spi; [...] občutil bi veliko veselje in blaženost; zdelo bi se mu, da bo to trajalo dolgo, morda ves dan, ves teden ali dva, celo leto, stoletje ali celó več – in ko se bo zbudil, se bo spominjal vsega tega.« [Avt. 1496–97]

Ali bom v teh budnih, jasnih sanjah še vedno videl *sebe*, ali bom vedel zase? Majtreja mi spet odgovarja: »Sudhana, ki je videl to visoko razodetje, se je vsega popolnoma zavedal, razumel, motril, in vse to je uporabil kot sredstvo <*means*> [duhovnega vzpona]; opazoval je vse in tam videl samega sebe. To je bilo tako, kot če bi umirajoči človek v svojem poslednjem duševnem stanju <*mental state*> lebdel na robu tistega duševnega stanja, ki nastopi tik pred ponovnim rojstvom, ko je soočen s stanjem bivanja, pogojenim z njegovimi dejanji; [...] na enak način je Sudhana videl vse tisto nadnaravno razodetje Vajročanovega stolpa.« [Avt. 1497] V tem videnju pa je spremenjen tudi čas, kajti »z Majtrejevo močjo je imel Sudhana občutek, da so v tistem kratkem času potekle milijarde eonov« (*ibid.* 1498). – Ves svet, vsi nešteti

svetovi se zberejo v »fokusu«, v katerega se usmeri zrenje, meditacija. Naj to izrazim s Sudhanovimi verzi: »Tu, v domovanju zbranosti / vidijo preteklost, sedanjost in prihodnost, / zbrane v vsakem trenutku, / medtem ko se sprehajajo po dvoranh osvoboditve.« (*Ibid.* 1461)

Ampak, *kako* je to mogoče? Mar je to razsvetljenje možno le spričo nekakšnega čudeža? Majtreja se razodeva razsvetljenim bitjem s tem, da se jim/nam razdaja: daruje dele svojega telesa, odlaga vse, kar ima [gl. Avt. 1496] – na tem mestu *Gandavjuhe* se spomnim na Jezusa – in tako tudi Sudhani omogoči, da v *sebi* vidi vsa *njegova* pretekla življenja (gl. *ibid.* 1490), med drugim tudi prizor sestopa v pekel: »V enem izmed stolpov je videl podzemlje, videl je Majtrejo, ki je razsvetlil peklenska brezna in odrešil peklenskih muk vsa bitja v peklu.« (*Ibid.* 1491) Ključ k razsvetljenju vseh bitij pa je »vesoljno sočutje« (*ibid.* 1456).

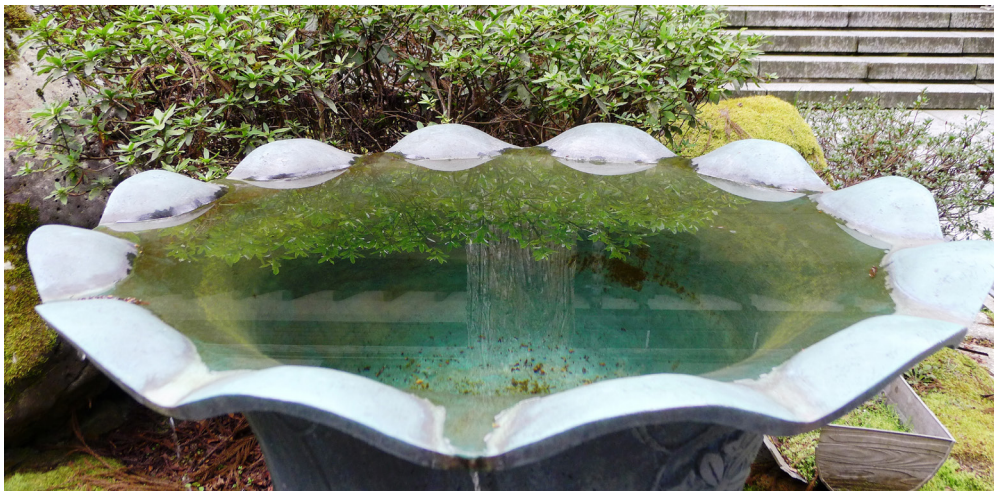
A kljub temu, da je Majtrejev stolp zadnja postaja Sudhanovega romanja v »Kraljestvo Resnice«, iskanja popolnosti v svetem spisu *Gandavjuha*, Majtreja pošlje mladega bodhisattvo še naprej in obenem *nazaj*, namreč k njegovemu prvemu učitelju Mandžušriju (Modrost), ki je Sudhano napotil na véliko romanje. Na tej poti je prvi in poslednji cilj pobožanstvenje človeka, mislečega in čutečega bitja, Sudhanovo poistovetenje z Budo, ki se imenuje Vesoljno Dobro (skrt. Samantabhadra) in sedi na biserni lotosovi čaši pred samim vesoljnim Budo Vajročano. Sudhanovo »pobúdenje« se zgodi obenem s prisego, da bo kot bodhisattva služil vsem čutečim in trpečim bitjem. – S tem pa je krog sklenjen: na njegovi romarski poti je vsaka postaja že hkrati cilj. In tako naj bo tudi na moji!

(9. 7. 2022)

II

Muga

Kako pustó – biti – Nekdo!
(Emily Dickinson, iz pesmi № 288)



Vodno zrcalo v zenovskem templju Eihei-dži

Jaz kot zrcalo

Zrcalo, mirna gladina vode, na kateri se zrcalijo ali s katere odsevajo sicer »nesubstančni« (tj. neobstoječi, minljivi, navidezni, sanjsko bežni) predmeti, vsa bitja tega sveta, je v budizmu pogosta metafora ne samo za svet, marveč tudi za moj »jaz«, ki svet gleda(m), občuti(m) in misli(m). Pri tej metafori pa ostaja, vsaj zame, odprto ključno vprašanje, ali je tudi *sámo* zrcalo, na katerem se zrcali/odseva vsa »polna praznina« sveta, čisto »prazno«, tj. ali sem tudi »jaz-sam« zgolj nesubstančni ali, morda bolje rečeno, brezsubstančni »ne-jaz« (jap. *muga* <無我>, kit. *wu-wo*, skrt. *anātman*, pal. *anattā*). Kaj v budizmu pomeni ta »ne-jaz« ali, kar bi bilo še bližje nič, »ne-sebstvo«? – S tem vprašanjem, ki ga bom poskušal v tem drugem nizu *odsekov* po svojih skromnih močeh osvetliti tako s premisleki odlomkov iz budistične literature kakor tudi s pomočjo lastnih »fenomenoloških« izkustev, se vračam k tematiki, s katero sem pred mnogimi leti začel svojo tetralogijo *Štirje časi* (v I. knjigi, »O sebi«). Vprašanje, kdo ali kaj sem *jaz* oziroma kaj je moje »sebstvo« – če je sploh »kaj«, ali pa ni »rajsi nič«? – je ostalo in ostaja neodgovorjeno, morda je tudi neodgovorljivo, se pa filozofu, tako na Zahodu kot na Vzhodu, zastavlja kot neizbežna in prva naloga: »Spoznaj samega sebe!«

Nadalje se sprašujem, kakšen je v budizmu odnos med »menoj« kot zrcalom in brezsubstančno, breztemeljno »praznino« sveta, šunjato (kit. *kōng*, jap. *kū* <空>)? Ali v mahajanskem budizmu pomenita kandžija *kū* in *mu* <無> (kit. *wu*) pravzaprav isto »ničnost« (v angl. prevodih *nothingness*)? In dalje, ali sta *mu* in *muga* (»ne-jaz«) le dva različna »pogleda« na isto brezsubstančnost vsega, kar (ne)biva, »zunaj« in »znotraj«, ali pa *muga* vendarle zahteva oziroma predpostavlja vsaj neko minimalno ontološko realnost, vsaj čisto možnost zrcaljenja, re-fleksije, recimo neki čisti »transcendentalni subjekt«?

In kakšna je vloga *volje* pri zrcaljenju sveta v zavesti? Kajti če bi *muga* oziroma nasploh budistična *anattā* pomenila popolno zanikanje duše in/ali duha, tudi čiste-ga *cogita* in volje, mar ne bi bil potem ves ta nauk sam »breztemeljen« in bi bila potemtakem nesmiselna tudi budistična »Pot«, najbrž celo nemogoča? (Vem, vem, prav na koncu Poti naj bi se zanikala/presegla tudi sama volja, ki jo omogoča, toda ali za vesoljnega Budo, Vajročano v mahajani, sploh obstaja kak »dokončni konec«, absolutna *parinirvana*? Najbrž ne, če upoštevamo budistični nauk o cikličnem in/ali »točkastem« času, zanikanje »linearnega« časa.)

Kakorkoli že, pri možnih odgovorih na ta vélika vprašanja je treba biti natančen, upoštevati moramo bistvene finese, tudi razlike med »starim budizmom« (*theravāda*),

hinajano, in poznejšo mahajano, še posebej zenom. Odgovora ne najdemo v izključujoči dvovrednostni resničnosti matrici, temveč prej v tri- ali še rajši štiri-vrednostni »tetralemi«, o kateri sem že pisal v knjigi *Presežne prisotnosti* (2021).

— Začel bom z zgodbico o mladeniču, ki se nekega jutra ni več videl v zrcalu. Po izročilu jo je zapisal kitajski *chan* (zen) klasik Linji (ali Lin-chi) Yixuan v 9. stol. (njegov nauk velja za temelj japonskega *rinzai* zena), v modernem času pa jo je povzel japonski budistični filozof Abe Masao v svojem spisu »Bog, praznina in resnični jaz <true self>« (1969), ponatisnjenem v zborniku *The Buddha Eye* (ur. Franck, 2004).³⁴ V tej zgodbici se je lep indijski mladenič Jadžnjadatta vsako jutro občudoval v zrcalu – kot nekakšen vzhodni Narcis – toda nekega jutra v zrcalu ni več videl svojega obraza oziroma glave. Ob tem se je seveda močno prestrašil, saj je mislil, da je glavo izgubil. V zrcalu so ostale vse druge stvari tega sveta, samo njegova glava je manjkala! (Zgodbica ne pove, ali je z glavo izginilo njegovo telo – najbrž tudi.) Osuplo je začel vsepovsod iskati glavo, vendar je ni našel nikjer. Nazadnje pa mu je padlo v glavo, da je glava, ki jo išče, prav ta reč, s katero jo išče, in da je pravzaprav sploh ni izgubil. Abe komentira: »Poanta te zgodbe je torej v tem, da je tisto, kar se išče, preprosto to, kar išče. Jadžnjadatta je iskal svojo glavo s svojo glavo. Naša resnična glava pa nikakor ni nekaj, kar naj bi iskali zunaj nas, temveč je nekaj, kar je vselej za vsakogar prav tu in zdaj. Ker je v samem središču iskanja, ne more biti nikoli popredmetena <engl. *objectified*>.« (Abe 2004, 66)

V zgodbi o lepem mladeniču Jadžnjadatti, ki je z izgubo glave postal tudi moder, je »resnična glava« seveda metafora za subjekt (in obenem »nemožni« objekt) videnja/mišljenja, saj svojo *telesno* glavo vendarle vidim v zrcalu, če le nisem vampir ali kak drug neviden duh. Zanimivo pri tej metafori pa je to, da s čutnimi očmi pravzaprav tudi svoje telesne glave ne morem videti drugače kot v zrcalu. – Ob tem se spomnim na neko drugo zgodbico z naslovom »Kako je, če si brez glave«, ki jo je napisal D. E. Harding.³⁵ Ko je hodil po Himalaji, je doživel najlepši dan v svojem življenju, kot sam pravi, namreč tedaj, »ko sem ugotovil, da sem brez glave, [... vendar] ta luknja, kjer bi morala biti glava, ni bila običajna praznina, noben običajen nič. Nasprotno, bila je zelo močno zasedena. Bila je gromozanska praznina, gromozansko

34 Abe Masao (1915–2006) je eden izmed najpomembnejših japonskih filozofov v minulem stoletju. Njegova glavna filozofska učitelja sta bila Tanabe in Hisamatsu, Nishidova učenca v kjotski šoli. Abe je bil sprva privrženec amidizma, tj. teistično-eshatološkega budizma »Čiste dežele«, pozneje pa se je bolj približal zenu in je precej pisal tudi o Dōgenu. Poleg D. T. Suzukija velja za najvplivnejšega japonskega predstavnika primerjave med budizmom in krščanstvom.

35 Ta Hardingova zgodbica je bila objavljena v slavnem zborniku *Oko duha* (*Mind's I*, ur. Hofstadter & Dennett, 1981, slov. prev. 1990); o njej sem razpravljal s svojimi »drugimi jazi« v prvi knjigi *Štirih časov*.

polna; nič, kjer se je našel prostor za vse [...] Izgubil sem glavo in dobil ves svet« (Harding 1990, 32–33).

Toda čeprav svojo telesno glavo vidiš zgolj v zrcalu, pa svojo »resnično glavo«, tj. svoj *cogito*, »srčiko« sebe, svoje »sebstvo«, vendarle lahko *neposredno* »vidiš« z umskimi očmi. Saj veš, saj vem, da sem prav »jaz« kot misleča in čuteča zavest tisti ali tista, ki gleda/misli. To izkustvo mi je neposredno dano, bolj kot katerokoli drugo. (O tej »fenomenološki« *sámo*-razvidnosti čistega *cogito-sum* sem nekaj več napisal v predgovoru k *Presežnim prisotnostim*.) Na poti k razsvetljenju je po pričevanjih in naukih budističnih modrecev treba preseči dualizem mislečega in mišljenega, ki ga v zahodni filozofiji označujemo (tudi) z dvojico *cogito–cogitatum*. Toda ali to pomeni, da se moram, če sledim budizmu, odreči tudi svoji primarni »notranji« evidenci, izraženi s sintagmo DA SEM, namreč da sem tu-in-zdaj kot misleča, videča, čuteča *zavest*? Ne vem, kako bi bilo sploh mogoče zanikati *to* razvidnost.

Kaj pa bi o zgodnici o mladeniču, ki se nekega dne ni več videl v zrcalu, dejal »sam« Buda Šakjamuni? V splošnem se mi zdi sicer vprašanje, kaj bi dejali »sami« véliki zgodovinski duhovi, precej neumestno, saj so Budove, kakor tudi Sokratove in Jezusove besede zapisali drugi, učenci in nasledniki, drži pa, da je zapisano, da je Buda že v svojem znamenitem Prvem govoru petim asketom v Varanasiju učil o »ne-jazu« (pal. *anattā*). Takole je zapisano, da je rekel: »Karkoli nastane, bo zopet razpadlo. Vsaka skrb o sebi, o jazu <engl. *self*> je zaman; ego je kakor zrcalo in vse bridkosti, ki se ga dotaknejo, bodo minile. Izginile bodo kot nočne mōre, ko se speči prebudi. [...] Jaz <*self*> je vročica: je minljiva vizija, sen ...« (nav. po Stryk 1982, 52). – Mar gre torej ne le za zanikanje mojega »malega« jaza (*ega*), temveč tudi *sebstva*?

(20. 9. 2022)

Dragocenost nerazbitega zrcala

Nadaljujem z metaforo o zavesti kot zrcalu sveta. V osnovi vendarle sledim Descartesu – čeprav s fenomenološkimi pridržki (gl. začetek *Štirih časov* in uvod v *Presežne prisotnosti*) – saj mislim, še več, fenomenološko *izkusim* v mišljenju, da »zrcalo« o(b)staja, tudi če je vse, kar se v/na njem zrcali, zgolj sanjski privid. Saj tudi v budistični metafori zrcalo nedvomno o(b)staja, vsaj na intuitivni ravni, ali morda bolje rečeno, o(b)staja *razlika* med samim zrcalom in predmeti, ki se zrcalijo v/na njem. Bolj abstraktno, filozofsko povedano, s kantovsko parafrazo: zrcalo je »pogoj možnosti« zrcaljenja. Brez zrcala ne bi bilo zrcaljenih predmetov, medtem ko obratno ni nujno (razen če zelo striktno razumemo Husserlovo formulo *ego cogito cogitatum*). Na ravni metafore si vsekakor lahko predstavljamo »prazno« zrcalo, še več, v mahajanskem budizmu je ta »praznina« (šunjata) bistvena za spoznanje sveta. Cilj meditacije je umiritev valovanja: popolnoma mirna, prazna gladina, na kateri lahko odseva Mesec ali Sonce, brez »privida« razpršenosti Luči na deset tisoč posameznih, med seboj ločenih odsevov, kakor se kažejo na razbitem zrcalu še nerazsvetljene zavesti. Nerazbito, čisto »prazno« zrcalo je gotovo dragoceno tudi za bude in bodhisattve. Kot pravi tale haiku: *mesec na vodi / znova in znova razbit – / še vedno je tam*.³⁶

Zdaj se na kratko, zgolj fragmentarno ustavimo pri nekaterih za naš kontekst relevantnih in tudi sicer ključnih odlomkih iz znamenitega budističnega spisa *Vprašanja kralja Milinde*.³⁷ Že na začetku pogovora med grškim kraljem Milindo in indijskim modrecem Nāgaseno se odpre vprašanje »o obstoju osebe«³⁸, ki ga Nāgasena poskuša razložiti na primeru kočije: čeprav kolesa (še) niso kočija, kakor tudi ni ogrodje, ojnice, vajeti itd., pa je kočija vendar sestavljena (le) iz vseh svojih delov – in analogno naj bi bilo tudi s človekom: »Dobro poznate kočijo, veličanstvo,« pravi Nāgasena: »Prav tako je tudi z menoj; kajti zaradi las, dlak na telesu, nohtov, zob, kože in tako dalje, in zaradi telesne oblike, občutkov, predstav, mentalnih stanj, ki so

36 Chōshū, v Blyth III, 375.

37 *Vprašanja kralja Milinde* (*Milindapañhā*) so zapis verjetno zgodovinsko resničnega pogovora med grško-baktrijskim kraljem Milindo (Menandros), enim izmed Aleksandrovih naslednikov, ki je vladal na severozahodu indijskega podkontinenta v 2. stol. pr. n. št., in budističnim modrecem Nāgaseno. Zapis neznanega avtorja v starem jeziku pāli je nastal najkasneje v 1. stol. n. št., ko naj bi bil spomin na dobrega vladarja Milindo še živ. Kralj v tem znamenitem pogovoru, ki se prišteva med temeljne spise »kanonične« budistične literature, sprašuje Nāgaseno o »značilnih lastnostih« nauka (pal. *dhamma*), zlasti o tem, kdo ali kaj se reinkamira, če budizem ne priznava obstoja »osebe«. V slovenščino je *Vprašanja kralja Milinde* prevedel (1990) Primož Pečenko, iz njegove spremne besede povzemam tudi navedene podatke.

38 Ker jezika pāli sam žal ne znam brati, ne vem, kateri izraz nastopa v izvirniku za »osebo« in kakšen pomen ima ta izraz v širšem kontekstu stare indijske književnosti, vendar zaupam prevajalcu, da je izbral najbolj ustrezen slovenski prevod.

odzivi na zaznave, in različnih zaznav obstaja oznaka, pojem, naziv, izraz Nāgasena, ki je v splošni rabi in je v bistvu samo ime, vendar pa v najglobljem smislu tu sploh ni nobene osebe.« [Mlp. 35–36]

Bržkone najbolj znano mesto iz tega spisa je Nāgasenova razlaga o tem, kaj se reinkarnira, ki jo najdemo v poglavjih »Vprašanje o zaporedju pojavov« (II.17) in »Vprašanje o ponovni povezavi« (II.18).³⁹ Kaj se v reinkarnaciji »ponovno poveže«, če ne obstaja oseba? Nāgasena svojo razlago, da se reinkarnira (le) »ime-in-oblika« (*nāma-rūpa*) kot skupek »mentalnih in fizičnih procesov«, ki se ob smrti razidejo in se ob ponovnem rojstvu na *drug* način »ponovno povežejo (z naslednjim življenjem)« (*ibid.* 56–57), ponazori Milindi s plamenom sveče, ki vso noč gori na *isti* svetilki, vendar plamen ni isti na začetku noči kot sredi noči ali na koncu noči. Ta »primer« je pravzaprav dvoumen: po eni strani ponazarja kontinuiteto fizičnega telesa (v metafori sveče) v odnosu do mentalnih pojavov (v metafori spreminjajočih se oblik plamena v toku noči), namreč vsaj dokler fizično telo sveče traja, potem pa se plamen prenese na drugo svečo – toda po drugi strani se v tem drugem telesu vendarle »ponovno poveže« *isto* »ime-in-oblika« plamena; *nekaj* torej v obeh možnih variantah razlage »zaporedja pojavov« vendarle ostaja (isto). Budistični poudarek pa je seveda v tem, da *ni* »oseba« tista, ki ostaja ista po smrti telesa in se potem reinkarnira v novo telo. Nāgasena v poglavju »Vprašanja o osebi« (II/31) zvesto sledi izvornemu Budovemu nauku, da je oseba – karkoli ta izraz že pomeni – le skupek (*skandha*, »agregat«) fizičnih in mentalnih pojavov, tj. gledanja, poslušanja, vohanja, okušanja, tipanja ter »mentalnega zavedanja«, pa tudi volje, življenjske sile idr.: skupek, ki se po smrti enega telesa razpusti (mar se razbije kot zrcalo na deset tisoč drobcev?) in se potem znova zbere v drugem, novorojenem telesu – razen pri razsvetljenih bitjih, ko dosežejo nirvano, popolno »ugasitev«.

Morda je z »zaporedjem pojavov«, rojstev in smrti, res tako, tega (še) ne vem in morda nikoli ne bom zares vedel, namreč *izkusil* »jaz sam«. Ampak če zaenkrat pustim ob strani vprašanje o reinkarnacijskem preživetju »imena-in-oblike« ter ne-preživetju jaza kot »osebe«, kakor to razlaga modrec Nāgasena v *Vprašanjih kralja Milinde* – saj je to (vsaj za zdaj) povsem onkraj mojega »možnega izkustva« – pa vseeno ostane tu-in-zdaj neko vprašanje, ki ga občutim kot ne le filozofsko, temveč tudi kot eksistencialno, življenjsko pomembno vprašanje: Ali po budističnem nauku o »ne-jazu« (pal. *anattā*, jap. *muga*) moja »oseba«, moj osebni »jaz«, imenovan MU, tudi *zdaj*, za časa mojega življenja, sploh ne obstaja? Kot sem zapisal že v prejšnjem *odsevu*, bi težko sprejel takšen sklep, čeprav se mi iz kanoničnih budističnih besedil

39 O teh odlomkih sem pisal že v pomladni knjigi *Štirih časov*, str. 125–26.

tako rekoč vsiljuje. Na primer, ob koncu prej omenjenega poglavja »Vprašanja o osebi« Nāgasena pravi: »Na ta način se vsa ta stanja vzročno pojavijo in tu ni nikogar, ki bi vse to dojemal.« [Mlp. 69] – Hm? Ampak *kdo* potemtakem dojema sam ta nauk? In dalje, *kdo* povezuje vid s sluhom, vonj s spominom itd.? Nāgasenovo dosledno zanikanje osebe se v *Vprašanjih* vseskozi ponavlja in je v poglavju »Vprašanje o obstoju osebe« (III.14) še posebej poudarjeno: »Kralj je rekel: ‚Prečastiti Nāgasena, ali obstaja oseba, ki (ta svet) občuti?‘ Stari menih je odgovoril: ‚V najglobljem smislu, veličanstvo, tu ni nobene osebe, ki bi (ta svet) občutila.‘ [Milinda:] ‚Pametni ste, prečastiti Nāgasena.‘« (*Ibid.* 87) – Ampak »jaz« vendarle *občutim* (ta svet)! Le kako naj to »občutje« sveta in sebe v njem zanikam, dokler sem živ? In *zakaj* bi to zanikal?

Tudi če zrcalo *moje* zavesti ni večno in ne bo preživelu smrti tega mojega telesa, je to zrcalo zame (tako kot za vsakega človeka) dragoceno, kajti brez njega – ali če bi bilo razbito na deset tisoč drobcev – *zame* (tako kot zate, zanjo ...) *ne bi bilo sveta*. Za koga pa bi bil svet, če ga ne bi bilo za nikogar izmed nas? Le za (odsotnega) Boga? Morda se svet v nekem najglobljem smislu res zrcali v vsaki kapljici rose, v vsakem zrnцу peska. Toda težko bi rekli, da je vsako zrno peska, vsak prodnik na obali prav tako celovito (četudi nikoli popolno) zrcalo sveta, kot je človeška duša. Mladenič Jadžnjadatta, ki svoje glave ni več videl v zrcalu, je najbrž potem, pri najdenju »resnične glave« spoznal ne le to, da njega samega, njegovega »sebstva« ni med predmeti tega sveta, temveč tudi to, da je čisto vse, ves svet in v njem tudi njegovo telo zrcaljeno v nerazbitem zrcalu zavesti. Razdati sebe svetu ne pomeni izgubiti se v njem kot kak peščeni pršec, temveč »raztegniti« zavest »čez« ves svet, ga zaobjeti z dušo/duhom.

(21. 9. 2022)

Nagardžunova »srednja pot«

Veliki indijski mislec Nagardžuna (v skrt. Nāgārjuna, ok. 150–250), je utemeljitelj »srednje poti« (skrt. *madhyamaka*) v budistični »metafiziki«, zlasti s pesnitvijo *Te-meljni verzi o srednji poti* (*Mūlamadhyamakakārikā*). Najprej se spomnimo, da je že sam Gotama Buda učil »srednjo pot«, pot odrešitve med strogo askezo na eni strani in čutnim uživanjem na drugi – zanj je bila to »osemčlena pot« (dveh modrosti, treh vrlin in treh zbranosti). Nagardžuna je srednjo pot preusmeril bolj v metafizično vprašanje o obstoju nasproti neobstoju stvari, posameznih bitij, predvsem pa samega »jaza« – in njegov odgovor je razviden in obenem skrit v osrednjem mahajanskem nauku o »soodvisnem nastajanju/porajanju« (*pratitja samutpada*), o čemer sem v teh *odsevih* že pisal. Sicer pa to metafizično vprašanje najdemo že v zgodnjih sutrah palijskega kanona in tudi Nagardžuna se sklicuje na odlomek iz sutre »Napotki Katjajani« (skrt. Kātyāyāni ali Kaccāni), ko pravi: »Častitljivi [Buda], ki pozna stvari in nestvari, v ‚Napotkih Katjajani‘ / ovrže oboje: ‚obstaja‘ in ‚ne obstaja‘.« [Nmk. 160 (15, 7)] – Poglejmo malce natančneje, kako to razlaga Buda učencu Katjajani v *Kaccānagotta sutri* (iz zbirke *Samyutta nikāya*):

Kaccāna, za ta svet velja oboje, bit in ne-bit. Toda potem ko resnično, s pravim razumevanjem spoznaš izvor sveta, boš uvidel, da to [ta izvor] ni ‚ne-bit‘; in potem ko resnično, s pravim razumevanjem spoznaš prenehanje sveta, boš uvidel, da to ni (prenehanje) ‚biti‘. [...] Pravilno stališče je takšno: »Vse obstaja« je ena skrajnost, »Nič ne obstaja« je druga skrajnost, izogibanje tema skrajnostma pa je srednja pot, ki jo uči Tathāgata [Buda]. [Smn. II, 23–24 (12, 15)]⁴⁰

Moderni razlagalci imenujejo prvo skrajnost »eternalizem«, drugo »nihilizem« [gl. Nmk. 164 isl.], in sicer tako v epistemološkem kot ontološkem pomenu. Za razumevanje Nagardžunove »srednje poti« pa je ključnega pomena logično-resničnostna *tetralema* (sam izraz je seveda grškega izvora), ki jo najbolj eksplicitno opredeljuje v kitici: »Vse je resnično, vse je neresnično, / vse je resnično in neresnično, / vse je niti resnično niti neresnično. / To je Budov nauk.« [Nmk. 192 (18, 8)]⁴¹ Tetralema je torej *štiri*-vrednostna resničnostna matrica, ki poleg afirmacije (DA) in negacije (NE) vsebuje tudi afirmacijo obojega (DA IN NE) ter negacijo obojega (NITI DA NITI NE). S stališča sodobne logike (ali bolje, sodobnih logik) sta prvi dve vrednosti »klasični«, a

40 Prevod je moj, iz angl. (Bhikkhu Suyato, na spletnem naslovu: *Kaccānagottasutta – Suttas and Parallels* (sutta-central.net)); tudi z upoštevanjem nem. prev. [Smn], gl. Bibliografijo.

41 Te Nagardžunove verze sem navedel že v *odsevu* »Čemu sutre?«, v prvem nizu.

ju bom tu rajši imenoval *analitični*, drugi dve pa »neklasični«, *dialektični*, pri čemer tretja kodificira »pozitivno dialektiko«, tj. dialektiko s sintezo kot zadnjim členom, četrta pa »negativno dialektiko«, ki je brez pozitivne sinteze odprta v neznano (nemisljivo, neskončno, mistično ipd.). Nagardžunova srednja pot pomeni poleg razumske analitike *obojno* umsko dialektiko, ki je po eni strani pojmovna sinteza, po drugi pa z dvojno negacijo kaže na »tisto mistično« *onkraj* vseh pojmov, tako analitično-razumskih kot dialektično-umskih. To je seveda zelo težka naloga in zato ni čudno, da so *Temeljni verzi o srednji poti* tako težko berljivi, saj v njih (raz)um vseskozi tako rekoč lomi samega sebe.

Morda je ob tem treba opozoriti, da dvojnost (ali bolje, dvojna enost) Nagardžunove dialektike ni povsem ekvivalentna razlikovanju (ali možni dvojni enosti) med *via positiva* in *via negativa* oziroma med katafatično in apofatično teologijo-filozofijo na Zahodu. V krščanski teologiji gre predvsem za vprašanje (ne)možnosti pojmovanja samega božjega bivanja, tj. za vlogo in domet (raz)uma pri dokazovanju obstoja Boga oziroma, širše, za vrsto/način poti k Njemu (*maximum absolutum* pri Nikolaju Kuzanskem)⁴² – ne pa za vprašanje (ne)obstoja nekega delnega, posameznega in končnega bivajočega, npr. mene samega ali ciprese na mojem vrtu –, medtem ko gre v Nagardžunovi dialektiki *tudi* za zanikanje »lastne narave« (skrt. *svabhāva*) posameznih, končnih bitij (nekaj več misli o zanikanju »jaza« v naslednjem *odsevu*). Naj navedem primer. Nagardžuna se v svoji filozofski pesnitvi precej ukvarja tudi z vprašanjem, ki je bilo osrednje že v *Vprašanjih kralja Milinde*, namreč *kdo* ali *kaj* se reinkarnira, če pa »jaz« kot oseba ne obstajam; na kakšen način je zagotovljena kontinuiteta reinkarnacijskih ciklusov, veljavnost zakona karme?

V zadnjem poglavju *Temeljnih verzov* (pod naslovom »Pregled nazorov«) se Nagardžuna neposredno navezuje na primer sveče iz *Milinde*: »Ker je niz skupkov podoben plamenu svetilke, / nista pravilni ne končnost ne neskončnost.« [Nmk. 290 (27, 22)] Na začetku tega poglavja zapiše bolj izrecno: »Trditev, da *sem obstajal* v preteklosti, ne drži, / saj tisti, ki je obstajal v prejšnjih rojstvih, *ni istoveten* s sedanjjo osebo.« (*Ibid.* 286 (27, 3)) – Toda že nekaj kitic dalje zanika tudi to zanikanje v pravkar izrečeni trditvi, ko pravi: »Trditev, da v preteklosti *nisem obstajal*, ne drži, / saj tisti, ki je obstajal v prejšnjih rojstvih, *ni različen* od sedanje osebe.« (*Ibid.* 288 (27, 9), podčrtal jaz) – Ampak *katera* od teh dveh dokaj jasno formuliranih in specifičnih trditev potemtakem drži? Zdi se, da v »srednji poti« ne drži ne ena ne druga: »Torej nazori o tem, ali sem v preteklosti obstajal ali ne, / ali oboje ali nič od tega, ne držijo.« (*Ibid.* 289 (27, 13)) – Ja, vendar *nota bene*, pri tem vprašanju ne gre za

42 Gl. tudi Uršič 1998.

metafizično-teološki *maximum*, za Absolut, za Boga, marveč le »zame«, za končno in v tem življenju posamezno, posebno bitje. Mar ne bi bilo potemtakem še najbolje, da se skeptično ali vsaj agnostično odpovem takšnemu metafizičnemu spraševanju, kakor je ménil in učil že sam Buda: če hiša gori, se ne sprašuj o njeni biti, rajši jo pojdi gasit! Ampak Nagardžuna verjame – kot tudi jaz – v *moč mišljenja* in zato vztraja pri metafiziki, tudi če odgovori niso nikoli dokončni, še manj pa enoznačni.

Glede »moči mišljenja« pa moram opozoriti na dve pomembni distinkciji. Najprej na razliko med močjo analitičnega razuma in močjo dialektičnega uma: moč *analize* je v distinkcijah, v jasnih raz-ločitvah med resničnim in neresničnim, med DA in NE; moč *dialektike* pa je v spajanju, v sintezi (tudi »negativni«) obeh resničnostnih polov. Z analitičnega stališča je skepticizem, še posebej v svoji ekstremni obliki, tj. kot »pironizem«, poraz mišljenja. Toda Nagardžuna ni bil kak pironistični skeptik, čeprav ga nekateri uvrščajo mednje. – A tudi v dialektiki se skriva past »šibkosti« mišljenja, in to je druga distinkcija, na katero želim opozoriti: (pre)šibka »dialektika« se lahko sprevrže v eklekticizem, ki ga večkrat srečamo v zgodovini filozofije (npr. v pozni antiki) pa tudi v naši dobi (npr. v post-modernem geslu *Anything goes!*). Najbrž je odveč reči, da Nagardžuna ni bil eklektik, temveč zelo samosvoj in izviren mislec. Moč njegove ambivalentne dialektike skušam razumeti kot vztrajanje pri kompleksni, mnogoteri, »polifoni« resničnosti. V tem smislu želim razumeti tudi to kitico: »Budovo učenje nauka temelji na dveh resnicah: / konvencionalni in poslednji.« (*Ibid.* 245 (24, 8)) Se pa tudi v tej dvojnosti skriva neka past za mišljenje, namreč: kako razločiti ti »dve resnici«, zlasti če velja mahajanska enačba *samsara=nirvana*? V naslednjem *odsevu* se sprašujem, ali lahko resnično mislim samega sebe, svoj (ne)jaz – na dveh ravneh, časni in večni?

(5. 10. 2022)

Tetralema (ne)jaza

Ob Nagardžunovih verzih o »dveh resnicah« se torej sprašujem: Ali lahko resnično mislim samega sebe, svoj »jaz«, svojo »lastno naravo«, na *dveh* ravneh – časni in večni, minljivi in neminljivi, »neobstoječi« in »obstoječi«? Sebe sicer lahko na (raz)umski in tudi na izkustveno-fenomenološki ravni mislim/vidim na dveh ali več ravneh, in to ne samo v različnih življenjskih vlogah (filozof, oče, mož, bralec, sprehajalec, popotnik itd.), marveč tudi kot »razplastenega« na več bivanjskih ravni, od čistega *cogita* do polnokrvne osebe s telesom, spomini, nazori, željami itd., ali drugače rečeno, od golega spoznavnega subjekta do psihološko in fizično kompleksnega posamičnika. V tako širokem pomenu »jaza« seveda lahko mislim sebe na dveh ali več ravneh, v domišljiji in pisanju lahko ustvarjam tudi svoje »druge jaze«, vendar mi kot filozofu ta faktični odgovor ne zadostuje, saj vprašanje sega globlje: Ali sem v svojem ontološkem bistvu raz-deljen (tj. le budistični »skupek« lastnosti, skrt. *skandha*), brez kakega substancialnega jaza – ali pa sem globoko v samem sebi vendarle *enovit*? Kajti v svoji *duši* se izkusim kot enovitega in morda je prav ta moja globlja enovitost neuničljiva in večna? Ali pa gre zgolj za iluzijo in se moja življenjska enovitost razprši s telesno smrtjo? Bliže mi je odgovor, da duša ne izgine, temveč da se razširi čez ves svet: da postane hipostatična Duša, moje najgloblje *Sebstvo*.

S tosvetnega stališča, tu-in-zdaj, pa menim, da ponuja *tetralema* najboljši možni odgovor na zastavljeno vprašanje, pri čemer – kot sem poudaril že v prejšnjem *odsevu* – nikakor ne gre za destruktivni skepticizem (pironizem), temveč za zmožnost duha, da odprto misli več resnic ob-*enem*, »vzporedno«, pa vendar *presežno enovito*. Kot sem zapisal nekje drugje, gre za to, da »vzdržimo različnost« – in obenem ostanemo celoviti. V ta namen si na kratko oglejmo, kako tetralema odgovarja/ustreza vprašanju o obstoju nasproti neobstoju »jaza«. V okviru štiri-vrednostne logike so štiri formalne možnosti naslednje:

- (1) *DA, jaz obstaja*. Znotraj te možnosti je seveda mnogo različic, ki so odvisne predvsem od tega, kako se »jaz« pojmuje. V krščanstvu je človekov najgloblji jaz istoveten z »notranjo osebo«, nesmrtno dušo, ki preživi telesno smrt, vključno s spomini, čustvi, mislimi, z njenimi dobrimi dejanji, ki so za čiste in pravične duše ohranjena in nagrajena v nebesih z vstajenjem novega, »nebeškega telesa« – to je sicer lepo, vendar težko verjeti. In ko na začetku novega veka začne rasti dvom v posmrtno preživetje duše kot osebe, tj. prav *mene* kot posamičnika, se kot neke vrste filozofski nadomestek pojavi »metafizika subjekta«, najprej z Descartesom (miselni *ego* kot *res cogitans*), potem z Leibnizem (duša kot monada) itd., pri

čemer se postopoma razvežeta filozofija in teologija, z njima pa se ločita tudi dve vrsti resnic, »resnice uma« in »resnice razodetja«. So pa v novoveški filozofiji tudi izraziti poskusi, da bi ravno obstoj mene samega kot substancialnega jaza dokazoval in celo jamčil za obstoj Boga (Descartes, po svoje tudi Berkeley). V krščanski teologiji in filozofiji minulega stoletja, zlasti v personalizmu, ostajajo močne tendence k eternizaciji jaza kot osebe (persone). – Povsem nasproten pa je namen poudarjanja človeške eksistence (individualnega »jaza«) kot »tu-bit« v ateističnem eksistencializmu (Sartre, tudi zgodnji Heidegger): končna in smrtna tu-bit je »fundamentalna« ontološka resničnost, s katero in v kateri se šele vzpostavlja avtentično »mišljenje biti«.

- (2) NE, *jaz ne obstaja*. Tudi ta možnost ima več različic, ki pa jim je, rečeno zelo na splošno, skupno to, da nasprotujejo odgovoru (1): od antičnega atomizma (tudi duša je sestavljena iz snovnih atomov, ki se ob smrti razidejo) do vrste sodobnih variant redukcionizma v kognitivni znanosti/filozofiji (zavest kot zgolj »epifenomen« telesa oz. možganov). V moderni filozofiji pa je (bila) vplivnejša od kognitivnih različic strukturalistična varianta odgovora (2), recimo pri Claudu Levi-Straussu, pri katerem dominira struktura in je subjekt kvečjemu njen derivat, ali pri Rolandu Barthesu, ki je naznanil »smrt avtorja« in proglašal ustvarjalno »govorico« samega teksta ipd., vendar se dominacija strukture nad subjektom (jazom, zavestjo) razrahlja že v post-strukturalizmu (Derrida, Lacan), v katerem pa je status strukture (»nezavedno kot jezik«) še vedno pomembnejši od zavesti, od zavedajočega se jaza. Pri strukturalizmu se morda ponuja vzporednica z budistično Indrovo mrežo (zrcaljenje brezsubstancijskih »odsefov« v vesoljni strukturi), vendar se mi zdi, da so takšne primerjave preuranjene in prepovršne, saj je treba upoštevati celoten kontekst, širši okvir, »metajezik« zahodne strukturalistične na eni strani in vzhodne budistične misli na drugi.
- (3) DA IN NE, *jaz obstaja in ne obstaja*. V zahodni filozofiji se je takšno »dvojno« stališče do jaza uveljavilo predvsem s Kantom, namreč z distinkcijo med transcendentnim jazom, ki obstaja kot središče vseh zaznav, predstav in misli, tj. kot »transcendentna apercipcija« – in psihološkimi jazom v klasičnem pomenu, tj. tradicionalno razumljeno dušo, ki pa je podvržen(a) paralogizmu čistega uma in je potemtakem le dialektična »ideja«, limitna in teoretsko sporna entiteta, ki je ni mogoče dokazati s »čistim umom«, čeprav to še ne pomeni, da ne obstaja. Kantova dvojnost v odnosu do jaza se nadaljuje in modificira v dialektiki nemških klasikov, najprej pri Fichteju (jaz, ki postavlja nasproti sebi ne-jaz ter to dvojnost dialektično presega v samem Jazu), potem pri Heglu (jaz/subjekt se

poraja šele v dialektičnem procesu in v najvišji sintezi postane absolutni duh), Schelling pa je v tem pogledu zelo samosvoj (gl. Uršič, 1999). – Na drugačen način, a tudi pod Kantovim vplivom, je prišel tudi Husserl do svoje variante (3): *cogito* fenomenološko »obstaja«, je evidenten, vendar zgolj kot *ego cogito cogitatum*, medtem ko »sam po sebi« (kot *res cogitans*) ni razviden oziroma je postavljen »v oklepaj« (*epoché*).

- (4) NITI DA NITI NE, *jaz niti obstaja niti ne obstaja*. Ta »negativna dialektika« je značilna za Nagardžuno in nasploh za budizem (čeprav ne vselej tako izrazito) – toda, kot moram znova poudariti, tu ne gre niti za radikalni skepticizem niti za šibki eklekticizem. Slednji bi bil, formalno gledano, zgolj »linearna« vsota vseh štirih resničnostnih vrednosti tetraleme, tj. (1)+(2)+(3)+(4), in to bi bil dejansko poraz mišljenja, ki bi spet vodil v pironizem (ta pa je, vrh vsega, avtoreferenčno protisloven). Nagardžunovo tetralemo razumem ali vsaj skušam razumeti kot *odprto* matrico, namreč odprto predvsem v odnosu do stroge analitične dihoto-mije med (1) in (2). In če smo že pri tovrstnih formulah, bi Nagardžunovo »sred-njo pot« lahko označili tudi kot »limitno« sintezo (3)=(4). Morda bolje rečeno, kot »identiteto-v-diferenci«, ki ni možna s stališča analitične dvovrednostne lo-gike. In če bi me kdo vprašal, mar ta »sinteza« (3) in (4) ne vodi v *regressus ad infinitum*, bi odgovoril, da ne, kajti tu spet ne gre za »linearno« vsoto (3)+(4), temveč za njuno *presežno* identiteto, podobno kot v formuli *samsara=nirvana*. Pobeg misli v (slabo) neskončnost se zaustavi/prekine v priznavanju oziroma sprejemanju *presežnega*: *das Mystische* – kot bi rekel Wittgenstein –, ki je on-kraj (raz)umskega mišljenja, onstran mejá »mojega jezika« in s tem tudi onstran mejá »mojega sveta«; vendar mi je »to mistično« ob-*enem* prisotno-v-odsotnosti ravno z vzponom po lestvi jezika in mišljenja.

(6. 10. 2022)

Kjozanov krohot

Zenovski koan v obliki pogovora (*mondō*) dveh mojstrov, ki je znan kot »Kjozanov krohot«, se glasi takole:

Kjozan Edžaku je vprašal Sanša Enena: »Kako ti je ime?«
 Sanšo je rekel: »Edžaku!«
 »Edžaku!« je zaklical Kjozan, »saj to je *moje* ime.«
 »Prav,« je dejal Sanšo, »potem je moje ime Enen.«
 Kjozan se zakrohoče.

V literaturi je ohranjenih več variant tega *mondōja*,⁴³ tu ga povzemam iz razprave »Odnos Jaz-Ti v zen budizmu« (1969); avtor te razprave, znani japonski filozof Nishitani Keiji,⁴⁴ se v njej posveča razumevanju oziroma interpretaciji prav tega koana. Nishitani usmerja pozornost predvsem k »resničnemu pomenu srečanja enega človeka z drugim«. ⁴⁵ Ugotavlja, da se nenehno srečujemo z mnogimi ljudmi, pri čemer pa običajno za površjem teh vsakdanjih srečanj ostaja »skrita njihova neskončna lepota, njihova brezmejna groza« (*ibid.*). V nadaljevanju omenja tudi Martina Buba, njegovo pojmovanje odnosa med »Jaz« in »Ti«, ob tem pa ugotavlja – najbrž upravičeno, vsaj z budističnega zornega kota – da je na Zahodu odnos med dvema človekoma (tudi tedaj, če gre pri »Ti« za »Bogočloveka«) vselej posredovan z nečim univerzalnim, bodisi z zakoni, ki urejajo medčloveške odnose (po Hobbsu), bodisi z etiko (po Kantu), bodisi z Bogom kot »Absolutno Drugim« (v krščanstvu). Toda, kot méni Nishitani, je pri teh občostih, ki so v »ozadju« odnosa Jaz-Ti, vselej prisotno »omejevanje absolutne posamičnosti/individualnosti« (*ibid.* 41), kajti »brž ko je individuum podvržen univerzalnemu, je relativiziran in izgubi svojo absolutnost« (*ibid.* 42), saj je »izvorni značaj srečanja človeka s človekom zakrit z zakoni, bodisi civilnimi ali moralnimi ali božjimi« (*ibid.* 43).

43 Kitajsko verzijo iz 9. stol., v kateri nastopata mojstra Yang Shan in San Shêng, navaja Maja Milčinski (1986).

44 Nishitani Keiji (1900–1990), izg. Nišitani Keidži (gl. op. 1), je po Nishidi, ustanovitelju kjotske šole, in po njegovem neposrednem nasledniku (in kritiku) Tanabeju (Tanabe Hajime, 1885–1962), njen tretji najpomembnejši predstavnik. Bil je velik poznavalec zahodne filozofije – od Platona in Aristotela prek krščanske mistike do Nietzscheja in Heideggerja – in jo je poskušal misliti, interpretirati in tudi kritizirati z »vzhodnega«, predvsem budističnega stališča. Žal pa je bila njegova ideološka vloga med drugo svetovno vojno problematična, kar je po vojni poskušal popraviti. – Pozneje se vrnemo k Nishitanijevi najbolj znani knjigi »Kaj je religija?« (1961), v angl. prev. *Religion and Nothingness* (1982).

45 Nishitani 2004, 39.

Tu smo blizu Kierkegaardovemu posamičniku ter eksistencialistično pojmovani tu-bitu (pri zgodnjem Heideggerju, Sartru idr.), vendar moramo biti pozorni na neki bistven pomenski odtonek oziroma poudarek: Nishitani namreč ne poudarja zgolj »relativne« posamične eksistence, temveč tudi njeno »absolutnost« – in to izrazi s paradoksnim sintagmo, da gre pri odnosu Jaz-Ti za »absolutno relativen odnos«. Takole pravi: »Prvič [to pomeni], da sva Jaz in Ti absolutna, vsak v svoji lastni posamični subjektivnosti; in drugič, oba, Jaz in Ti sva, zaradi najinega odnosa [ali njunega, če gre za druga dva človeka], obenem absolutno relativna.« (*Ibid.* 41) Nekaj strani dalje ponovi to misel: »Dejstvo, da sta/ova Jaz in Ti popolnoma in absolutno absolutna, pomeni, da sva/sta oba v odnosu drug do drugega absolutno relativna.« (*Ibid.* 44) Drugače rečeno, na način logične tetraleme: »Jaz <angl. *self*> in drugi nista eno, niti nista dvojce.« (*Ibid.* 49)

Glavna Nishitanijeva budistična poanta pa je naslednja: takšno paradoksnost razmerje Jaz-Ti je mogoče zaradi »praznine«, šunjate (jap. *kū* <空>), le »z vidika absolutnega nič« (*ibid.* 43). Z vidika človeka kot posamičnika v odnosu Jaz-Ti pa pomeni ta praznina spoznanje »ne-jaza« (jap. *muga* <無我>): šele tedaj, ko »izpraznim« sebe (svoj jaz, *ego*), sem lahko v »absolutno-relativnem« odnosu do tebe. Kjozanov koan nama hoče reči sledeče: s privzetjem tvojega imena simbolno izpraznim svoje ime, ki označuje moj jaz, in te sprejem kot sebi enakega, še več, ti si isti z menoj, namreč z mojo praznino, s šunjato, ki omogoča najin relativni odnos, sicer pa je praznina v vseh odnosih ne-substančno absolutna. Nishitani pravi: »Ko Sanšo imenuje sebe s Kjozanovim imenom, to pomeni, da izprazni sebe in postavi Kjozana na svoje mesto. [...] Eksistenca [*sc.* tu-bit] vsakega od njiju je ‚usrediščena-na-drugega‘ in pri tem vlada absolutna harmonija. Temu bi lahko rekli ‚ljubezen‘ v religioznem pomenu.« (*Ibid.* 48)

Ob tem se spomnimo na krščansko pojmovanje kenozе (gr. *kénōsis*), tj. »izpraznjenje« človeške duše za srečanje z Bogom, vendar gre pri Nishitaniju za odnos med dvema *človekoma*, ne pa, vsaj primarno ne, za odnos med človekom in Bogom. »To je ne-odnos kot absolutna opozicija, relativen pa je na ravni, na kateri so vsi odnosi povsem preseženi.« (*Ibid.*) Ta »raven« vsepresežne in obenem vseprisotne praznine je *locus* človekove najgloblje svobode, ki sovpada z njegovo (posamično, dano kot nujno) identiteto, saj lahko »koeksistirata na paradoksen način; in to se lahko zgodi le tam, kjer *locus śūnyate* postane *locus* svobode« (*ibid.* 44). Vsaka pozitivna univerzalnost je namreč ovira tej svobodi, kajti »poanta je prav v tem, da subjektivni odnos človeka s človekom ni več odnos med Jaz in Ti v univerzalnem pomenu. [...] Jaz *sem* Ti in ravno tako Ti *si* Jaz.« (*Ibid.* 47)

To je v okviru medčloveških odnosov gotovo zelo lepo zamišljeno in tudi lepo povedano, vendar se ne moremo izogniti pomisleku, da tak »absolutno-relativni« odnos lahko velja samo med dvema »enako-vrednima« subjektoma, recimo med samurajema ali ljubimcema. Ker pa vsa bitja tega sveta niso ontološko (in posledično etično) na »enaki ravni« in zato tudi niso »enako-vredna« – saj celo v razsrediščeni Indrovi mreži ni mogoče popolnoma odmisлити hierarhije v stopnji popolnosti zrcaljenj – se mi ob tem zastavlja vprašanje, ali je takšen odnos Jaz-Ti, kot nam ga iz Kjozanovega koana razgrinja Nishitani, možen tudi, recimo, med človekom in konjem ali med popotnikom in goro, med Soncem in Luno, Nebom in Zemljo, vragom in angelom, ali celo med vsemi zrnici peska na obali reke Ganges? Domnevam, da vsi ti odnosi vendarle niso mogoči brez nekega univerzalnega »okvira« (zakona, logosa), pri tem pa si ne znam odgovoriti na vprašanje, ali je »locus šunjate«, vesoljne praznine, lahko tak univerzalni okvir ali vsaj njegov pojmovni označevalec. Zato si bom rajši pomagal s pesniškim »komentarjem« h Kjozanovemu krohotu, ki ga je že v 14. stol. pripisal mojster Daitō Kokuši in v 18. stol. povzel Hakuin Ekaku ter je, vsaj na prvi mah, kaj malo povezan s samim koanom; navaja ga in o njem razpravlja tudi Nishitani. Takole se glasi (*ibid.* 40):

Sonce toplo sije, pomladni sneg se topi,
čeljust slive in obraz vrbe tekmujeta v dišeči svežini.
Priložnost za poezijo in duhovno razvedrilo ponuja neskončen pomen,
dan le tistemu, ki vandra po poljih in goreče pesnikuje.

Tudi Nishitani ob koncu svoje razprave »Odnos Jaz-Ti v zen budizmu« ugotavlja, da ob koncu dneva ostaja samo poezija, in izrazi lepo misel, da sta Kjozan in Sanšo sicer že davno preminula, smeh pa je ostal: »Glas tega smeha je bistvo celotne zgodbe.« (*Ibid.* 52)

(29. 10. 2022)

Kastor in Poluks

Neki pogovor med Kastorjem in Poluksom, zvezdnima (pol)bratoma Dioskuroma (ali »Dvojčkoma«), je potekal takole:⁴⁶

Kastor. Si lahko predstavljaš, da bi bila midva edini zvezdi v vsem širnem vesolju?

Poluks. Težko. Ko pa jih je toliko!

K. Ja, ampak vzemiva to zgolj kot miselni eksperiment.

P. No, prav, pa poskusiva ... Ali to obenem pomeni, da v takšnem vesolju, v katerem bi bila sama sredi temne praznine, razen naju ne bi bilo ničesar trdnega, niti kakega ozadja, negibnega prostorskega »okvira«?

K. Hm, to pa je najbrž že drugo vprašanje.

P. Misliš? Meni pa se zdita ti dve vprašanji oziroma predstavi – namreč, da sva v vesolju sama in da ne obstaja noben absoluten okvir razen najinega lokalnega, relativnega – med seboj tesno povezani.

K. šegavo. Ti boš že vedel, saj si Zevsov sin!

P. se nasmehne. Dvomim, da moj oče kdaj premišljuje o samoti, četudi samoti v dvojci, saj je vedno rad v družbi lepih boginj ali smrtnic: najino mater Ledo je obiskal kot labod in potem, ko je zaplodil mene, se je vrnil k svojim na Olimp, kjer je ena lepša od druge, same sijajne zvezde!

K. Pustiva njegove norčije, rajši se vrniva k najinemu problemčku. Po mojem mnenju ni mogoče, da ne bi obstajal nekakšen vesoljni okvir – morda zelo zelo daleč od naju – ali vsaj neko »uokvirjeno«, mirujoče ozadje, absolutni vesoljni prostor.

P. Zakaj pa ne bi bilo mogoče, da se vesoljna praznina razteza *ad infinitum*, brez vsake meje?

K. Tega si ne znam predstavljati, pa tudi stari Mojster filozof bi v tem videl logično napako, *regressus ad infinitum*.

P. Prav, ampak predstavlaj si ono drugo možnost, namreč da bi bilo vesolje zaprto v nekakšni velikanski škatli – kaj pa bi bilo za robom ali robovi te škatle? Spet praznina ali kar sam Nič?

K. Priznam, da ne vem. Zdi se mi, da tudi ta misel ne pelje nikamor. Ampak v vesoljni neskončnosti se je izgubil tudi tisti junaški renesančni zanesenjak, ki so ga finitisti sežgali na grmadi ...

46 O Kastorju in Poluksu sem že pisal v prvi knjigi *Štirih časov* (Pomlad, 2002, str. 223 isl.), in sicer v kontekstu »Newtonovega vedra«, »Machovega principa« in Einsteinove teorije relativnosti.

- P.* Pa se vprašajva še drugače: kaj meniš, bratec, ali midva, dve samotni zvezdi v praznini, ki so naju zvezdogledi imenovali Dvojčka, mirujeva ali se gibljeva? Morda se vrtiva drug okrog drugega oziroma okoli neke skupne točke med nama?
- K.* Najbrž mirujeva, saj ni videti, niti ne občutiva, da bi se gibala, ko si takole zreva iz obličja v obličje ... Vendar pa čutim, da med nama obstaja neka privlačnost.
- P.* Gotovo, le kako bi sicer ostala tako dolgo skupaj, v vseh teh neznansko dolgih eonih!
- K.* Svetiva na nebu skupaj, hkrati pa ostajava ločena, ne stopiva se drug v drugega.
- P.* Da, res je tako – in kaj bi to pomenilo glede tistega vesoljnega okvirja?
- K.* To pomeni, da se vrtiva *glede* na ta Okvir ali Ozadje, pri čemer se sredobežna sila med nama izenači s sredotežno.
- P.* Nekako tako kot pri »Newtonovem vedru«?
- K.* Podobno, ja. Kajti če ne bi bilo absolutnega Prostora, se midva *ne* bi imela glede na *kaj* vrteti. Torej bi mirovala in zaradi privlačnosti prej ali slej padla skupaj, tako da ne bi bila več Jaz in Ti, ampak samo še eno Ono.
- P.* Čakaj, čakaj, bratec! Morda pa se vrtiva *glede* na zelo daljne zvezde, ki so tako daleč, da jih ne moreva videti brez teleskopa?
- K. tuhta.* Hm, ja, to bi bilo teoretično možno, čeprav zgolj kot izkustveno nepreverljiva hipoteza. In če sva predpostavila, da sva v tem praznem vesolju sama, se rajši drživa te predpostavke.
- P. pametuje.* Ja, ampak vseeno bi bilo mogoče, da zelo zelo daljnih zvezd preprosto ne bi videla.
- K.* O zvezdnem »ozadju« je govoril že Ernst Mach, vendar se niti sam Einstein ni mogel odločiti, ali Machov princip drži ali ne ... Sicer pa bi bilo še najbolje, da o tem ob kaki priliki povprašáš očeta Zevsa, če pa tudi on tega ne ve, naj se pozanima pri Apolonu ali Ateni ali Hermesu ...
- P.* Bogue kdaj ga bom spet videl, že nekaj eonov ga nisem.
- K.* Jaz žal ne morem nič povprašati svojega očeta Tindareja, saj je umrl že pred trojansko vojno. Tudi kralji umirajo, samo bogovi so nesmrtni. Večno pa ti bom hvaležen, dragi bratec, ker si pri očetu tudi zame izprosil nesmrtnost, tako da sva lahko skupaj na nebu, na veke vekov.
- P.* Ampak tu zgoraj vseeno pogrešava vse tiste krasne konje in lepe sestrice, mar ne?
- K.* Kako da ne! Vendar pa kaževa pot mornarjem ...
- P.* ... in zrcaliva drug drugega, brez kakega tretjega – ali Prvega.

K. čez čas. Poluks, ali tudi ti občutiš večjo svobodo ob misli, da »tam zunaj« ni nikogar in ničesar, nobenega Okvirja niti Ozadja, in da se je celo tvoj oče Zevs, vladar vesolja, nekam skril?

P. premišljuje. Morda je v tem res večja svoboda za človeka in tudi za zvezdo, čeprav ob tej misli občutim predvsem to, da sva *midva* bolj povezana – ker sva sama v brezdani praznini. Odnos Jaz-Ti pa je najpomembnejši odnos med mislečimi in čutečimi bitji.

K. Ja, s to mislijo sva začela današnji pogovor.

P. Kastor, mimogrede – ali poznaš zenovski koan »Kjozanov krohot«?

K. Kako ga ne bi poznal, saj sem ga pravkar prebral v tej knjigi, v prejšnjem *odsevu*.

P. Odlično! Jaz ga znam na pamet. Veš kaj, bratec: predlagam, da obnoviva ta *mondō* z najinimi imeni. Za kratek čas, saj ga imava dovolj, pravzaprav še več ko preveč

...

K. Prav, sicer pa je ta pogovor čisto kratek ... Naj jaz začnem?

P. Le daj :-)

Špartanec Kastor je vprašal Olimpijca Poluksa: »Kako ti je ime?«

Olimpijec je rekel: »Kastor!«

»Kastor!« je zaklical Špartanec, »saj to je *moje* ime.«

»Prav,« je dejal Olimpijec, »potem je moje ime Poluks.«

Kastor se zakrohoče.

* * *

Koda: Če v tebi vidim božji obraz, potem ima Bog nešteto obrazov, saj je v Indrovi mreži nešteto bisernih obličij-zrcal, tvoje je le *eno* od njih – ki pa zrcali vse.

(30. 10. 2022)

Kakor kak odradek

Nekoč davno, v zgodnji mladosti, sem pomislil, da je prav *moj* (ne)jaz reinkarnacija Franza Kafke, ali vsaj ena izmed njih. – »Dokazi za resnično poprejšnje življenje: Tebe sem nekoč že videl, čudeži davnine in konca dni.«⁴⁷ – Že kot najstnik sem bil nor na Kafko, zaznamoval je tudi vse moje poznejše knjižno življenje. Zdaj pa, v starosti, sem tej svoji mladostni misli dodal še neko drugo, nič manj noro: da sva se v sanjah srečala – namreč prav zares – z Emily Dickinson!

— Zvečer, ko se uležem v posteljo in pokrijem z odejo, se zvijem v klobčič, kakor kak odradek. »Kdo sem jaz?« se vprašam, kot sem se že tisočkrat. Moje telo še ni hudo nagubano, v mošnjičku je še nekaj semenčkov. »Ampak pomembna je duša,« se pridušam, kot že tisočkrat, in sežem k debeli knjigi na polici ob postelji: Emily Dickinson, *The Complete Poems*. Emily je moja najljubša pesnica. Vseh njenih pesmi je 1775, berem jih že dobro leto, pred spanjem ali zjutraj, ko se prebujam – in danes, ko to pišem (leta Gospodovega MMXVI), sem nekje na sredi te knjige. Malce polistam nazaj in se ustavim pri pesmi № 288. Če ne bi vedel, da jo je napisala Emily, bi pomislil, da so to verzi iz dnevnika kake nesrečne najstnice, vendar dobro vem, da je Emily mislila te besede skrajno resno, brez vsakega solzavega samopomilovanja, daleč od vsake patetične fraze:

*I'm Nobody! Who are you?
Are you – Nobody – Too?
Then there's a pair of us!*

Ti in jaz sva v tem trenutku, tik pred spanjem – oba *nihče* (*no-body*, tj. »ne-te-lo«). V hipu, ko to pomislim, sva še par *dveh* nihčetov, a že v naslednjem hipu, ko se pogreznem v spanje, se moj nihče ne bo prav nič razlikoval od tvojega, ki si mrtva že več kot sto let.

Dokler sem še buden, se lahko vprašam: mar je vsaka večerna ugasitev zavesti nekakšna vaja duše za zadnjo utrnitev, za smrt? In vsako jutranje prebujenje vaja za vstajenje? Kaj pa se z dušo dogaja na prehodu, v »vmesnem stanju« (tib. *bardo*) – če sploh kaj? Zvečer zaspimo v trenutku, kakor pri intravenozni narkozi. Ampak v narkozi z masko, ki sem jo izkusil v mladosti, sem dolgo in strašljivo padal v brezdanji vrtinec, v kaos podob, barv in zvokov. – Ob tem se spomnim na Emilyjino pesem №

280, pesem o lastnem pogrebu: »Pogreb sem čutila v Možganih« ... »Obred je [tolkel] kot Boben –« ... in »potem je Prostor <Space> – začel zvoniti, // kot da bi bila vsa Nebesa Zvon« ... »in potem se je prelomil Ploh v Razumu, / in jaz sem padala, padala –« ... »in potem – Končala vedeti –«.⁴⁸

Ko zaspiš, se utrneš v hipu: ne veš, *kdaj* zaspiš. V hipu si popoln ne-jaz, globoko potopljena *anattā, muga*, »ne-duša«. Toda potem, ko se sredi noči dvigneš iz globočnin, včasih le v plitvejši sen, drugič v nekakšno nejasno zavedanje (recimo, ko se obrneš v postelji), in bolj proti jutru, ko se zares zbudiš, čeprav le za kratek čas (ponavadi zato, da greš lulat), tedaj vidiš na uri, da si spala uro, dve, tri – običajno ne več kot tri ure, razen če si zvečer vzela *helex* – in ob tem se za hip morda tudi jasno zaveš, da si se pravkar prebudila iz »svoje« ne-bit, iz nekega časa, ki je mineval *drugje*, medtem ko si »bila« sama brezčasni nihče (ja, dobro rečeno: »ne-telo«). Pozneje, še bolj proti jutru, se spanje pogosto nadaljuje v plitvejših vodáh, prikazujejo ti se razne podobe, in tedaj ko že lebdiš nekje vmes, med sanjami in budnostjo, v »hipnagoški« sferi, lahko marsikaj prav imenitno premisliš, v mislih morda napišeš kak verz ...

Med to »onstransko« sanjsko plovbo po plitvinah, ki se izmenjujejo z globočninami, se zunaj počasi zdani. Jutra so v tem letnem času siva, meglena. Znotraj je lepše kot zunaj. Pogledam na uro, skoraj osem je že, ob devetih moram biti na faksu. Dvignem svoj trup in nekaj trenutkov, sedeč na postelji, gledam te bele noge: kako daleč so od mene, tam na rdečih, obledelih vzorcih preproge! ... »Kaj naj jim še povem o *njem*, pa tudi o sebi?« se vprašam, ko pomislim na svoje današnje predavanje o Montaignu, ki je po letu osorej spet na vrsti. »O sanjah lahko pripoveduje le tisti, ki se je že prebudil« (Montaigne 2023, III/5, 68). Renesančni modrec je rad prebiral Seneko in nasploh stoike.

Potem vstanem in potelovadim: odročim, zaročim, s prsti rok segam k prstom nog, štejem do deset, ko na preprogi tacam po vseh štirih (to so priporočene vaje za hrbet), in ob tem seveda pomislim, da sem prav res groteskna *animal rationale*, toda zdaj ni časa za kakšno bolj duhovno meditacijo. Sicer pa mi tudi ta trapasta jutranja telovadba pomaga začeti novi dan, daje mi korajžo, da moje telo še ni tako sfiženo kot kak zasukan kafkovski odradek – kajti čeprav je domnevno neumljiv, ker je neulovljiv, bi ga »skrb družinskega očeta« ob koncu dneva najrajši videla v smetnjaku (»Očitno nikomur ne stori nič hudega; toda misel, da naj bi me za nameček še

48 Teh nekaj verzov sem zaradi konteksta prevedel karseda dobesedno, ohranil sem tudi Emilyjine velike začetnice in pomišljaje. Bolj pesniške prevode te težko prevedljive № 280 lahko najdeš v vseh treh slovenskih izbirah njenih pesmi.

preživel, me skoraj malo zaboli«.49) In potem, ko se spet dvignem s tal, si rečem: »Še sem živ!«, vsaj dokler lahko takole segam kvišku: »Gor, gor, še malo više!«, in ko tam »zgoraj« migam z obema rokama, kot da bi molil k Vsevišnjemu, ki pa je seveda previsoko, da bi ga dosegel s takšnimi človeškimi, prečloveškimi vajami – takrat se spomnim na nadaljevanje Emilyjine pesmi № 288:

How dreary – to be – Somebody! ...

* * *

(4. 11. 2022, iz arhiva: 6. 1. 2016, dopolnjeno 22. 12. 2024)

49 Kafka 2024, 210 (prev. Štefan Vevar). – V mojem mladostnem prevodu izbrane Kafkove kratke proze: »Saj očitno nikomur ne škodi; toda predstava, da naj bi me še celo preživel, mi je skoraj boleča.« (*Problemi – Razprave*, letnik XIII, št. 3–5, 1975, str. 24). Poleg »Skrbi hišnega starešine« (tj. »Odradka«) so v tem izboru tudi moji prevodi naslednjih Kafkovih kratkih spisov: »Pri gradnji kitajskega zidu«, »Cesarska poslanica«, »Opis nekega boja« (odlomek), »Sen« in »Kragulj« (v Vevarjevem prevodu »Jastreb«).

»Polje praznine«

Nishitani Keiji (1900–1990) je eden najpomembnejših japonskih filozofov, ki smo ga že srečali kot komentatorja zenovskega dialoga »Kjozanov krohot«. V knjigi *Kaj je religija?* (jap. izvirnik 1961), prevedeni v angleščino z naslovom *Religion and Nothingness* (1982), Nishitani dokazuje zlasti dve: prvič, da sta religija in filozofija neločljivi, ker se medsebojno dopolnjujeta in potrebujeta; in drugič, da je budistično pojmovanje »ničnosti« (jap. *mu* <無>, angl. *nothingness*) in/ali »praznine«, šunjate (jap. *kū* <空>, angl. *emptiness*) – ta dva pojma sta v Nishitanijevi filozofiji vsebinsko skorajda neločljiva – nekaj povsem drugega od zahodnega pojmovanja »niča« (lat. *nihil*, angl. *nothing*, fr. *le néant*, nem. *das Nichts* itd.), še več: da šele »spreobrnitev« (jap. *tenkan*, angl. *conversion*) od zahodnega »relativnega nič« k budistični po-polni, »absolutni ničnosti/praznini« omogoča preseganje novoveškega »nihilizma« (v Nietzschejevem in/ali Heideggerjevem pomenu).

Navedene prevode budističnih izrazov v angleščino (in nadalje v slovenščino) povzemam po slovarčku v Nishitanijevi knjigi, kjer pri izrazu ‚praznina‘ (tj. šunjata) piše: »Skladno s podobo, ki jo sugerira pismenka [v kit. in jap. je ista: 空], je rečeno, da je praznina ‚nebu-podobna‘ <angl. *skylike*> in se na tekstovni ravni primerja z vseobsegajočim vesoljnim nebom. Ista pismenka se lahko bere v pridevniški obliki kot *munashii* ter se tako vzpostavi fonetična podobnost z *mu* <無> ali ničnostjo.⁵⁰ Takšna imaginativna, pred-refleksivna in ne nazadnje tudi fonetična povezava med brezdanjo modrino neba in budistično šunjato (ter samim Budo, čigar drugo »ime« je Tathagata, »Takšnost«, dob. »Tako idoč«) je lepa in sugestivna, kot *videnjsko* (pris)-podobo jo najdemo v mnogih sutrah, zlasti v véliki *Girlandi*. Seveda pa to ni neka filozofska, pojmovna definicija šunjate – čeprav Nishitani v skladu s svojim prepričanjem, da religija (ali vsaj teologija) in filozofija ne moreta shajati druga brez druge, poskuša prav to: (raz)umsko opredeliti, pokazati ali vsaj nakazati, kaj pomeni šunjata, pri čemer pa se skupaj z njim kmalu znajdemo v težko rešljivih »sholastičnih« labirintih. Poglejmo Nishitanijevo opredelitev šunjate v poglavju »Stališče/gledišče praznine« (*The standpoint of śūnyatā*):

Praznina *śūnyate* ni praznina, ki bi bila predstavljena <angl. *represented*> kot neka ‚stvar‘ zunaj bivanja <*being*> in drugačna od bivanja. Ni preprosto neki ‚prazen nič‘, marveč je *absolutna praznina*, izpraznjena tudi vseh predstav o praznini. In zato je praznina na dnu <*at bottom*> eno z bivanjem, kakor je tudi bivanje na dnu eno s praznino. V

50 Gl. Nishitani 1982, 296.

prvinskem izvoru <elemental source>, kjer se bivanje kaže eno s praznino, na domačem-tlu <home-ground> bivanja, se praznina kaže kot eno z bivanjem. Govorimo o prvinskem izvoru, vendar to ne pomeni neke točke, skrite za stvarmi, ki jih vidimo s svojimi očmi in mislimo s svojimi umi. Izvor je tako blizu, kolikor je le mogoče, je „pri roki“, pri stvareh samih. In stvari so [takšne], kot so same v sebi <in themselves>, na svojem lastnem domačem-tlu, prav to, kar so v svoji takšnosti <suchness> – eno s praznino. Kajti polje praznine <the field of emptiness> ostaja odprto prav v vsaki točki, kjer stvari vznikajo <emerge> v bivanje. (Ibid. 123)

V tem in drugih pasusih Nishitanijeve knjige o religiji in praznini/ničnosti čuti-mo gigantski napor filozofa, da bi z besedami (raz)uma izrekel neizrekljivo »bistvo« budizma. Toda – ali se mislec s tem pojmovnim aparatom kaj bolj približa tistemu najglobljemu spoznanju, ki je v mnogih mahajanskih sutrah izraženo z identitetno formulo: *samsara je nirvana, nirvana je samsara*? Ali pa – če govorimo o oblikovanih stvareh (skrt. *dharma*, jap. *hō*) in praznini – tistemu znamenitemu izreku iz *Sutre srca*: »Oblika je praznina, praznina je oblika« (gl. naš prvi niz)? Pri pojmovnem diskurzu o šunjati se porajajo mnoga vprašanja: Kaj pomeni, da je praznina/ničnost absolutna? (Ali je lahko čista praznina »absolutna«?) Kaj pomeni, da sta praznina in bivanje *na dnu* identična? (Na katerem dnu?) Kaj pomenita sintagmi *prvinski izvor* in *domače-tlo*? (Širše: kako lahko praznini pripisujemo, četudi le metaforično, neke predikate?) In kako lahko stvari vznikajo iz *polja praznine*? Itd. – Seveda se Nishitani dobro zaveda (in mi bralci z njim), da gre tu zgolj za »metafore«, za prenose znanih pomenov v neznano praznino-*sive*-ničnost, ki pa ni nekje *tam*, zunaj bivanja, ampak *tu*, »pri roki«, v samih stvareh, nikjer drugje. Na Zahodu bi rekli, da gre za »transcendenco-v-imanenci«.

Kljub temu pa v tej »pozitivni teologiji« šunjate ostaja neka globoka aporija, ki je ne moreta povsem raz-rešiti ne dialektična misel (DA-in-NE) ne logika binegacije (*niti*-DA-*niti*-NE). Ta miselna zadrega se še posebej pokaže v Nishitanijevem razpravljanju o *polju praznine*, ki zavzema osrednji del knjige *Religija in ničnost*. (V pojmu »polja« prepoznamo tudi vpliv njegovega učitelja Nishida, ki sicer ni uporabljal izraza »polje«, ampak prostor <jap. *basho*, tj. *topos*, *locus* ipd.>, gl. *odsev* Mu no bašo v prvem nizu.) Nishitani razlikuje tri (glavna) epistemološka in obenem ontološka (čeprav v budistično »negativnem« smislu) »polja« (gl. *ibid.* 108–112): 1) *polje zavesti*, *sámo-zavedajočega* se jaza (ega in/ali subjekta), ki vidi stvari kot objektivne, »zunanje« entitete (v to polje postavlja vso klasično filozofijo in nasploh znanost); 2) *polje ničanja*, ki ga je razglasil Nietzsche, za njim pa ontološko razkril Heidegger (»evropski nihilizem«), na drugačen način tudi Sartre (»bit in nič«) idr.; 3) *polje praznine/*

ničnosti, značilno za budizem mahajana, ki radikalizira nihilizem in ga s tem presega (pri tem nehote pomislimo na »negacijo negacije«), kajti »stališče nihilizma <angl. *the standpoint of nihility*> mora biti preseženo« (*ibid.* 112), še več: »Preseganje pesimističnega nihilizma je dejansko največja naloga filozofije in religije v našem času.« (*Ibid.* 47) Pri iskanju »tistega rešilnega« se Nishitani precej navezuje na Heideggerja, še posebej na njegovo pojmovanje tehnike kot »po-stavja« (nem. *Ge-stell*), sodobne pozabe neskritosti-bitosti (gl. *ibid.* 77 isl.). – Vendar tu pustimo ob strani Nishitanijev malone mesijanski ton v odnosu do zahodnega nihilizma, vrnimo se rajši k aporiji »praznine«, šunjate: zagotovo je mogoče smiselno govoriti o prvih dveh »poljih« (analogno kot npr. o elektromagnetnem polju), ampak kaj sploh pomeni tretje, »polje praznine«? Ali lahko obstaja polje brez vsake razsežnosti? Najbrž ne. Toda, ali je praznina/ničnost lahko razsežna? Najbrž ne.

Nishitani se pri teh aporijah znova zateče k metaforam, tokrat geometrijskim (malce v slogu Nikolaja Kuzanskega): »polje praznine«, v katerem velja formula *samsara=nirvana*, ne more biti linearno, »evklidsko«, ker je v njem vsaka posamezna stvar (*dharma*) v svoji »relativnosti« *obenem* tudi »absolutna« – in zato je to »polje« lahko kvečjemu hipersferično: »To pomeni, da je *na polju śūnyate* središče *povsod*. Vsaka stvar v svoji lastni sebstvenosti <*selfness*> kaže na način bivanja v središču vseh stvari.« (*Ibid.* 146) To misel, ki je značilna zlasti za budistično smer *hua-yan* (jap. *kegon*), Nishitani do-polni s pojmom »medsebojnega prežemanja« (jap. *egoteki sōnyū*, angl. *circumssesional interpenetration*) vseh stvari – ali če tej mreži odnosov rečemo drugače, sledeč samim sutram: s »soodvisnim nastajanjem« (*pratitja samutpada*). »Rêči, da *stvar ni ona-sama* <*not itself*>, pomeni, da je medtem, ko ostaja ona-sama, na domačem-tlu vsake druge stvari.« (*Ibid.* 149) – Vsekakor lepo rečeno! Filozofija vendarle ni samo meta-jezik religije, lahko je tudi njen lastni, izvorni *logos*.

(27. 11. 2022)

Dvojni pogled

Zahodne religije in teologije/filozofije že od starega veka dalje lomijo kopja v idejnih in marsikdaj žal tudi ognjenih bitkah ne samo med tremi bibličnimi monoteizmi, ampak tudi med osebnim in neosebnim čaščenjem Boga (ali bogov), med teizmom in panteizmom, medtem ko v vzhodnih religijah ne najdemo – ali kvečjemu izjemoma – tako ostrih nasprotij med različnimi nauki in rituali. Tako npr. v japonskem budizmu (in podobno, *mutatis mutandis*, v indijskem hinduizmu in kitajskem daoizmu) »teistični« kulti, zlasti budizem »Čiste dežele« ali amidizem, miroljubno soobstajajo z bolj »panteističnimi« smermi, s *kegon* ali *šingon* budizmom ali zenom. Še več, na Japonskem lahko najdemo znotraj budističnih templjev, v njihovih svetih vrtovih, tudi kak šintoistični oltarček, kar pomeni, da sobivata v nekakšnem sožitju budistični monoteizem (ali henoteizem) in tradicionalni, še vedno močno prisotni politeizem. – Kako je to mogoče? Kaj je v vzhodnih religijah in njihovih duhovnih temeljih drugačno kot na Zahodu? In po drugi strani, v čem se Vzhod in Zahod v njunih razvejanih religijskih »sistemih« vendarle ujemata? Gotovo imata oba pola sveta marsikaj skupnega, sicer se sploh ne bi mogli v ničemer (spo)razumeti. Na nekatere bistvene razlike pa smo premalo pozorni ali jih preprosto zvajamo na neke »zunanje«, tj. kulturne idr. dejavnike.

Nishitani Keiji v knjigi *Religija in ničnost*, zlasti v prvih dveh poglavjih (»Kaj je religija?« in »Osebnost in neosebno v religiji«), razpravlja o bistvenih duhovnih razlikah med Vzhodom in Zahodom, pri čemer podaja tudi svojo kritiko krščanstva, ki mu je sicer v osnovi naklonjen, predvsem krščanskim mistikom, najbolj Mojstru Eckhartu. Toda v temeljnem krščanskem pojmovanju vesoljnega Boga kot Osebe, GOSPODA, ki je svet ustvaril in naj bi svoje stvarstvo na koncu časov sodil/izničil, Nishitani vidi nerešljive teološke in tudi eksistencialno človeške »vzroke«, tudi tedaj, če upoštevamo krščansko dogmo o božji troedinosti, o »istobistvenosti« Očeta in Sina in Svetega Duha. Nishitani je še posebej kritičen do bibličnega nauka o stvarjenju iz nič/a (*creatio ex nihilo*). Po njegovem mnenju naj bi se »nič«, kot je (za)mišljen v krščanski teologiji, v moderni dobi razvil v ateistični nihilizem absolutnega Subjekta, pri čemer je Človek prevzel vlogo Boga: »zavest o ničevosti <angl. *nihility*>, ki tiči pod vsemi stvarmi na svetu in svetom v celoti, kakor jo najdemo v ateizmu, ima svojo dvojnico <counterpart> v krščanski misli o božji *creatio ex nihilo*«. ⁵¹ (Nishitanijeva kritika krščanskega stvarjenja je seveda povezana tudi z bistveno razliko med

51 Nishitani 1982, 54.

Zahodom in Vzhodom v razumevanju časa in zgodovine, o čemer razpravlja v zadnjih dveh poglavjih te knjige.) Nadalje ugotavlja, da je ena izmed usodnih posledic nauka o *creatio ex nihilo* inkompatibilnost bibličnih religij z moderno naravoslovno znanostjo. »Problem religije in znanosti je najbolj temeljni problem, s katerim je soočen sodobni človek.« (*Ibid.* 46) Zato je »preseganje pesimističnega nihilizma dejansko največji posamezni izziv, s katerim se soočata filozofija in religija v našem času« (*ibid.* 47).

Vendar *creatio ex nihilo* še ni sama srčika najtežjega teološko-filozofskega »vzla«. Bistvena težava se skriva v zahodni nezmožnosti *dvojnega pogleda* in nasploh v ostri alternativni, miselni izključujočnosti, ki na Vzhodu, zlasti v budizmu, nikoli ni (bila) tako izrazita kot na Zahodu. Nishitani pravi, da je prav »dvojni pogled <angl. *double exposure*, dob. dvojna osvetlitev posnetka> resnično videnje realnosti. Realnost sama ga zahteva. V njem pridejo skupaj duh, osebnost, življenje in snov, vsi izgubijo svojo ločenost. Pokažejo se kot različni tomografski posnetki istega predmeta. Vsak posnetek pripada realnosti, temeljna realnost pa je superpozicija vseh posnetkov v enoviti celoti, ki dopušča, da je predstavljena s slojem za slojem« (*ibid.* 52). To dvojnost ali mnogoterost, »superpozicijo« slojev realnosti, moramo upoštevati na različnih ravneh in kontekstih. Gre za preseganje izključujočih alternativ med »tu« in »tam«, med »blizu« in »daleč«, med notranjostjo in zunanostjo, duhom in naravo, celoto in delom itd., vse do temeljne mahajanske formule *samsara=nirvana*. V okviru zahodne metafizike in/ali religije bi to, med drugim, pomenilo preseganje dvojnosti Boga kot Osebe in neosebnega Božanstva (Eckhartovega »Boštva«, *Gottheit*), posledično pa tudi ostrega nasprotja med teizmom in panteizmom. Nishitani v različnih kontekstih uporablja Spinozovo sintagmo *deus sive natura*, v kateri sta nasprotna pojma povezana z *identitetnim* ,ali‘ (lat. *sive*): »življenje-sive-smrt«, »bivanje-sive-ničnost« (*ibid.* 75) itd., ob tem pa poudarja, da je takšno sovpadanje možno le na »polju šunjate«. Z vidika budističnega dvojnega pogleda v krščanstvu vendarle ostaja doktrinarna zahteva po enojnosti oziroma enoznačnosti pravega nauka, kljub »dvojnemu« liku Odrešenika kot bog(o)človeka ter božji troedinosti, kajti Trojico *moraš* sprejeti prav takšno, kot jo določa *Credo* – ali pa nisi kristjan.

Nishitani opozarja še na neko pomembno razliko med krščanstvom in budizmom. Pravoverno krščanstvo priznava in verjame le v eno samo, svetovno-zgodovinsko *edino* utelešenje Boga v Jezusu in preganja oziroma zavrača kot heretične vse tiste nauke, ki učijo, naj se človek z vsemi svojimi močmi trudi, da se njegova duša/duh pobožanstvi, povzdigne v/do boga. To je prastara duhovna pot, ki v antiki sega od orfikov prek Platona do Plotina, vendar jo je krščanstvo zavrnilo kot »gnostično

herezijo«, še hujše, kot grešno *hýbris* človeka, ki želi sam postati Bog. V vzhodnih verstvih, še posebej v budizmu, pa je pobožanstvenje človeka dejansko edina prava pot k popolnosti (pomislimo na bude in bodhisattve v mahajanskih sutrah).

Pot k po-polnosti/praznini/šunjati skozi »dvojni pogled« Nishitani vidi tudi v meditaciji-zrenju neke *posamezne* stvari (*dharme*), ne le »najvišjega« Bude Tathagate – takole pravi: »Čeprav običajno menimo, da je zunanji svet resničen <angl. *real*>, pa morda sploh ne pridemo v stik z resničnostjo <*reality*> teh stvari. Upal bi si trditi, da dejansko ne pridemo. Zelo redkokdaj ,ohranjamo svojo pozornost‘ <*fix our attention*> na stvareh tako, da v njih ,izgubimo sebe‘, ali drugače rečeno, da *postanemo* prav te stvari, ki jih zremo. In še bolj redko je to, da skozi njega vidimo naravnost v ,božji svet‘ ali vesolje v njegovi neskončnosti. Navajeni smo gledati stvari s stališča jaza <*self*>.« (Nishitani 1982, 9) Pozneje v knjigi imenuje to meditativno zrenje »*samādhī*-bivanje«, ki je možno le na »polju šunjate« (*ibid.* 128), in ga ponazori z Bashōvim haikujem: »O boru se uči / od bora, o bambusu / od bambusa.« (*Ibid.*)

Obstaja pa pomembna skupna točka med krščanstvom in budizmom v duhovnem deju, ki ga izraža grška beseda *kénōsis* (tj. dej izpraznitve/izničenja), v slov. kenoza. Božji sin je na križu opustil/izničil vse božansko v sebi in se popolnoma učlovečil v smrti – velja pa tudi obratno: človek se šele s samo-izničenjem, z izpraznitvijo svojega smrtnega, zemeljskega jaza (ega) lahko sreča z Bogom. Budistični analogon za krščansko kenozo je »ne-jaz« (skrt. *anātman*, jap. *muga*). Nishitani ugotavlja: »Kar je *ekkénōsis* za Sina, je *kénōsis* za Očeta. Na Vzhodu bi to imenovali *anātman* ali ne-jaz <*non-ego*>. [...] To pa zahteva prehod iz razlikujoče človeške ljubezni v ne-razlikujočo božansko ljubezen.« (*Ibid.* 59)

(28. 11. 2022)

Vrnitev v palačo

Kot pravi znamenita legenda, je princ Siddharta 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 mrliča. Takrat je spoznal prvo od štirih »plemenitih resnic«: da *trpljenje je*. (Palijska beseda za trpljenje, *dukkha*, ne pomeni samo trpljenja v ožjem, krščanskem smislu, ampak ima širši pomen: bolečina bivanja, neprijetnost, nepopolnost ipd.) Od spoznanja trpljenja do nirvane pa je princa Siddharto čakala še dolga pot, na kateri je spoznal puščavnike in askete ter se za nekaj časa tudi sam podvrgel strogi askezi, trpinčenju telesa zavoljo duha, toda potem se je od tega odvrnil in našel svojo »srednjo pot« med predajanjem čutnim užitkom na eni strani in strogo askezo na drugi. Ko je Buda v svojem prvem *Govoru v Varanasiju* (Benaresu) 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 oziroma 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 zaobjeti budizem v panoramskem pogledu na dve tisočletji in pol 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 (podobno 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 (*Dīgha-nikāya*, *Sutta-nipāta* idr.) so se deloma pokazale že v budističnem »malem vozu« (*hīnayāna*), dosti bolj pa v »velikem vozu« (*mahāyāna*) in »diamantnem vozu« (*vajrayāna*) ter v kitajskem in tibetanskem budizmu. Pri japonskih smereh budizma, kot sta na eni strani soteriološki budizem »Čiste dežele« (*Džōdo*), na drugi pa »tosvetni« in obenem presežno-paradoksn *zen*, se lahko celo vprašamo, ali sta to v bistvenem, izvornem pomenu sploh še Budova nauka.

Oddaljitev od prvotne »srednje poti« se pravzaprav 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 (*saṅgha*), torej ne ravno na sredi med strogim odrekanjem in uživanjem čutnih dobrin. Kakorkoli že, pa je za prvotni budistični nauk značilen izrazito odklonilen odnos do življenja, do čutne narave in telesnosti. Spomnimo se npr. verzov iz *Dhammapade*: »Povsod tečejo tokovi, / povsod brstijo ovijalke – / ko vidiš nove popke in poganjke, / z modrostjo jim posekaj korenine.« [Dhp. 24.7] Saj beseda ‚nirvana‘ (skrt. *nirvāṇa*, pal. *nibbāna*) izvorno, dobesedno pomeni ‚ugasitev‘, namreč 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 šunjate kot negativno-pozitivne, po-polne praznine/ničnosti, niti vesoljnega Bude (Vajročane), niti bodhisattv, ki se vračajo iz nirvane v samsaro, da bi pomagali razsvetliti vsa druga »čuteča bitja«. Še posebej pa je očitna *razlika v odnosu do narave* med prvotnim indijskim budizmom, v katerem nastopa narava predvsem na simbolni ravni (korenine, ovijalke, nosorog, tiger itd.), pri čemer ti simboli pomenijo svet *dukkhe* in pot odrešitve iz nje – ter kitajsko-japonskimi smermi budizma, na katere je pri odnosu do narave vplival daoizem, vsaj posredno pa tudi konfucijanstvo s pozitivnim vrednotenjem sveta.

Na svojem romanju po japonskih budističnih svetiščih, zlasti v Kjotu in okolici, sem se spraševal, ali bi bili ti čudoviti templji in vrtovi vseh 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 Čion-in, kako čudovite so poslikave v Šoren-inu, kako nežni so mahovi v Honen-inu, kako skrivnostno je jezerce v zmajevem templju Tenrju-dži, kako nepozabne so kamnite sohe v Sanzen-inu, kako elegantni so odsevi templja Bjodo-in, kako natančno je zarisan peščen vrt v Rjoan-džiju ...! Ali bi Siddharta 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 – večno – prisoten tisti brezčasni, vesoljni, odrešujoči *mir* Budove meditacije, tista tišina in globina, ki je nikoli ne pozabiš, če jo izkusiš. Japonski budizem vsekakor je budizem, čeprav je precej drugačen od prvotnega Budovega nauka. Nam, zahodnjakom – razen nekaterim 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« (jap. *muge*). V stari japonski prestolnici Nara stoji mogočen budistični tempelj Todai-dži, baje največja lesena zgradba na svetu, v kateri sega skoraj do stropa velikanski bronast kip vesoljnega Bude Vajročane (jap. Dainiči Njorai ali Daibucu), ki sedi v vladarski *asani*, v siju svoje zlate avre, ob njem pa sedita dve bodhisattvi, Modrost in Usmiljenje. Buda je *tu* nedvomno Vladar in ob pogledu nanj pomislim, da se nekje v svoji meditativni globini zaveda svoje vesoljne Osebe, svojega vélikega Sebstva – morda podobno, kot se svoje brezmejne moči zaveda krščanski Pantokrator (Vsevladar, upodobljen npr. v Monrealu na Siciliji), vendar pa čutim/slutim razliko med njima v tem, da Buda nikogar ne sodi in da je tu pred nami le kakor božje Zrcalo, v katerem si vsaka duša po zakonu karme sodi sama sebi. Buda ni Stvarnik niti Sodnik sveta, marveč 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* uzrta kot Indrova mreža medsebojno odsevajočih biserov, razsvetljenih in razsvetljujočih duš, nas samih. Ta vrnitev ni preprosta negacija odhoda, bolj je nekakšna dialektična negacija negacije, ki jo lahko v Nishitanijevem slogu izrazimo s sintagmo »smrt-sive-življenje« (in obratno): vrnitev skozi smrt v življenje, saj sta »začetek in konec kroga skupna«.

(29. 11. 2022)



Jezerce v parku Ritsurin, Takamatsu

Ritsurin-koen

Parki so v modernih mestih, zlasti v velemestih, nekakšne oaze globlje resničnosti, vsako pomlad znova porajajočega se življenja, čeprav niso obdani s puščavo, ampak z betonsko džunglo antropocena. Tako je v New Yorku (Central Park) in Tokiu (Yoyoji-kōen idr.), pa tudi v starih evropskih prestolnicah, kot sta London (Hyde Park & Kensington Gardens idr.) in Pariz (Jardin de Luxembourg idr.) – in ne nazadnje tudi v Ljubljani, kjer se iz mestnega vrveža povzpne po rahlem klancu Plečnikovega sprehajališča do Tivolskega gradu. Gledano iz perspektive stoletij in tisočletij, so drevesa in grmiči resničnejši od stolpnic in blokov, saj so bili tam – v naravi, ki jo je človek pozneje oblikoval v park – že davno pred nastankom in širjenjem mestnega tkiva. To, da so parki in vrtovi za človeka oaze, v katerih se duša spočije in se iz raztresenega sveta vsaj za kako urico vrne v naravo in vase, je še posebej značilno za Japonsko, kjer se že dandanes kaže naša tehnološka, družbena in morda tudi duhovna prihodnost.

V mesto Takamatsu na otoku Šikoku sem se pripeljal z vlakom po dvajset kilometrov dolgem železnem mostu, ki povezuje ta velik otok z japonsko »celino«, največjim otokom Honšu. Na Šikoku se sicer nisem pripeljal samo zaradi parka Ritsurin (*kōen* pomeni park), tako rekoč rajskega vrta, »enega izmed najlepših japonskih vrtov«, kot piše v *Samotnem planetu*, vendar pa brez tega priporočila morda ne bi prišel prav sèm. Pristaniško in industrijsko mesto Takamatsu je eno izmed srednje velikih japonskih mest, v njem prebiva nekaj več kot pol milijona človeških duš. – In potem ko v vlaku, po prečkanju sinje modrega »notranjega« morja, posejanega z zelenimi otočki kot kje v Sredozemlju, utihnejo zvočni udarci železnih traverz dolgega mostu, v okenskem »zaslonu« drsi mimo mene industrijska krajina: rafinerije, daljnovodi, bloki in tovarne (k sreči brez vidnega onesnaževanja), tehnologija antropocena, ki prekriva vse uporabne površine te dežele, v ozadju pa se dvigajo gozdnati vulkanski griči in gore, tudi okrog samega mesta Takamatsu. Železniška postaja je seveda zelo moderna, tu je vse že skoraj »futuristično«, le ura na fasadi je še analogna: kazalca mi kažeta četrť čez četrto, in ob tem pomislim, da je v moji daljni domovini zdaj šele četrť čez osmo zjutraj in da moja L. še spi.

Od postaje do hotela, ki sem ga rezerviral prek spletne aplikacije *booking.com*, ni daleč in tudi moj nahrbtnik ni težak, zato se tja odpravim peš. V tem tipičnem japonskem mestu je med betonom veliko stekla, vse je zelo čisto, svetlo, moderno – in takšen je tudi hotel *WeBase*. Sobica v petem nadstropju je celo za japonske standarde zelo majhna, vendar so v njej prav vse *facilities*, ki jih popotnik potrebuje, vključno z

»laboratorijsko« opremljeno tuš-kabino in školjko (zdaj že obvladam vse te gumbе). Morda je dobremu počutju namenjena tudi risba spečega in smrčечега mucka na steni nad posteljo, ki ga iz kota navihano gleda miška. Okno se odpira samo na kip, sicer pa je le kak seženj do zidu sosednje stavbe, kot da bi pogled na ta goli zid vabil k zenovskemu »sedenju«. Človek potrebuje malo za dobro počutje, čeprav daleč od doma. V tem hotelu je tudi restavracija imenitna: samopostrežba slatne japonske kulinarike.

Zjutraj se napotim – znova peš, le poldrugi kilometer po mestni vpadnici Chūō-dōri – do parka Ritsurin-kōen. Ustvarjen je bil že v 17. stoletju kot »sprehajalni vrt«, ki si ga je zaželel takratni *daimjō* (fevdalni gospod). Ritsurin je danes velik približno za dva ljubljanska Tivolija, v njem je šest ribnikov z otočki in mostiči, tri čajnice in manjši muzej kamnitih skulptur. Na zahodni strani parka se dviga kakih sto metrov visok grič Shiun-zan, ki s svojim gozdnatim pobočjem »posoja krajino« za ozadje parkovnim vedutam. Predvsem pa so tu, v najlepšem pomladnem času praznovanja *hanami* – cvetoče češnje: eksplozije belih cvetov, ki rastejo iz starih, grčastih drevesnih debel in vej. Kakšno čudo so cvetovi! Saj to je pravi češnjev gozd, še več, galaksija nešteti cvetov, ki sijajo z vso svojo mlado močjo! Zdaj v dopoldanskem času (danes je petek) v parku še ni mnogo obiskovalcev, nekaj mamc se sprehaja z vozički po peščenih potkah, nekaj je tudi seniorjev, kot sem jaz, tu pa tam pa si vesele družbice že pogrinjajo ponjave na travi za piknikovanje. Okroglo, ovalno, valjasto in kockasto obrezani grmiči se zrcalijo na vodni gladini, ki jo kodra rahel vetrič. Čolnar z dolgim bambusom potiska svoj čolnič, na katerem razvaja šestero slamnatih klobučkov. V zalivčku rojijo oranžno-beli krapci, med njimi je tudi nekaj zlatih. Ob bregovih in na travnatih holmcih ždijo stari, gnomomorfni monoliti, priče časa in varuhi trajanja. Pagodasto obrezani borovci segajo v modro nebo. Ne prav daleč od mene se spusti na pomladno travo črn vran, izzivalec belega cvetovja.

Medtem ko sedim na mahu ob bistrem, temnozelenem kanalu (v tem parku je več kot petdeset odtenkov *zelene*), zagledam – najprej v odsevu na vodni gladini – mladoporočenca s svati, ki prihajajo po potki proti meni. Ko pridejo izza cvetočih vej, vidim, da jih je kakih osem ali devet, nevesta je v belem kimonu, ženina pa v zgoraj črnem, od pasu navzdol pa izvezenem v več odtenkih sive. Oba sta še zelo mlada, skoraj otroka, njegova (ali njena?) mama se suče okrog njiju, ženinu poda v roko zaprto pahljačo, nevestici popravlja veliko belo rožo v črnih laseh – res sta lepa! – in zdaj se bosta slikala na travi, pod belim cvetovjem, le nekaj sežnjev vstran od mene, tujca, ki sem v svojih mislih daleč, čeprav obenem v srcu blizu tej družbici. Sprašujem se, ali je ta občutek moje »odsotne prisotnosti« bližji romantični »lepi tujosti« (*die schöne*

Fremdheit) ali eksistencialistični samoti, odtujitvi od sveta – ali pa je v tem občutju tudi kanček budistične *muge*, »ne-jaza«? Najbrž neka mešanica vsega tega.

Ko se v tem čudovitem parku vračam proti izhodu, je na travi posejanih že več veselih družbic, ki slavijo *hanami*: piknikujejo z jedačo in pijačo pa tudi s smehom, ki ga sicer kot tujec na Japonskem ne slišiš prav pogosto. Ob tem pomislim, da je Ritsurin-kōen morda *resnična podoba* tistega pravega raja. Saj mnogi ljudje verjamejo, da je »tam«, v nebesih, zares takó in še lepše kot v tem parku – na primer budisti »Čiste dežele«, pa tudi muslimani, ki pričakujejo nebeški *džennet* ... Kaj pa kristjani, ali so zanje nebesa res »nekaj povsem drugega«? Utrujena duša naj občuti mir in radost v rajju. Le kaj bi hotela več? Toda v rajskem vrtu se *nekaj* vendarle ne izide. Mar naj bi mladoporočenca ostala za vekomaj brezčasna tam ob bistri vodi, pod češnjevimi cvetovi? Če pa čas teče tudi »tam«, ali se ne bi začela dolgočasiti, si zaželela kaj *drugega*? In ko bi prišla noč, mar se ne bi objela in se *spoznala*, tako kot sta se Adam in Eva?

— Ob koncu tega *odseva* naj navedem odlomek iz slavnega japonskega romana:

Proti koncu tretjega meseca, ko so zunaj na deželi v sadovnjakih že odpadali najlepši cvetovi in je petje divjih ptic že izgubljalo začetno mikavnost, se je zdelo, da postaja Murasakin pomladanski vrt od dne do dne očarljivejši. Ali je moglo biti kaj bolj vabljivega kot gozdiček na griču onstran ribnika, most, ki je držal od otočka do otočka, mahovita obrežja, ki so vsak dan, ne, vsako uro bolj zelenela? »Ko bi le mogli priti tudi tja!« so vzdihovali mladi dvorjani. Naposled je Gendži sklenil spustiti čolne v ribnik ... [Mrs. II. 319]

(29. 12. 2022, po popotnem zapisu z dne 5. 4. 2019)

Diamantna sutra

V mahajanskem budizmu, zlasti v kitajskem *chanu* (ali japonskem *zenu*), je *Diamantna sutra* eno najpomembnejših in najbolj čaščenih svetih besedil, obenem pa je poleg *Sutre srca* (in morda še katere v sklopu obsežne zbirke *Prajñāpāramitā*, suter »Popolne/dovršene modrosti«) najbolj radikalna zavrnitev obstoja »jaza« in nasploh (sámo)lastne »bitnosti« (skrt. *svabhāva*) vseh bitij in/ali stvari (izraz *dharm*a je večpomenski: nauk, misel, bitje, stvar idr.). V *Diamantni sutri* gre torej za ostro izražen nauk o »ne-jazu« (skrt. *anātman*, jap. *muga*) in/ali »praznini«, šunjati vseh *dharm*.

Diamantna sutra je bila izvorno zapisana v sanskrtu v 2. st. n. š. (ali pozneje) z naslovom *Vadžračhedika*, kar pomeni »Diamantno rezilo«, vendar se izvirnik ni ohranil, tako da je znana v kitajskem prevodu, ki ga je opravil budistični menih Kumaradživa ok. leta 400.⁵² – Prisposoda diamanta ima tri glavne simbolne pomene: 1) ta sutra »od-reže« kot najbolj oster diamanten nož vse napačne človeške misli, predstave, občutja itd. o jazu in neodvisnem obstoju vseh *dharm*; 2) diamant »reže« oz. lomi tudi svetlobo in jo razprši v čudovito mavrico nešteti odsevov; 3) diamant je najbolj trdna snov, ki s svojo brezčasnostjo prisposodablja samega Budo (Tathagato) in obenem tudi resnično »takšnost« (*tathātā*), jedro budističnega nauka (*Dharme*). – Sutra je napisana v obliki dialoga med Budo, »Prečastitim«, in njegovim starejšim učencem Subhutiem v legendarnem gaju Džeta, njunemu pogovoru pa prisostvuje »1250 bhikkhujev [menihov] in mnogo bodhisattv plemenitega duha« [DmsA. 111 (i)]. Poglejmo odlomek:

Buda je rekel Subhuti: »O Subhuti, kdor se je odločil za pot bodhisattve, mora pri sebi priseči takole: ‚Kolikor je bitij na tem svetu, bodisi da so rojena iz jajca ali maternice, iz mokrote ali s preobrazbo, bodisi da imajo obliko ali so brezoblična, bodisi da imajo ime ali so brezimna, ali pa nimajo niti imena niti niso brezimna, vse do kamor sega znani svet bitij – vsa ta bitja moram odrešiti v nirvani, brez preostanka! In vendar, potem ko odrešim vsa ta nešteta bitja, ni odrešeno nobeno bitje.‘ – In zakaj? O Subhuti, nihče ni bodhisattva, če zanj(o) o(b)staja misel <v angl. *idea*>, da je bitje, misel, da je živo bitje ali oseba.« [DmsA. 113–114 (iii), gl. tudi DmsB. 77]

Ta poudarek, da »ni bitja«, da »ni (o)sebe«, ki bi bil(a) v nirvani odrešen(a), in da ni niti samega odrešitelja (bude in/ali bodhisattve) kot (o)sebe, je v *Diamantni sutri* nekakšen leitmotiv, ki se prepleta z naukom o zanikanju lastne »bitnosti« (*svabhāve*)

52 Najstarejši fizično ohranjeni izvod *Diamantne sutre* je datiran z letnico 868 (navajam po spletnem viru: https://web.archive.org/web/20140103092904/http://books.google.com/books?id=yhX_1dVKLtcC&pg=PA58). – Odlomke iz *Diamantne sutre*, ki sledijo, sem prevedel iz dveh referenčnih angl. prevodov: starejšega (Max Müller), gl. v Bibl. [DmsA], in mlajšega (Hsüan Hua), gl. [DmsB].

vseh stvari/bitij (*dharm*). – »In zakaj? Zato, o Subhuti, ker v plemenitem duhu bodhisattav ne obstaja misel o jazu, niti misel o bitju, niti misel o živem bitju, niti misel o (o)sebi.« [DsmA. 117 (vi)] In kakor ni (o)sebe, tako ne obstaja »niti stvar niti ne-stvar« (*ibid.* 118). In če beremo dalje: »Tisti, ki se imenuje *arhat* [tj. tisti, ki je spoznal pravo 'naravo stvari'], ni individualno bitje: prav zato se imenuje *arhat*« (*ibid.* 121 (ix)). Itd. – A vendar pri tem diamantno ostrem rezilu, radikalnem zanikanju tako jaza, (o)sebe, kakor tudi *svabhava* vseh *dharm*, ne gre za preprosto negacijo mene samega in vseh stvari/bitij tega sveta. To lahko (u)vidimo tudi iz na videz protislovne (natančneje: ne-binarne) formulacije v navedenem odlomku, namreč ko Buda omeni bitja, ki »nimajo *niti* imena *niti* niso brezimna« (poudaril MU). Tu gre za »negativno« dialektiko v slogu Nagardžunove *tetraleme*, ki vključuje resničnost dvojne negacije. V japonski filozofiji, zlasti v kjotski šoli, se ta logika izraža kot »pozitivna« dialektika *soku-hi* <即非>, kar pomeni »je in ni«. Če gre za neko entiteto (stvar, obliko, stanje ipd.), ki jo označimo z variabla A, lahko *soku-hi* zapišemo s formulo: »A in ne-A« (ali z lat. veznikom *sive*, tj. 'oziroma', npr. bivanje-*sive*-ničnost, gl. Nishitani 1984, 72 isl.; gl. tudi *odsev* Dvojni pogled).⁵³

V logiki *Diamantne sutre* se implicitno zastavlja tudi vprašanje budističnega »nominalizma« (nasproti metafizičnemu »realizmu«). Večkrat se namreč ponovi nekakšna *consequentia*, ki pa ni in ne more biti logično sklepanje v zahodnem pomenu, na primer: »Lastnosti Bude [...] so ne-lastnosti Bude: *torej* <v angl. *therefore*> se [le-te] imenujejo lastnosti Bude.« [DmsA. 120 (viii), poudaril MU] – Subhuti analogno odgovori na Budovo (sicer bolj retorično) vprašanje, ali je Tathagata (tj. sam Buda) lahko viden v obliki svojega vidnega telesa: »Tathagata uči o ne-obliki [svojega] vidnega telesa: *torej* [ali prav zato] se [to] imenuje oblika vidnega telesa« (*ibid.* 137 (xxxi)). Če bi to ponavljajočo se »formulo« razumeli kot logično sklepanje z veznikom *torej*, bi bilo to napačno (natančneje: ne-nujno) sklepanje tipa »Če A, potem ne-A: *torej* A« – vendar je pri tem treba upoštevati sintagmo *se imenuje*, se pravi, da bi bila logična forma tega »argumenta« kvečjemu »Če A, potem ne-A: *torej* A'«, to pa ni več logična napaka, saj v premisi nastopa entiteta A, v sklepu pa (le) njeno ime A'.⁵⁴ S to formalno distinkcijo je »paradoks« sicer raz-rešen,

53 Prim. tudi razlago *soku-hi* pri D. Suzukiju [HKM, 214–218]: Suzuki to jap. sintagmo interpretira kot »logiko afirmacije-v-negaciji« (rečeno v terminologiji zahodne logike) – to drži, vendar se mi zdi problematično njegovo nadaljevanje: »iz afirmacije neposredno sledi negacija, iz negacije afirmacija«, kar naj bi »v današnjem jeziku [logike] pomenilo, da sta afirmacija in negacija 'sámo-identični' <self-identical>« (*ibid.* 215). Mar ni s to *afirmacijo* identitete rečeno že preveč?

54 Ob tem pomislim(o) na razlikovanje med *izrazom* in *imenom* tega izraza, med »objekt-jezikom« in »meta-jezikom« v logični semantiki Alfreda Tarskega, ki s tem razrešuje paradokse tipa »Lažnivec« (gl. Uršič 1987, 14–24).

ostaja pa težje vprašanje: ali je budistična logika (in posledično tudi ontologija) res *nominalistična*?

In kje v *Diamantni sutri* najdemo druga dva simbolna pomena diamanta? Misel o diamantu kot svetlobni prizmi, ki ustvarja čudovito mavrico bežnih odsevov, nešteto minljivih *dharm*, najdemo šele na koncu, vendar zelo poudarjeno. Na vprašanje, kako bi to sutro lahko razložil(i) »drugim«, tj. tistim, ki še niso bodhisattve ali *arhati*, Buda odgovori v verzih, z lepo pesniško prispodobo:

Vse pogojene *dharme*
so kakor sanje, prividi, mehurčki, sence,
kakor kapljice rose v svetlobi bliska:
(u)zri jih tako. [DmsB. 253 (xxxii)]

Tretji simbolni pomen diamanta, tj. njegova nadčasna trajnost, pa je v *Diamantni sutri* ves čas prisoten v ozadju – kljub temu, da Buda Tathagata v tej sutri in tudi drugje uči, da mora bodhisattva na koncu svoje poti (ki pa dejansko nima konca) opustiti tudi svojo lastno vezanost na budistični nauk, *Dharmo*. Diamant je namreč v prispodobi sama brezčasna »takšnost« (*tathātā*), uprisotnjena v Budi Tathagati, v tem liku-brez-liku, ki nikoli ne pride niti ne odide:

O Subhuti, če bi kdo rekel, da Tathagata bodisi pride ali odide, da bodisi sedi ali leži, ta ne bi razumel pomena mojega nauka. In zakaj? Tathagata niti ne pride od nikoder niti nikamor ne odide: in prav zato se imenuje Tathagata [tj. ‚Tako idoč‘]. [DmsB. 235 (xxix)]

— Ta »paradoks« sega čez logiko, ki nas sicer s trdno roko vodi skozi *Diamantno sutro*.
(17. 1. 2023)

»Le kje naj se nabira prah?«

Hui Neng (638–713), jap. Enō, znameniti Šesti patriarh kitajskega *chan* budizma (in jap. zena) s svojo na pol legendarno življenjsko zgodbo pa tudi z domnevno mumijo še vedno buri duhove. V dveh starih kitajskih virih, obsežni kroniki vseh patriarhov *chana* z naslovom *Prenos svetilke*, zlasti pa v zelo vplivni *Platojski sutri* (kit. *Tánjīng*, angl. *Platform sutra*)⁵⁵, v kateri so strnjeni Hui Nengovi nauki, ki naj bi jih učil s svojega »platoja«, zapisal pa njegov učenec Fa Hai, saj je bil sam Hui Neng nepismen (!), je ohranjena zgodba o tem, kako je mladenič iz revnega okolja postal Šesti patriarh. Nekoč, ko je v bližnjem mestecu prodajal nabrani les za kurivo, je pri nekem trgovcu slišal verze iz *Diamantne sutre*, ki so nemudoma pritegnili njegovo pozornost, in ko je izvedel, da je v sosednjem mestu velik budiistični tempelj, v katerem poučuje Peti patriarh Hong Ren, se je poslovil od svoje ovdovele matere in se nemudoma napotil tja. Hong Ren ga je po kratkem preizkusu njegove bistrosti sicer sprejel, vendar je moral Hui Neng v templju opravljati nižja, oskrbovalna dela.

Nekega dne, osem mesecev pozneje, se je Peti patriarh odločil, da bo izbral naslednika, in je vsem svojim učencem naročil, naj napišejo nekaj verzov, iz katerih bo videl, ali so na pravi poti razsvetljenja. Nihče si ni upal napisati verzov, razen njegovega glavnega učenca Shen Xiuja, ki so ga drugi že videli kot Šestega patriarha, pa še ta je napisal verze sredi noči na steno hodnika, da ne bi nihče pomislil, da hoče učitelju že zdaj odvzeti njegovo mesto. Shen Xiu je napisal:

Telo je drevo razsvetljenja,
duh je kakor čisto zrcalo.
Vselej ga skrbno brišemo,
da se na njem ne nabere prah. [Pls. 130 <6>]⁵⁶

Zjutraj je stari patriarh prebral te verze in vprašal Shen Xiuja, ali jih je on napisal, kar je le-ta potrdil. Patriarhu so bili verzi sicer všeč, vendar je rekel, da Shen še ni povsem razsvetljen, in mu naročil, naj napiše nove verze, toda Shen tega ni zmožel. – Po dveh dneh je prišel tam mimo Hui Neng (ki se je sicer večinoma zadrževal

55 Najstarejši ohranjeni izvod *Platojske sutre*, ki je nastal ok. leta 850, je bil najden v jamah Mogao v Dunhuangu in je referenčen za prevode v zahodne jezike, tudi za [Pls], gl. Bibliografijo.

56 Številka v oklepaju <6> pomeni pagino v kit. izvirniku oz. odstavek v angl. prevodu [Pls]. – Te slavne verze je iz nekega drugega vira prevedla v slovenščino že Maja Lavrač v svoji knjigi *Onkraj belih oblakov* (1999, 51); poglavje o kitajskem budizmu iz te knjige je leto poprej objavila v zborniku *Panteizem* (ur. M. Uršič, *Poligrafi* 1998, 179–197) pod naslovom »Na prazčetku ničesar ni, le kje naj se nabira prah?«

v prostorih za posle) in prosil nekega nižjega meniha, naj mu prebere verze na steni, potem pa še, naj zraven napiše njegov »odgovor«:

Razsvetljenje izvorno ni drevo,
tudi zrcalo nima stojala.
Budova narava je vedno jasna in čista,
le kje naj se nabira prah? [Pls. 132 <8>]⁵⁷

Ko je stari patriarh Hong Ren prebral te verze in izvedel, da jih je sestavil Hui Neng, ga je opolnoči poklical k sebi in poučil o nauku *Diamantne sutre*. Pri stavku »Ne bodi vezan [na stvari, *dharme*], tvoj duh naj bo prost vsakega domovanja!« je Hui Neng doživel razsvetljenje.⁵⁸ Stari patriarh mu je na skrivaj predal svojo obredno obleko, kar je pomenilo, da ga je izbral za svojega naslednika, tj. Šestega patriarha *chana*. Ko so to izvedeli drugi menihi, ki so podpirali Shen Xiuja, je moral Hui Neng zbežati čez reko v gore. V izgnanstvu je ustanovil »Južno šolo« *chana*, šolo »nenadnega razsvetljenja«, ki je sčasoma prevladala nad »Severno šolo« Shen Xiuja, šolo »postopnega razsvetljenja«, čeprav se v *Platojski sutri* prepletata. Razlika med njima se pozneje odraža tudi v dveh glavnih japonskih smereh zena, to sta *rinzai* zen (v katerem imajo glavno vlogo koani) in *soto* zen (*zazen*, »sedenje«).

Razlagalci Hui Nengovih verzov jih primerjajo s Shen Xiujevimi in v njih razbirajo razliko med nenadnim in postopnim razsvetljenjem: pri slednjem moramo vselej »skrbno brisati« zrcalo duha, za Hui Nenga pa je Budova narava »vedno jasna in čista«, že vseskozi prisotna v vsakem od nas, samo odkriti jo moramo in to se zgodi nenadno. Zanimivo pa je pomisliti, kaj je pri obeh poteh *skupno* – predvsem dvojje: zrcalo in prah. Glede zrcala najbrž lahko dokaj zanesljivo rečemo, da prispevabljja duha, »Budovo naravo«. *Kaj pa pomeni prah?* Tu sta možni (vsaj) dve precej različni interpretaciji. *Prva*: Na zrcalu ne sme in tudi ne more biti nobenega prahu, ker je Budova »takšnost« (*tathātā*) popolnoma čista, v nirvani osvobodjena vseh *dharm* (stvari, misli, predstav, čustev, tudi same budistične *Dharme*), in sicer v tem smislu, da

57 Ohranjenih je več različic teh slavnih Hui Nengovih verzov, kar najbrž pomeni, da so bili zapisani šele po njegovi smrti. [Pls] poleg zgoraj navedene navaja tudi drugo različico, v kateri imata prva dva verza precej drugačen pomen: *Duh je drevo razsvetljenja, / telo je stojalo zrcala. / Izvorno zrcalo je jasno in čisto; / le kje bi bilo motno zaradi prahu?* [Pls. 132 (8)]. V prevodu Maje Lavrač pa v prvih treh verzih nastopijo še novi, malone nasprotni pomeni: *Razsvetljenje je kot drevo, / duh ni kot čisto ogledalo. / Na prazračetku ničesar ni, / le kje naj se nabira prah?* (Lavrač 1999, 52)

58 To je stavek, ki v *Diamantni sutri* nastopa v več različicah, gl. [Dms], pogl. iv, x, xiv, xvii idr. V referenčnem izvodu *Platojske sutre* iz Dunhuanga [Pls] sicer ni eksplicitno naveden, najdemo pa ga v enem izmed poznejših zapisov te sutre, ki ga hranijo v *soto*-zen templju Košo-dži v mestu Uji blizu Kjota (gl. v [Pls] opombo 41 prevajalca Yampolskega).

nobene *dharme* »v resnici« sploh *ni*, da so vse zgolj iluzije, ki se jih je treba v čistem duhu osvoboditi, jih vse »odložiti«, morda celo »izničiti«. ⁵⁹ Takšno interpretacijo prispodobe, po kateri so »prah« same *dharme*, podpira že navedena varianta prevoda: »Na prazačetku ničesar ni, le kje naj se nabira prah?«

Vendar pri tem ostaja vprašanje: če v/na zrcalu ni prav nobenega prahu, torej nobenih *dharm*, če je povsem zloščeno in tudi »nima stojala« [Pls], kako potem lahko sploh vidimo *sámo* zrcalo? Mar niti v samsari ni zrcala-duha (se pravi, da je *anātman* popoln, absoluten)? O čem pa potem sploh govorimo? Zato je morda – zgolj domnevam – pravilnejša *druga* možnost razumevanja Hui Nengovih verzov (bolj sledeč mahajanski formuli *nirvana=samsara*): tudi po nenadnem razsvetljenju moramo z zrcala-duha še vedno »skrbno brisati« prah, kot je napisal Shen Xiu (torej nasprotje med njima vendarle ni nepremostljivo?), zato da v razsvetljenem, čistem, izvornem duhu zremo »takšnost« vseh *dharm*, ki »so kakor sanje, prividi, mehurčki, sence, kakor kapljice rose v svetlobi bliska«, kot piše na koncu *Diamantne sutre*.

A tudi če *dharme* niso resnične, je v njih veliko lepote. – Hui Nengov mlajši sodobnik, pesnik Wang Wei je avtor pesmi »Jelenja ograda«: ⁶⁰

V praznoti gora
kjer ni videti človeka
kjer se sliši le odmev njegovega glasu
se v večernem soncu
globoko v gozdu
kopljejo preproge zelenega mahu

(21. 1. 2023)

59 Podobno kot v Plotinovi maksimi *Áphele pánta*, »Odloži vse!« (gl. tudi Uršič 2022, 379).

60 Prev. Maja Lavrač v knjigi: *Onkraj belih oblakov*, str. 171.

»Ne ena sama stvar«

Harada Shodo (roj. 1940), po vsem svetu znani učitelj (jap. *roši*) zen budizma, avtor vrste knjig in lepih kaligrafij, opat tristo let starega *rinzai* zen templja Sogen-dži v Okayami, ki ga obiskujejo tudi številni zahodni praktikanti in mojstri zena, je napisal knjigo z naslovom – če ga prevedem iz angleščine – *Ne ena sama stvar: komentar k Platojski sutri*.⁶¹ Harada prepleta in povezuje metode *rinzai* in *sōtō* zena ter poudarja pomen *zazena*, dolgih skupinskih »sedenj« (*sesshin*, »dotiki srca-duha«), ki so značilna za meditacijske prakse *sōtō* zena (zanje bi lahko rekli, da so »postopne«), tako da ga imata obe zenovski smeri za *rošija*.

Sintagma *Ne ena sama stvar* je najbrž povzeta iz že omenjene poznejše, za tretjino daljše različice *Platojske sutre* iz templja Košo-dži, v kateri piše (prevajam čim bolj dobesedno): »Vse neštevilne Budove dežele so iste kot prazno nebo. Čudovita narava človeka je izvorno prazna; nobena posamezna stvar ne obstaja <v angl. *there is not one single thing to obtain*>. Resnična praznina sebe-narave <*self-nature*> je ravno takšna. Dragi prijatelji, poslušajte mojo [tj. Hui Nengovo] razlago praznine in potem vztrajajte v praznini.« (Glej [Pls], str. 146 (24), op. 113.) – Teh vrstic ne najdemo v (naj)starejšem ohranjenem zapisu *Platojske sutre* iz Dunhuanga, so pa v Košo-dži različici dodane kot nekakšna razlaga pasusa, ki ga najdemo v obeh verzijah:

Zmogljivost duha je široka in velikanska, prostrana kot nebo. Ne sedi z duhom, zazrtim <angl. *fixed*> v praznino <*emptiness*>. Če boš tako [meditiral], boš padel v nevtrarno <*neutral*> vrsto praznine. Praznina [pa] vključuje sonce, mesec, zvezde in planete, veliko zemljo, gore in reke, vsa drevesa in trave, slabe in dobre ljudi, slabe in dobre stvari, nebo in pekel; vsi so sredi praznine. Praznina človeške narave je tudi takšna. [Pls. 146 (24)]

Pri prej navedenih, očitno pozneje dodanih vrsticah pa je malce nenavadno, da pravzaprav sploh niso razlaga tega pasusa, saj se zdi, kakor da govorijo o nečem drugem – kakor da bi tisti, ki je dodal te vrstice v Košo-dži ediciji *Platojske sutre*, poskušal nekoliko omiliti, »nevtralizirati« *polnost* praznine (sonce, mesec, zvezde itd.) in s tem uskladiti zapis te sutre z domnevnim Hui Nengovim izvirnim naukom oziroma s kitajsko »Južno šolo«, posledično pa tudi bolj približati to slavno sutro japonskemu *rinzai* zenu, čeprav se stavek na koncu tega dodatka (»vztrajajte v praznini«) morda sliši bolj v duhu »Severne šole« oziroma *sōtō* zena. – Domnevam, da ta poskus preseganja njunega nasprotja ali, bolje rečeno, ta »dvojni pogled« odraža hotenje obeh

61 Shodo Harada: *Not One Single Thing. A Commentary on the Platform Sutra* (2018). V slov. prevodu imamo njegovo knjižico *Zazen: praktična navodila za meditacijo* (2020).

glavnih smeri zena, da se sklicujeta na nauk legendarnega Šestega patriarha, ki je po izročilu zapisan v *Platojski sutri*.

Roši Harada je pripadnik *rinzai* zenu, vendar tudi z močno izraženo naklonjenostjo do prakse *zazena*, meditacijskega sedenja kot metode »postopnega razsvetljenja«, ki je bolj poudarjena v *sōtō* zenu. V knjigi *Ne ena sama stvar* Harada večkrat navaja za osvetlitev pomena te sintagme Hui Nengov stavek (verjetno iz Košo-dži edicije *Platojske sutre*), in sicer v naslednjem kontekstu: »Z vprašanjem ‚Kakšen je bil tvoj obraz, preden so bili rojeni tvoji starši?‘ nam je Šesti patriarh dal koan, ki je danes splošno znan. In ko je rekel ‚Izvorno ne [obstaja] ena sama stvar‘, je to resnično prvino izrazil z besedami na izviren način. Nič ni [za] imeti <there is nothing to have>, nič [za] oprijeti se; ni prejšnjega izkustva, ni prejšnjega (spo)znanja ...«. ⁶²

Navezujoč se na besede samega Hui Nenga in na Haradov poskus njihove razlage, pa lahko v sintagmi *Ne ena sama stvar* – če stopim korak ali dva naprej, morda tudi »vstran« (?) – razberem poleg »ne imeti ...« še dva druga, med seboj sicer različna, vendar v zenovskem »dvojnem pogledu« tudi komplementarna pomena: (1) Da ne obstaja nobena stvar (*dharma*) kot *sama*, ločena od vseh drugih stvari, tj. da so vse stvari medsebojno, »holistično« povezane v »soodvisnem nastajanju« (*pratitja samutpada*); to pa implicira, da praznina, šunjata ni prazna v »nevtralnem« smislu, temveč da je »v« njej vse, sonce in zvezde, čuteča in trpeča bitja, stvari in misli, predstave in spomini itd.; in ne nazadnje to pomeni, da sprejmemo osnovno mahajansko formulo *samsara=nirvana*. Spričo te »enačbe« pa je v sintagmi *Ne ena sama stvar* prisoten še drugi, s prvim sicer povezan, vendar tudi ločen pomen: (2) Da nobena stvar (sploh) *ne obstaja*, zlasti ne kot *svabhava* (tj. z »lastno naravo«), namreč da ne obstaja kot neka posamična »substancialna« bitnost (v smislu zahodnega ontološkega partikularizma in/ali individualizma, npr. pri Aristotelu ali Leibnizu); kajti vse, kar je v nas in (hkrati) v svetu, je prosojno kot nebo, tekoče kot vesoljna reka, neresnično kot odsevi ali sence, sanjsko »kakor kapljice rose v svetlobi bliska« [Dms. xxxii], ali še drugače rečeno, da je *sāma nirvana* (četudi »v« *samsari*) »čista«, *prazna* kot nebo. Ta misel (2), to občutje pa je morda bližje *rinzai* zenu kot *sōtō* zenu.

V skladu z zenovskimi nauki in praksami Harada v knjigi *Ne ena sama stvar* vseskozi poudarja povezanost meditacije in (spo)znanja. Njegova analiza in razlaga *Platojske sutre* pa je tudi filozofsko-teoretsko zanimiva. Najprej tu najdemo mnogo globokih misli o prostoru in času, o vesoljni »polni« praznini in »časni« večnosti. Pri tem gre za zenovske in tudi širše budistične paradokse, uzrte v »dvojnem pogledu«, kot na primer: šunjata je povsod-in-nikjer (gl. Harada 2018, 45); ali »tvoje oko

postane [v razsvetljenju] oko celotnega vesolja» (*ibid.* 68), ali »vselej smo prav tu, prav zdaj« (*ibid.* 92), obenem pa »smo vselej tekoči« (*ibid.* 88) ipd. – Vodilna nit Haradove knjige, ki sledi sami sutri, pa je tista misel, ki je razsvetlila tudi Hui Nenga: »Če nikjer ne domujemo <angl. *abiding nowhere*>, se prebudi naš razsvetljeni duh.« (*Ibid.* 23). To »ne-domovanje« (*non-abiding*) pomeni ne-vezanost (*non-attachment*) na katerokoli stvar (*dharmo*), in vendar se nam v razsvetljenju razodenejo vse stvari v svoji resnični »takšnosti« (skrt. *tathātā*) – tudi naš človeški (ne)jaz oziroma »bistvo našega uma«:

Ne-domovanje ali ne-vezanost je značilna za bistvo našega uma. V ne-vezanosti nimamo časa, da bi bili ujetniki stvari: vselej smo tekoči [...], postanemo roža, postanemo mesec, postanemo zvezde – potopimo se/vpiti smo <*we are absorbed*> vanje, postanemo vse, kar srečamo, vse v popolnosti. To je naše pravilno stanje duha. (*Ibid.* 88)

Ob tem pa je v budističnih spisih vedno znova prisotna prispodoba zrcala: »Ne-misel je kakor zrcalo, ki natančno odseva <*reflects*> samo tisto, kar pride predenj, brez mnenj in čustev o tem, kar odseva.« (*Ibid.* 91) To je stara modrost, ki je ne uči samo budizem, temveč tudi antični stoiki, Descartes in Spinoza, vsak na svoj način – ne pa, na primer, Sokrat, niti Platon. Tudi zame ostaja odprto to véliko vprašanje: Ali je resnična modrost – zlasti pa razsvetljenje, odrešenje – mogoča brez čustva ljubezni, brez *erosa*? Če (se) vprašam še drugače: Ali se človeška ljubezen lahko razširi na vse vesoljstvo in postane božanska? Harada *roši* dobro vé tisto, česar bi se morali zavedati mi vsi in vselej: »Kako dragoceno je biti živ prav ta hip!« (*Ibid.* 32).

(23. 1. 2023)

Verzi sijočega bobna

Mahajanska *Sutra zlate svetlobe* (*Suvarnaprabhāsaśūtra*, v angl. *The Golden Light Sutra*) je ohranjena v prevodih iz sanskrtu: v stari kitajščini, japonščini, korejščini, tibetanščini, ujugurščini, prevedena pa je tudi v angleščino.⁶³ V njej nastopa množica častitljivih oseb, od samega Bude Tathagate, »mnogih *tahtagat*«, tj. bud, bodhisattv in »deset tisoč božjih sinov«, vedskih bogov in boginj, do številnih kraljev in princev – in najbrž je bila ravno zaradi slednjih tako čaščena v dinastijah daljnega Vzhoda. Njena politična poslanica je nauk, da morajo biti vladarji s svojim vedenjem in modrostjo vzorniki za ljudstvo ter da bo prav ta sutra varovala njihova kraljestva, če se bodo držali njene *Dharme*.

Poleg srhljivega osemnajstega poglavja – ponovitve zgodbe iz stare budistične džatake (skrt., pal. *jātaka*), v kateri se princ Maharatha v svojem brezmejnem sočutju do vseh trpečih bitij žrtvuje tako, da se dá pojesti lačni tigrici, zato da bi nahranila mladiče, isto noč pa ima kraljica, njegova mati, strašne »preroške« sanje – in mnogih drugih kraljevskih motivov je v tretjem poglavju *Sutre zlate svetlobe* njen najbolj znani pasus, vizionarske sanje o zlatem bobnu, ki s svojim zvočnim ritmom oddaja žarke/bliske sončne svetlobe, ti pa se spreminjajo v verze samega Nauka:

Potem je bodhisattva po imenu Ručiraketu zaspal. V sanjah je uzrl zlat boben, katerega svetloba je sijala kot zlato sonce. V vseh smereh je nepreštevno in nepredstavljivo mnogo *tathāgat* oznanjalo *Dharmo*; sedeč na prestolih pod diamantnimi drevesi so bili obkroženi z več sto tisoč bitji. Nato je uzrl bitje v podobi brahmana, ki je udarjalo po bobnu. Iz bobnenja so se na vse strani razlegali izpovedni verzi <angl. *confessional verses*>. / Ko se je bodhisattva Ručiraketu prebudil, se je nemudoma spomnil teh verzov. Ohranjajoč jih v spominu, je po koncu noči z nekaj tisoč bitji zapustil mogočno mesto Radžagrha. Povzpeli so se na Jastrebov vrh, kjer je bil Tathagata. / Ručiraketu je padel pred Tathagatove noge, ga trikrat obkrožil in nato sedel na eno stran. Sedeč na tej strani, se je bodhisattva poklonil Tthagati z rokami, sklenjenimi v znak spoštovanja, in recitiral verze, ki jih je bil v sanjah slišal iz bobna.⁶⁴

Ta pasus je celotno tretje poglavje *Sutre zlate svetlobe*. Najprej naj opozorim na zanimive sinestezijske zvoki bobna se »preobražajo« v svetlobne žarke, pulze ali bliske, slednji pa v besede, budistične verze. Mimogrede, ali naj v tem prepoznamo

63 Poleg daljšega odlomka iz *Sutre zlate svetlobe* v slov. prevodu Nine Petek (gl. naslednjo opombo), uporabljam angl. prevod [Gls], gl. Bibliografijo.

64 Prevod tega pasusa [Gls. 3] je mestoma – predvsem zaradi konteksta v teh *odsevih* – malce modificiran, vendar je vsebinsko ekvivalenten prevodu Nine Petek iz njene knjige *Na pragu prebujenja* (Petek 2022, 213).

tudi potrditev platonskega prepričanja, da sama misel, presežna ideja, biva močnejše od vseh njenih izrazov/odrazov v čutnih modalitetah oziroma da je misel/ideja vselej *resničnejša* od njenih »posnetkov« in zapisov? – A pojdemo rajši dalje, sledeč *Sutri zlate svetlobe*: na začetku precej daljšega četrtega poglavja se vizionarske sanje iz tretjega ponovijo v verzih in v prvi osebi: »Neke noči, ves zbran, sem sanjal te žive sanje: / videl sem velik in krasen boben, / ki je polnil svet z zlato svetlobo / in sijal kot sonce. / Bleščeče sijoč v vse kraje, / je bil viden iz desetih smeri. // Vseposod so sedeli bude / na prestolih iz dragocenega lapisa [*lazuli*] / in ob vznožju diamantnih dreves / so bile pred njimi zbrane stotisočere množice. // Videl sem bitje, podobno brahmanu, / ki je silovito tolklo po bobnu, / in ko je bobnalo, / so zveneli verzi: ...« [Gls. 4] – in temu videnju sledi skoraj sto kitic, večinoma štirivrstičnic (podobno kot v drugih mahajanskih sutrah), ki izražajo razne »izpovedi«, od priprošenj oziroma molitev prek spovedi v ožjem pomenu do pričevanj o duhovnem očiščenju ter hvalnic Bude Tathage.

Naj navedem le nekaj primerov tega zlatega »bobnanja« svetega nauka. Prva kitica, takoj za bodhisattvovim pričevanjem o sanjskem videnju, se glasi: »Z zvokom tega veličastnega bobna zlate svetlobe / naj preneha trpljenje nižjih transmigracij [*cf.* ponovnih rojstev], / naj bo odvrnjen Jama [bog smrti] in beda treh kraljestev [preteklosti, sedanjosti in prihodnosti] / v trojno tisočeri svetovih.« (*Ibid.*) In dalje: »Naj bo z zvokom tega veličastnega bobna pregnana nevednost sveta [...] Naj čuteča bitja postanejo pogumna in neustrašna [...] Naj se pomirijo njihova navezanost, sovraštvo in nevednost« (*ibid.*) itd. Temu sledijo spokoritve: »Karkoli sem storil: / če nisem upošteval bud in naukov / pa tudi *šravakov* [tj. sledilcev budistične poti], / se v celoti spovedujem teh dejanj« (*ibid.*). In ne nazadnje so tu še očiščenja, npr.: »Použita v plamenu slabih strasti, / čuteča bitja gorijo kot bakle. / Poživljena in pomirjena pa so / v mesečinski svetlobi bud« (*ibid.*) itd. – Ogenj in/ali mesečina? Prav ta »dvojni pogled« je ključnega pomena v budizmu, zlasti v mahajani.

Nina Petek v knjigi *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* razlikuje tri vrste sanj v mahajani (in tudi širše): 1. preroške sanje, 2. sanje kot prizorišče razodetja in znamenje duhovnega napredka, 3. soteriološke sanje.⁶⁵ Sanje o zlatem bobnu uvršča v drugo skupino, ker v njih sanjavec »neposredno komunicira z raznimi božanstvi [...] in od njih prejme celo kak pomemben nauk« (*ibid.* 211). In dalje: »V nekaterih sutrah se pojavijo številne zanimive analogije med prebujenjem kot razsvetljenjem in prebujenjem iz sanj« (*ibid.* 220). Gre za analogije med Prebujenjem iz »sanjske« (ne)resničnosti vsega sveta in vsakdanjim prebujenjem iz nočnih sanj v

65 Gl. Petek 2022, 204–220.

jutranjo budnost, za analoško *spoznanje*, da so Sanje (sveta) *kakor* sanje (noči), kajti »ko se [bodhisattva] prebudi iz sanj, pomisli: ‚Vse to, kar pripada trem svetovom [tj. preteklosti, sedanjosti in prihodnosti], je kot sanje‘« (ibid. 215). Tudi sam Buda Tathagata v *Sutri zlate svetlobe* reče, da »sanje in budnost nista različni stanji« (ibid. 219). In sklepni verzi te sutre se glasijo: »Vsa bitja so po naravi kakor v snu. / So kakor prostor in njegova narava: / iluzija, privid, mesec, ki se zrcali na vodni gladini. / O, Buda, tebi je dana vélika praznina!« [Gls. 21]

Analoški miselni prenos (ne)resničnosti sanj na Sanje je gotovo pomemben mehanizem na budistični poti. Toda – ali je to izenačenje nočnih sanj z dnevno, vsakdanjo budnostjo tudi izkustveno, doživljajsko, »femenološko« razvidno? Moj (ne)jaz bi prej rekel, da je očitna *razlika* med sanjami in budnostjo, saj če se zbudim iz slabih sanj, si rečem: ‚O, hvala bogu, to so bile le sanje!‘ A tudi če se zbudim iz lepih sanj v neko mračno, moreče jutro, si rečem: ‚O, ko bi le mogel ostati v teh sanjah!‘ – Toda zakaj sploh spimo in *zakaj sanjamo*? Razlika med nočnimi sanjami in dnevnimi Sanjami ima za čuteča bitja najbrž neki pomen, neki nam (še) zastrt smisel? S tem ne mislim na kako evolucijsko razlago, ki je najbrž tudi mogoča, čeprav bi bilo za preživetje tistih živali, ki so plen roparic, verjetno bolje, če ponoči in sploh nikoli ne bi spale. Mislim na nekaj drugega: morda so sanje kot naše neposredno duševno *izkustvo razlike* med spanjem in budnostjo prva vrata v transcendenco, saj s svojo »transcendenčno napetostjo« (gl. *odsev* Zaničevanje sveta je zabloda, v prvem nizu) v nas zbujajo željo, da se v naravi in duhu vzpenjamo k vse višjim, globljim resničnostim?

(5. 2. 2023)

Amor fati

V biblični *Jobovi knjigi* starozavezni Bog Jahve skuša svojega »zvestega služabnika« Joba tako, da sklene dogovor s Satanom, namreč da mu dovoli, da Joba »udari« z vsemi najhujšimi nesrečami in neznanskim trpljenjem, ter ob tem stavi nanj, da ga ne bo zapustil – in Job svojega Boga res ne zapusti, čeprav izgubi vso svojo družino, vse imetje, sam hudo zboli in je »poln tvorov« itd.; nazadnje pa mu Jahve, ker je Job vzdržal to strašno preizkušnjo vere, vse te dobrine »dvojno povrne« – ampak ob tem se težko izognemo vprašanju: kje pa so zdaj tiste *prve* oči, tiste *prve* duše, ki jih je ljubil Job? Kajti prave *ponovitve*, resnične povrnitve z zlom uničenega dobrega na zemlji ni. Morda je v nebesih, *morda*, najbrž pa tudi ne tako preprosto, kot si ljudje to radi predstavljamo.

Carl Gustav Jung je v svojih poznih letih napisal izjemno zanimivo razpravo *Odgovor na Joba* (1952). Jung v tej razpravi razvija misel, da se Stvarnik (Jahve) zavé svojega stvarjenja in samega sebe šele v zrcalu zavesti ustvarjenega bitja – človeka: »Smrtnik [Job] je s svojo moralno držo, ne da bi vedel in hotel, privzdignjen nad zvezde na nebu, k višjemu znanju od samega Boga, k védenju, ki ga Bog ni imel«. ⁶⁶ Job v svojem trpljenju spregleda samega Jahveja: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko.« (Job 42,5) – V nekoliko poznejši *Knjigi modrosti* alegorično nastopa »Salomonova modrost«, v še poznejših apokrifih knjižnice *Nag Hammadi* pa je to poosebljena *božja* Modrost (heb. Hohma, gr. Sophia), ki po Jungu najavlja obrat v »božanski drami« (Jung *ibid.* 248 isl.), ker je Jahvejeva »avtorefleksija« (*ibid.* 251). »Njeno sožitje z Jahvejem pomeni večno sveto poroko (*hieros gamos*), iz katere so spočeti in rojeni svetovi. Napoveduje se velika sprememba: *Bog se bo obnovil v misteriju nebeške poroke [...] in postal človek*« (*ibid.* 257). Jung povezuje božjo Modrost z Devico Marijo, kajti tudi za »blaženo med ženami« je značilna ljubezen do človeka in posredniška vloga med Bogom in smrtniki (gl. *ibid.* 258). V »drugem dejanju stvarjenja [...] *Bog postane človek*« (*ibid.* 260). »Jahve mora postati človek prav zato, ker je človeku storil krivico. [...] Prenoviti se mora, ker ga je njegova stvaritev presegla« (*ibid.* 261). – In to je, po Jungu, *božji* »odgovor na Joba«, ki se naposled pretresljivo izrazi v Jezusovem vzkliku na križu: »*Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?*« (Mt 27,46). »Tu njegovo človeško bitje doseže božanskost, namreč

66 Jung 1996, 245. – Naslov te Jungove razprave v izvirniku je *Antwort auf Hiob* (angl. prev. *Answer to Job*, 1954). V zborniku *Religija in psihologija: Carl Gustav Jung* (v zbirki *Poligrafi*, št. 3/4, str. 231–278) sem prevedel nekaj odlomkov iz te razprave in jih opremil z veznim tekstom. Naslov *Odgovor na Joba* je dvoznačen: gre za Jungov odgovor na *Jobovo knjigo* in obenem, sledeč njegovi interpretaciji, za božji, Jahvejev »odgovor« Jobu.

prav v trenutku, ko Bog skusi smrtnega človeka in spozna, kaj je moral pretrpeti njegov zvesti služabnik Job. Tu je dan odgovor Jobu ...» (Jung *ibid.* 265).

Zdaj, ko skoraj trideset let pozneje znova berem Jungov *Odgovor na Joba*, me še vedno pretresejo te njegove prodorne *gnostične* misli, obenem pa me znova – še bolj kot takrat – navdaja dvom, da je *vesoljni* Bog doživljal takšno »človeško, prečloveško« *psihološko dramo*, o kateri bi lahko rekli: »Bog se uči / na mojem primeru«, kot je zapisal v eni svojih pesmi moj umrli prijatelj Jure (Detela 1992, 83). – Ali je bog, ki se uči od človeka, sploh še vesoljni Bog? Ali pa je to le naša projekcija, »generični« Človek, novoveški Subjekt? – Po drugi strani pa se sprašujem: ali je biblični Bog, ki človeku (Jobu) s Satanovo pomočjo povzroči toliko zla, sploh dober in pravičen bog? Le kje je tu tista v teodicejah tolikanj čaščena božja Previdnost? – In tako pridem v mislih (spet nazaj?) k Usodi, nujni ali celo vsemogočni Naravi ... in naposled do »odrešujočega« občutja *amor fati*.

V antiki so stoiki izražali svojo »ljubezen do usode«, *amor fati*, ki v poznejši zgodovini odmeva prek Spinoze in nekaterih drugih velikih duhov vse do moderne dobe. Nekdo je rekel, da je bil Nietzsche »zadnji stoik« v zahodni filozofiji – in to vsaj deloma drži. Lahko bi dodali, da njegova dionizična filozofija prinaša več življenjske radosti in zahteva manj čustvene vzdržnosti kot antični stoicizem, po drugi strani pa gotovo ni naključje, da je bil Nietzscheju blizu tudi stoično vzdržni budižem. V knjigi *Ecce homo*, v 10. fragmentu poglavja »Zakaj sem tako pameten«, je zapisal: »Moj obrazec za veličino v človeku je *amor fati*: da nočemo imeti ničesar drugače, ne naprej, ne nazaj, ne na vse veke. Nujno potrebno ne samo prenašati, še manj pa prikrivati – ves idealizem je zlaganost pred nujnim – temveč *ljubiti* ...«. ⁶⁷ Zelo pogumno in lepo rečeno: ljubiti svet in imeti rad *to* življenje in ne hoteti »ničesar drugače«! Toda ali je v tem rešitev iz trpljenja, iz zla? Pa tudi: ali sploh zmoremo »ne hoteti ničesar drugače«? (Sam Nietzsche je hotel, da bi bilo marsikaj drugače!). Če bi bil idealizem res povsem »zlagan«, potem bi bilo seveda bolje, vsekakor pa bolj *resnično*, da bi shajali brez njega. Vendar se pri takšnem razumevanju idealizma ne morem strinjati z Nietzschejem. Menim, da je domnevna zlaganost idealizma, ki naj bi »zanikoval življenje« (to pozneje preinterpretira Heidegger kot »pozabo biti« itd.), le neka bolj ali manj »ideološka« *interpretacija* idealizma. V nasprotju s tem razumem *bistvo* idealizma predvsem kot prepričanje o resničnosti in presežni »moči« *duha*, kot mišljenje (o) prisotnosti transcendence v *imanenci*, kot ohranjanje »transcendenčne napetosti« v duši, ki je nujni pogoj prav vsakega smotrnega dejanja – in s tako razumljenim »to-svetnim« idealizmom, ki ne beži nekam tja gor v nebesa, marveč ostaja *tu*,

67 Nietzsche 1989, 194.

»na zemlji«, v imanenci, ki jo preseva presežna svetloba duha (kar *eo ipso* pomeni sožitje duše s telesom), bi se najbrž strinjal tudi Nietzsche.⁶⁸

Večkrat ugotavljamo, da je naš čas v marsičem podoben pozni antiki, še posebej pa to lahko rečemo za »krizo idealizma«, za čedalje večjo odsotnost duše in duha v sodobnem življenju in svetu. Vse bolj nas preplavlja ravno-dušnost, ki jo mlade generacije skušajo odganjati z mislimi o neki novi »digitalni preobrazbi« sveta in človeka, z utvarami o prihajajočem, benignem »transhumanizmu«, prihodu »singularnosti« ipd. Nietzschejeve besede iz *Vesele znanosti* se dandanes slišijo kot zelo aktualne: »Evropejci smo pred velikanskimi razvalinami sveta, pri čemer to in ono še visoko štrli, čeprav je marsikaj trhlo in neznansko, večina pa že zadosti slikovito leži na tleh – kje so bile že kdaj lepše razvaline? – in je preraslo z velikim in majhnim plevelom.«⁶⁹ – Kljub vsemu pa Nietzsche še zdaleč ni bil kak zagrenjen fatalist, bil je tudi epikurejec *sui generis*, dionizično-tragični častilec lepote življenja in sveta. Poglejmo še tale biser iz *Vesele znanosti*:

Epikur. – Ja, ponosen sem na to, da Epikurjev značaj občutim drugače kakor mogoče kdor si bodi drug – ne glede na vse, kar slišim in berem o njem, uživam srečo popoldneva starega sveta: – vidim, kako se mu oko ozira po širnem belkastem morju, čez obrežne čeri, na katerih počiva sonce, medtem ko se velike in male živali igrajo v njegovi svetlobi, varne in mirne kakor ta svetloba in njegovo oko. Tako srečo je mogel iznajti le kar naprej trpeči človek, srečo očesa, pred katerim se je umirilo morje bivanja, in se ne more nagledati nežne, grozljive kože morja: še nikoli dotlej ni bilo tako pohlevne naslade. (Nietzsche *ibid.* 72 <45>)

(28. 2. 2023)

68 Tematizaciji in razumevanju »pristnega« idealizma se posvečam v svoji (pred)zadnji knjigi z naslovom *Presežne prisotnosti: eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe* (2021); tam pišem tudi o svojem kritičnem občudovanju Nietzscheja (str. 348–351).

69 Nietzsche 2005a, 247 <338>.

Džiko to hana

A vrnilo se k vprašanju o (ne)jazu. Najbolj znani japonski filozof Nishida Kitarō, utemeljitelj kjotske šole – v prvem nizu teh *odsevo*v smo govorili o njegovem osrednjem, z budistično tradicijo navdahnjenem pojmu »prostor ničā« (*mu no bašo*) – se je na svoji dolgi in zapleteni filozofski poti nenehno vračal k vprašanju jaza in/ali sebstva (*džiko* <自己>, v standardni transkripciji *jiko*, v angl. *self*)⁷⁰, najbrž tudi zato, seveda pa ne samo zato, ker je gradil veliko filozofsko sintezo, miselni sistem, ki naj bi združeval japonsko (in nasploh vzhodno) in zahodno filozofijo. Ta sinteza mu je na njegov izviren način tudi uspela, čeprav ne ravno kot zaključen sistem, kajti Nishida je v razvoju od svoje prve temeljne knjige *Raziskava o Dobrem* (*Zen no kenkyū*, 1911) do zadnje razprave *Logika prostora ničā in religiozni nazor* (*Bashoteki ronri to shūkyōteki seikaikan*, 1945) prešel skozi vrsto različnih, mestoma tudi težko združljivih miselnih faz, torej je bil v tem pogledu bolj podoben Schellingu kot Heglu. Morda lahko rečemo, da je prav s to zadnjo razpravo, ki jo je napisal kot nekakšno filozofsko oporoko dva meseca pred smrtjo, spomladi 1945, najbolj zaznamoval nadaljnji razvoj kjotske šole in nasploh novejšje japonske filozofije, zlasti tisti njen velik del, ki tako ali drugače izhaja iz budizma. – V tem *odsevu* se omejujem na prvi razdelek (od petih) te zelo zgoščene razprave, na Nishidovo premišljevanje o (ne)jazu.

Nishida je vse življenje prakticiral zenovsko meditacijo, kot zvemo iz biografije, ki jo je napisal Nishitani Keiji, njegov najbližji učenec in poznejši predstojnik kjotske šole. Po moji presoji je ravno spoj zenovsko navdahnjene intuicije (*čokkan*, angl. *chokkan*) in filozofske refleksije (*hansei*) tisto, kar je v Nishidovi filozofiji še posebej izvirno in dragoceno, zlasti za zahodnega bralca.⁷¹ Vendar po drugi strani ne gre spregledati neke globoke tenzije, mestoma morda celo protislovja med Nishidovo budistično duhovnostjo in njegovim prizadevanjem, da bi japonsko filozofijo približal zahodni (in obratno), tenzije, ki je posebno izrazita pri njegovem

70 V jap. je *watashi* običajni osebni zaimke ‚jaz‘, toda v filozofskih kontekstih nastopa izraz *jiko* (slov. *džiko*), ki ga angl. prevajalci praviloma prevajajo s *self*, v slov. ‚sebstvo‘, čeprav bi *jiko* lahko ustrezal tudi – glede na kontekst v teh razpravah – filozofskemu pomenu lat. besede *ego* (npr. pri Descartesu) in/ali nem. *Ich* (kot transcendentalni jaz pri Kantu, Fichteju, Husserlu idr.). Iz besede *jiko* izhaja sestavljenka *jikaku*, kar pomeni ‚sámo-zavedanje‘ ali ‚sámo-pozornost‘ (angl. *self-consciousness* ali *self-awareness*), v budističnih kontekstih tudi ‚sámo-prebujenje‘ (v angl. *self-awakening*): prebujenje iz jaza (ega) v »ne-jaz« (v sebstvo?). – Kakorkoli že, pri teh izrazih je najbrž marsikaj »izgubljeno s prevodom«, pozorni moramo biti na njihovo dvo- ali več-značnost.

71 Naslov druge pomembne Nishidove knjige je: *Intuicija in refleksija v sámo-zavedanju* (*Jikaku ni okeru chokkan to hansei*, 1917, v angl. prevodu *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, gl. Nishida 1987). Sámo-zavedanje je torej »sintezni« spoj refleksije in (umske) intuicije.

vztrajanju v refleksijah o jazu, zavesti, sámozavedanju, sebstvu, v katerih je viden močan vpliv novoveške evropske filozofije, od Kanta in Hegla do Husserla in Bergsona idr.

Nishitani je v biografiji zapisal: »Nishida v svojem dnevniku opominja samega sebe, da zena ne smemo prakticirati zaradi akademske filozofije«;⁷² in dodaja, da je Nishida poskušal filozofsko »prenoviti«⁷³ zen, saj je bil »duh zena prav gotovo živ v njegovi filozofiji«⁷⁴ (*ibid.* 35). Toda v zenu in nasploh v budističnem nauku o ne-jazu (skrt. *anātman*, jap. *muga*) jaz ne obstaja kot »substančni«⁷⁵ ego, v strožjem smislu ne obstaja niti sebstvo – zato je moral Nishida modificirati svojo filozofsko refleksijo jaza, jo postaviti v »prostor«⁷⁶ (jap. *bašo*) ne-jaza ter protislovje med jazom in ne-jazom izraziti kot »protislovno identiteto«⁷⁷ v »logiki predikata«, ki jo postavlja nasproti aristotelski »logiki objekta«⁷⁸ (oziroma »slovničnega subjekta«⁷⁹). V prvem razdelku razprave *Logika prostora nič in religiozni nazor* je Nishida zapisal:

Delujemo v naši človeško-zgodovinski individualnosti, z individualnim namenom in sám-zavedanjem <angl. *self-awareness*> – v individualnosti, ki ima strukturo absolutne protislovne identitete <*the absolute contradictory identity*> mnovega in enega. [...] To, da sem zavestno dejaven, pomeni, da opredeljujem samega sebe tako, da izražam svet v sebi. Sem ekspresivna monada sveta. [...] Naši zavestni svetovi so mesta <*places*>, v katerih izražamo svet v nas samih kot protislovno identiteto transcendentnega in imanentnega, prostora in časa. [...] Ta ekspresija pomeni protislovno identiteto in dinamično transakcijo zavestnega dejanja (sebe [samega <angl. *self*>]) in sveta (drugega). Naše sám-zavedanje <*self-consciousness*> nima mesta v zgolj zaprtem, brez-okenskem jazu <*self*>. Vzpostavlja se z dejstvom, da jaz, s tem da transcendiram samega sebe, zre <*faces*> in izraža svet. Kadar smo sám-zavedajoči se, tedaj smo že sám-presežni <*self-transcending*>; [...] sám-zavedanje je vselej inter-ekspresivno: svet zre svet, monada zrcali monado.⁷³

V tem pasusu je očiten Leibnizev vpliv na Nishido, obenem pa tudi njegova kritika Leibnizevih monad »brez oken in vrat«. Pasus se nadaljuje z razmislekom o času (»vsak minljiv trenutek je večnost«⁸⁰), a o tem pozneje. Tu želim opozoriti predvsem na »protislovno identiteto«⁸¹ med jazom in ne-jazom, ki se preseže v eno-dvojnosti (ne)jaza, v sebstvu. Nishida pravi, da je ta protislovna identiteta s stališča posameznika »absolutna«⁸² in obenem tudi »relativna«, kajti vsak (ne)jaz je vpet v vsepresežno »matrico«⁸³ sveta, ki pa je vsakič prav v meni samem, v mojem najbolj notranjem sebstvu. Nishida to matrico imenuje »transpozicionalna«⁸⁴ ali »transformativna matrica«⁸⁵

72 Nishitani 2016, 31.

73 Nishida 1993, 51–53.

– njen miselni izvor je budistično pojmovanje »soodvisnega nastajanja«, pri čemer se spomnimo tudi na vizijo Indrove mreže biserov-zrcal, čeprav je Nishida v tej razpravi izrecno ne omenja – in nadaljuje: »Zavestni dej (akt) je torej lahko razumljen kot transformativna funkcija same matrice, ki ima strukturo protislovne identitete. [...] V tej zvrsti transformativne matrice jaz/sebstvo <the self> zanika sebe in se prav s tem izrazi« (ibid. 56). Potem znova poudari »brezsubstančnost« tako samega jaza kot njegove izrazne matrice: »Zavestni dej je ustvarjalen brez podležeče substance ali temelja <angl. ground>, kot absolutno protislovna identiteta prostora in časa, enega in mnorega, objekta in subjekta« (ibid. 57).

S temi mislimi se Nishida približa Heglu (»substanca je subjekt«), vendar brez bivajočega Subjekta, celo brez Mreže biti(j), v katero je subjekt vpet in ki ga (v njuni vzajemnosti) omogoča. Mar je potemtakem vse bivajoče zgolj iluzija, privid, vesoljni sèn, kot učijo mahajanske sutre? Mar tudi mene ni? S tem pa se Nishida kot filozof najbrž ne bi strinjal, kajti, kot pravi, »stališče sámó-zavedanja – stališče enega <of the one>, ki je sámó-ekspresiven v polnem monadološkem pomenu – je sine qua non [matrice]« (ibid. 56). Mislim, da je prav v tej tenziji med jazom in ne-jazom, v eno-dvojnosti (ne)jaza srž Nishidove filozofije, njegov most med Vzhodom in Zahodom.

Tudi Nishitani nas v knjigi o Nishidi opozarja na to tenzijo, denimo takrat, ko povzema in komentira izjavo svojega učitelja iz *Raziskave o Dobrem*, da je v vsej njegovi filozofiji prisotno »iskanje nekega trdnega, nespremenljivega principa«⁷⁴ in da je »dejansko eno samo resnično dobro: (s)poznati resničnega sebe <the true self>« (Nishida 1990, 145). Te tenzije, tega »protislovja« ni mogoče povsem adekvatno izraziti v filozofskem, pojmovnem diskurzu. Morda jo bolje razumemo, če rečemo: »Ko zrem cvet <hana>, jaz sam <džiko> postanem ta cvet« (ibid. 77).

(13. 3. 2023)

74 Nishitani 2016, 128.

Mislim, torej nisem?

Ameriški filozof Daniel C. Dennett je v svoji slavni knjigi *Pojasnjena zavest* (*Consciousness Explained*, 1991) trdil, da je zavest »virtualni stroj«, sámozavedanje jaza pa zgolj »kartezijanski teater«. V poglavju »Arhitektura človeškega duha <mind>« je zapisal:

Ne obstaja en sam, dokončen »tok zavesti«, kajti ne obstaja neki centralni sedež, neki kartezijanski teater, v katerem se »vse združi« za potrebe centralnega pomenodajalca. Namesto takega enotnega (tudi če še tako širokega) toka obstaja mnoštvo kanalov, v katerih skušajo specializirani krogotoki v vzporednih pandemonijih opravljati svoje različne naloge in ob tem izdelujejo mnogotere osnutke. Čeprav ima večina teh fragmentarnih »pripovednih« osnutkov pri moduliranju trenutne dejavnosti le kratkotrajno vlogo, pa virtualni stroj v možganih nekaterim med njimi zaporedoma podeljuje nove funkcionalne vloge. Serijskost tega stroja (njegov »von neumannovski« značaj) ni »prirojena« strukturna lastnost, temveč posledica zaporedja koalicij demonskih specialistov ...⁷⁵

Kakšna latovščina! A ne gre samo za besedne ekstravagance, za kvaziučena leporečja (teh smo, žal, v novejši filozofiji že vajeni), temveč za vsaj dve izhodiščni zmoti v tej brezdušni »filozofiji duha«: prvič, Dennett gleda na »duha« *od zunaj*, kot naravoslovni znanstvenik, ki proučuje npr. mravljišče; in drugič, analogija med zavestjo in strojem, v našem času digitalnim računalnikom, je zgolj hipotetična, še slabše: je *ideološko* pogojena, namreč »zainteresirana« predvsem za znanstveno razlago zavesti in konstrukcijo »mislečih strojev«. Domnevni izomorfizem⁷⁶ med računalnikom in človeško zavestjo in/ali možgani je le neka ne dovolj utemeljena analogija, predvsem pa stroju (še vedno) manjka tisto, kar je za človeško zavest bistveno: možnost refleksije, sámozavedanja, ki jo Dennett zaničljivo zavrača kot »kartezijanski teater«; in ta njegova zavrnitev se ne nanaša samo na fiziološki *locus* jaza (cogita) v možganih (pri Descartesu naj bi bila to češarika, seveda pa je v nevroznanosti zamisel o takšni lokaciji jaza že zdavnaj presežena), niti samo na substancialnost kartezijanske *res cogitans*, temveč méri tudi na samo fenomenološko *izkustvo* zavestne *sinteze*, na eno(tno)st mnoštva zavestnih danosti v transcendentalnem jazu.

Ob vsem tem kritičnem pompu pa Dennettu ne uspe »pojasniti« same zavesti, kvečjemu bi lahko rekli, da jo »raz-loži« (angl. *ex-plain*, v etim. pomenu: »postaviti

⁷⁵ Dennett 2012, 305–306.

⁷⁶ Gl. tudi mojo že več kot trideset let staro razpravo »Meje izomorfizma« (Uršič 1987, 180–202), razmišljanje o knjigi Douglasa R. Hofstadterja *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid* (1979); dostopno tudi na spletu: https://www2.arnes.si/~mursic3/Matrice_Meje_izomorfizma.htm

ven na plano«, raz-po-staviti), s tem da jo de-konstruira v »mnoštvo kanalov«, raz-stavlja v »vzporedne pandemonije«, »fragmentarne naracije«, ki jih bojda opravlja naš softverski »virtualni stroj« v/na možganskem hardveru. Toda s tem Dennett ne odgovori oziroma ne »pojasni«, *kaj* zavest/duh sploh je in *kako* vznikne v človeku. Pri računalnikih pa je vprašanje najbrž še težje: le kako naj bi se zavest porodila iz še tako kompleksnih digitalnih algoritmov?

Se pa tudi Dennett ne more povsem izogniti našemu intuitivnemu občutku, da *jaz* v neki pojavni obliki vendarle obstaja(m), a ob tem pravi, da je naš/moj jaz zgolj »mit« in ga ironično imenuje »možganobiser« (*ibid.* 501). V razdelku z naslovom »Kako ljudje pletemo svoj jaz« on sam figurativno pleteniči: »Vsak normalen pripadnik vrste *Homo sapiens* izdeluje svoj *jaz*. Iz svojih možganov plete mrežo besed in dejanj, pri čemer pa mu, tako kot pri drugih bitjih, ni treba vedno vedeti, kaj počne, temveč to preprosto počne.« (*Ibid.* 491) Slednje seveda drži (tu se Dennettova »filozofija duha« stika s »teoretsko psihoanalizo«), vendar to nesporno dejstvo nikakor ne pomeni, da se človek *ne more* malone v vsakem trenutku (sámo)ozavestiti tega, kar počne. Ampak Dennett ima tudi za to človeško psihološko *zmožnost* že pripravljen »virtualno-strojni« odgovor: *jaz* naj bi bil »pripovedno težišče« (*ibid.* 505 isl., 509 idr.) difuzne človeške zavesti in to naj bi nadalje pomenilo, da bi »ustrezno ‚programiran‘ robot s silicijevimi računalniškimi možgani načeloma lahko bil zavesten in imel svoj *jaz*« (*ibid.* 509). A tudi če robot ne bi bil zavesten v človeškem smislu, bi lahko imel sámo-nanašajoče se pripovedno težišče, namreč tako, da bi si (sebi ali nam?) pripovedoval »notranja (a nezavedna) informacijska stanja višjega reda, ki se nanašajo na druga informacijska stanja nižjih redov« (*ibid.* 372) – in takšno hipotetično bitje Dennett poimenuje »zimbo«, za razliko od bolj znanega »zombija«, ki pa ne bi bil zmožen niti zgolj funkcionalnega sámo-nanašanja.⁷⁷

Dennettovemu v marsičem podobno stališče o neobstoju jaza zastopa v novejši kognitivno-analitični literaturi nemški filozof Thomas Metzinger, ki v svojem članku »Alternativa: ne-jaz« (*The No-Self Alternative*) trdi, da »nas v znanstvenem raziskovanju samozavedanja nič ne zavezuje <angl. *commits*> k privzetju obstoja individualnih jazov«.⁷⁸ V članku polemizira tudi z znanim Naglovim kriterijem za obstoj zavesti (»Kako je biti ...?«) ter z njegovo knjigo *The View from Nowhere* (1986). Ob tem naj pripomnim, da naravoslovno-empirična raven skoraj zagotovo ni ustrezno izhodišče za iskanje odgovora na vprašanje o (ne)jazu, ampak je to najprej

77 Nekaj več polemičnih misli v odnosu do Dennettovega pojmovanja »duha« gl. tudi v moji knjigi *O sencah* (*Štirje časi – Zima*: Uršič 2015, 317–327).

78 Metzinger 2011, 285.

»prvoosebno«, »notranje« fenomenološko izkustvo. Sicer pa se Metzinger bolj kot Dennett približa budističnemu pojmovanju (ne)jaza, čeprav po drugi strani zavrača zahodni »ideološki budizem« (*ibid.* 294).⁷⁹

O povezavi med sodobno kognitivno znanostjo/filozofijo in budizmom še bolj eksplicitno piše filozof-budist Mark Siderits. V članku »Budistični ne-jaz« (*Buddhist Non-Self*) se navezuje na knjigo Miri Albahari *Analytical Buddhism: the two-tiered illusion of self* (2007) in zagovarja »budistični redukcionizem«, ki ga povzema v dveh glavnih tezah: »1. jaz <self> ne obstaja; 2. oseba <person> je konceptualna fikcija, nekaj, kar je zgolj konvencionalno, ne pa dokončno resnično«. ⁸⁰ Etična povezava z budističnim naukom (in deloma tudi z upanišadsko vedanto) pa je v tem, da »čuteča bitja trpijo zaradi nepoznavanja svoje resnične identitete: ujeti smo v kolo *samsāre*, ker se istovetimo s stvarmi, ki niso resnični jaz [...] Buda pa je zanikal [tudi] obstoj [samega] jaza« (*ibid.* 297).

Smiselne povezave med budističnim naukom o (ne)jazu in zahodnimi filozofskimi zanikanji obstoja jaza gotovo obstajajo že od Huma dalje, vendar se najbrž noben budistični modrec ne bi strinjal z mislijo, da je človeška zavest nekakšen »virtualen stroj«. Navezave na budizem v sodobni *philosophy of mind* so večinoma precej površne, so bolj *quid pro quo*, brez tiste Nishidove »intuicije« (*čokkan*), brez prizadevanja »postati cvet«. Če v človeku ne bi bilo živega, *resničnega duha*, se nikoli ne bi mogel osvoboditi *dukkhe*, ujetosti v krog *samsare*. Usodne posledice zahodnega materialističnega redukcionizma se v našem času vse bolj kažejo, zdaj ko računalniški »zombiji« ali »zimboji« že postajajo svetovna realnost.

(23. 5. 2023)

⁷⁹ O odnosu med *philosophy of mind* in budizmom sem pisal že v prvi knjigi *Štirih časov – Pomlad* (Uršič, 2002, 104–112), premišljuje o Hardingovem spisu in Hofstadterjevem komentarju (»Refleksije«) v zborniku *Oko duha* (*Mind's I*, ur. Hofstadter & Dennett, 1981, slov. prev. 1991).

⁸⁰ Siderits 2011, 298.

Iskrice duha

Dan Zahavi, danski filozof, specialist za Husserlovo fenomenologijo transcendentalnega jaza, ki jo povezuje s sodobnimi kognitivno-analitičnimi teorijami, v svoji knjigi *Jaz in drugi: raziskovanje subjektivnosti, empatije in sramu* (*Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, 2014) išče srednjo pot med kartezijansko metafiziko jaza (cogita, subjekta) na eni strani in teorijami zanikanja jaza (Dennett, Metzinger, budizem idr.) na drugi. Zahavijevo metodološko izhodišče je »minimalni jaz« (*minimal self*), ki ga vsebinsko-fenomenološko opredeljuje kot »izkustveni jaz« (*experiential self*) ter se mu posveča v prvem, temeljnem delu knjige. Na koncu tega dela pravi:

Predstavil in zagovarjal sem misel, da je minimalna oblika jazstva <*selfhood*> inherentna značilnost izkustvenega življenja. [...] Ali bolj specifično rečeno, zagovarjal sem stališče, da fenomenološka zavest vsebuje samo-zavedanje v šibkem pomenu, se pravi, da je za subjekt nujno nekaj takšnega kot imeti ali živeti skozi izkustva <*to live through the experiences*⁸¹>. Izkustva nujno vsebujejo izkustveno perspektivo <*experiential perspective*> ali gledišče ...⁸²

Temu minimalnemu jazu/jazstvu je komaj mogoče oporekati, saj je »izkustvena perspektiva« v vsakem človeškem izkustvu fenomenološko očitna (vsaj kot *zmožnost* gledišča). In temu najbrž ne bi oporekali niti budistični modreci, kot je Nagardžuna, ki pa bi dodal, da je človekov izkustveni jaz resničen samo »konvencionalno«, ne pa tudi »bitnostno«. – Dennett pa se skuša izogniti celo temu minimalnemu jazu s hipotezo o »pripovednem težišču«, ki ga tudi Zahavi sprejema kot zanimiv in za širšo opredelitev jaza (ne več minimalnega) uporaben koncept, čeprav sicer kritizira Dennettov anti-jazovski radikalizem (gl. *ibid.* 58, 111 idr.). Podobno kritiko namenja Metzingerju: »Če rečemo, da jaza <*self*> ni nikjer v možganih, to še ne pomeni, da ,nihče nikoli ni bil jaz niti ni imel jaza‘ (Metzinger 2003, 1). Zanimamo lahko to, da je jaz neke vrste stvar, ki jo je mogoče lokalizirati v možganih, ne da bi s tem zanimali resničnost [samega] jaza« (Zahavi *ibid.* 207).

Ampak kaj je »minimalni jaz«, če ali ko »izkustveni jaz« (še) nima zmožnosti zavestne refleksije (lastnega) izkustva, recimo dojenček, ali pa, če (začasno) nima nobenega izkustva, v globokem spancu ali nezavesti? Kdaj in kako vznikne

81 Aluzija na kriterij zavesti po Thomasu Naglu: »What is it like to be a bat?« (slov. prev. v: *Oko duha*, 1990, 399–410).

82 Zahavi 2014, 88.

ta minimalni jaz? Ali se skozi vse življenje neke osebe (karkoli pojem osebe že pomeni) ta jaz časovno ohranja? Kako pa je z izkustvenim jazom pri nezavednih, avtomatično-rutinskih dejavnostih, kot sta npr. hoja ali dihanje? Zahavi zanje vpelje pojem »pred-refleksivnega sámozavedanja« (*pre-reflexive self-consciousness*), ki ga povzema po Sartru, iz razprave *Bit in ničes* (1943), v kateri Sartre pravi, da je pred-refleksivni *cogito* pogoj za kartezijanski *cogito* (gl. Zahavi *ibid.* 11). Če prav razumem, gre pri tem bolj za neko primarno občutje kot za zavedanje samega sebe; gre za samo-občutje, ki je nenehno prisotno v našem (mojem, tvojem, njenem itd.) zavestnem življenju, tudi takrat, ko smo bili še majhni otroci ali ko se ne sámoreflektiramo (torej večino časa). Toda teza o pred-refleksivnem sámozavedanju ne rešuje vprašanja, ali se »minimalni jaz« ohranja v globokem spanju – izkustveno se ne ohranja, ampak *kako* se potem, zjutraj ali deloma že v sanjah, znova prebudi? Ali za časovno kontinuiteto minimalnega jaza med spanjem »skrbi« telo? (Zahavi se pri odnosu zavest–telo večkrat navezuje tudi na Merleau-Pontyja.) In nadalje se lahko vprašamo, ali je telo nujni medij, v katerem se vedno znova krešejo-prebujajo iskrice duha? Ampak *kje* »bivajo« med tem, ko jih ni v mojem/našem izkustvu? Mar odhajajo v vesoljno »maternico« duha in se iz nje vedno znova vračajo? Je njihov izvor in domovanje vsepresežni in obenem vseprisotni »hram zavesti« (skrt. *ālāyavijñāna*), kot uči budistična šola jogačara? (O njej nekaj več v poznejših *odsevih*.) Vprašanj je vsekakor več kot odgovorov ...

Vrnimo se k Zahavijevi knjigi *Jaz in drugi*. V drugem delu piše o »fenomenologiji empatije«, o empatiji kot *imanentni* intencionalnosti transcendentnega jaza, ki pa zdaj ni več minimalen, temveč je mnogoter, slojevit, večrazsežen – lahko bi rekli, tako kot nekoč Plotin in za njim Ficino: duša je »eno in mnogo«. Empatija, vživljanje v drugega, je za Zahavija tista zmožnost naše *subjektivne* intencionalnosti, ki šele omogoča *intersubjektivnost* – in z njo tudi »objektivnost« samega spoznanja in sveta (še vedno znotraj fenomenološke *epoché*). Husserl je v *Peti kartezijanski meditaciji* (1929), kjer je razvil pojem intersubjektivnosti, med drugim zapisal: »V sebi torej izkustveno dojemam in spoznavam drugega, v meni se konstituira – aprezentativno [ne-prisotno] zrcaljen ...«. ⁸³ Pri tem »parjenju« (nem. *Paarung*) fenomenološkega izkustva pogosto nastopa metafora zrcala: kakor v zrcalu vidim sebe-kot-drugega, tako v drugem vidim drugega-kot-sebe, ali drugače rečeno, če se vidi »iz obličja v obličje«, ima najina obojestranska empatija bistveno vlogo pri vzpostavitvi najine (in nadalje naše skupne) intersubjektivnosti. Zahavi zapiše: »[Č]eprav do medsebojnega razumevanja prihaja na različne načine in v različnih oblikah, moramo priznati, da

83 Husserl 1975, 173.

se njegove kompleksnejše forme zanašajo prav na empatijo in jo predpostavljajo, namreč mišljeno kot zaznavno osnovano, ne pa [zgolj] kot teoretsko posredovano izkustvo drugega.« (*Ibid.* 98).

To so lepe misli, ki jih lahko povežemo s pojmovanjem sočutja (skrt. *karunā*) v budističnih, zlasti mahajanskih sutrah: bude in bodhisattve, »biseri« v Indrovi mreži, se empatično medsebojno zrcalijo v »praznini« (šunjati), v brezdanjosti neba, v »takšnosti« vesoljnega Bude Tathagate. – Pri navezavi budističnega sočutja na Zahavi-jev pojem empatije pa ostajajo nekatere pomembne razlike, ki izvirajo predvsem iz različnih kulturnih in religioznih okvirov. Med njimi je še posebej opazen poudarek, ki ga Zahavi kot pripadnik judovsko-krščanske kulture namenja občutju sramú pri »konstituciji« socialne intersubjektivnosti (v tretjem delu knjige). Ob tem se diskretno navezuje (tudi) na biblični izgon Adama & Eve iz raja, kar lahko razumemo takole: šele tedaj, ko sta s sramom »reflektirala« svojo goloto, sta postala »jaza«. Azijske kulture ne poznajo takšnega »izvirnega« sramu, vsaj ne v tako poudarjenem smislu kot v bibličnih religijah, kjer sta sram in izgon iz raja posledici »izvirnega greha«. – Meni osebno je tuje občutje nekega »izvirnega« sramu, čeprav menim, da bi se ljudje morali večkrat sramovati svojih dejanj. Morda bi bili tedaj tudi bolj sočutni?

Nishida je v svojem zadnjem spisu izrazil odnos med jazom in ne-jazom kot »protislovno identiteto« v eno-dvojnosti (ne)jaza; ta presežna istost-v-razliki je tudi logična (tetralemska) forma vedantske »enačbe« *atman=brahman*; v okviru zahodne filozofije pa jo lahko izrazimo z besedo »sebstvo« (angl. *self/hood*, nem. *Selbst/heit*). In če se zdaj, v kontekstu empatije kot pogoja intersubjektivnosti, vprašam, kakšen naj bo odnos (mojega) jaza do ne-jaza (tj. sveta in s tem tudi do drugega), si skupaj z Zahavijem rečem, naj si moj »minimalni jaz« ne prizadeva za »lastništvo« (angl. *ownership*) nad intencionalnimi predmeti, marveč naj ohranja le svojo neizogibno »izkustveno perspektivo«. Kajti samo če se zavedam, da nisem »posestnik« niti svojega jaza niti ne-jaza, lahko ohranjam presežno eno-dvojnost (ne)jaza, sebstvo. Mislim, da bi se s tem strinjali tudi stari budistični modreci.

(24. 5. 2023)

Imena biserov

V véliki *Girlandi* (*Avatamsaka sutri*) je osrednja vizionarska prisposoba Indrova mreža, ki je brezmejna in v/na kateri sije nešteto biserov, kakor na nebu sije nešteto zvezd-sonc. Vendar ta duhovna sonca-zvezde nimajo svojih lastnih, posameznih »bitnosti« (skrt. *svabhāva*), so le »zrcala«, ki odsevajo vsepresežno in obenem vseprisotno svetlobo »praznine«, šunjate. Na Indrovi mreži *vsak* posamezen biser zrcali *vse* bisere ter odseva tudi vse odseve odsevov, v neskončnost – tako se v vsakem biseru zrcali vsa vesoljna mreža, spletena iz odsevov, medsebojnih zrcaljenj v brezmejni svetlobi praznine: čim čistejša je zrcalo, tem bolje jo zrcali.

Biseri v véliki *Girlandi* so bude in bodhisattve, razsvetljena in obenem razsvetljujoča bitja, »vozlišča« Indrove mreže. Eno in mnogo se v tem duhovnem svetu prepleta in združuje na način istosti-v-različnosti, *vsak* biser je/so obenem *vsi* biseri – toda, če noben nima svoje lastne bitnosti, svoje lastne »narave«, če je *vsak* le splet svetlobnih zrcaljenj, mar so potemtakem *vsi* biseri *enaki*? Ali so celo replike enega in *istega* Bisera, vesoljnega Bude Tathagate (»Takšnosti«)? V »najvišjem« smislu to drži, vendar spet (le) na način tetraleme: *da* in *ne*, *niti–niti* ...

Biseri-bodhisattve imajo svoja »lastna« *imena*, vsako ime pa nekoga ali nekaj označuje, izraža neko *razliko*, različnost v mnogem-enem. K temu naj dodam še svoje razumevanje te enosti-v-mnogem: čim čistejša je bodhisattvina karma, čim manj je razsvetljeno bitje »obteženo« z njo, tem bližje je svojemu cilju, tem bolj popolno zrcali »najvišjo« Takšnost, ki je povsem osvobodjena vsake karme. Po drugi strani pa tu ne gre za kako realno hierarhijo popolnosti bodhisattv, kajti vsa razsvetljena bitja – ne samo bude – so enako popolna, če/ko jih zremo z »dvojnimi pogledom«, časnim in večnim. In dalje, če v tem kontekstu spet uporabim Nishidovo sintagmo ter jo povežem z metaforiko Indrove mreže: *vsak* biser-bodhisattva je »protislovna identiteta« jaza in ne-jaza, je (ne)jaz kot »monada« z *okni in vrati* – veter, ki veje skozi nje, pa je brezmejno so-čutje do vseh čutečih bitij.

Indrova mreža je v videnju uzrta kot »sinhrona«, kot brezčasna ali nadčasna struktura, kakršni sta, na primer, tudi Majtrajanijina palača in Majtrejev stolp (gl. prvi niz teh *odsevov*). Vendar pa mladi romar Sudhana v *Gandavjuhi*, zadnji knjigi velike *Girlande*, na svoji poti k razsvetljenju spoznava svet bodhisattv, Indrovo mrežo, tudi kot časovni, »diahroni« niz postaj-spoznanj. A tudi v teh popotnikovih (in mojih, bralčevih) zaporednih videnjih »sinhrono« sijejo v vsakem biseru-bodhisattvi tudi *vsi* drugi biseri, saj vsaka od 53 Sudhanovih romarskih postaj na svoj način zrcali brezčasno svetlobo »praznine«, Budovo »Takšnost«.

— Preberimo zdaj *imena* vseh 53 bodhisattev, ki Sudhano vodijo k popolnosti, kamor ga napoti bodhisattva Mandžušri (Modrost):

- | | |
|-----------------------|---|
| 1. Meghašri | 28. Ananjagamin |
| 2. Sagaramegha | 29. Mahadeva |
| 3. Supratištita | 30. Sthavara |
| 4. Megha | 31. Vāsanti |
| 5. Mukta | 32. Samantagambhiraśrivimalaprabha |
| 6. Saradhvaḍḍa | 33. Pramuditānājanādḥagadvīroka |
| 7. Aśa | 34. Samantasattvātranodḥaśri |
| 8. Bhiṣmotaranirghoṣa | 35. Praśantarutasagaravati |
| 9. Dḥajoṣmajātana | 36. Sarvanagararakṣasambhavadḥaśri |
| 10. Majtrājani | 37. Sarvavrikṣapraphulanasukhasamvāsa |
| 11. Sudarṣana | 38. Sarvadḥagadrakṣapranidhanavirjaprabha |
| 12. Indrijeṣvara | 39. Sutedḥomandalaratiśri |
| 13. Prabhuta | 40. Gopa |
| 14. Vidvan | 41. Maja |
| 15. Ratnaḥuda | 42. Surendrabha |
| 16. Samantanetra | 43. Viśhvamitra |
| 17. Anala | 44. Śilabhidḥnja |
| 18. Mahaprabha | 45. Bhadrōtama |
| 19. Aḥala | 46. Muktasara |
| 20. Sarvagamin | 47. Suḥandra |
| 21. Utpalabhuti | 48. Adḥitasena |
| 22. Vajra | 49. Śivaragra |
| 23. Dḥajōtama | 50. Śrisambhava & Śrimati |
| 24. Sinhavidḥurmbhita | 51. Majtreja (prihodnji Buda) |
| 25. Vasumitra | 52. Mandḥuśri (Modrost) |
| 26. Veṣṭhila | 53. Samantabhadrā (Vesoljno Dobro) |
| 27. Avalokiteṣvara | ○ |

(25. 5. 2023)



Murasaki Šikibu piše zgodbe o princu Gendžiju
v templju Išijama-dera nad jezerom Biwa

Murasakijino cesarstvo znakov

Roland Barthes je na vrhu svoje slave in v času popularnosti strukturalistične semiotike odkril Japonsko kot »cesarstvo znakov« in napisal esej *L'Empire des signes* (1970). Že na začetku te lepe knjižice, opremljene z ilustracijami iz japonske umetnosti in kulture, naznani svojo glavno namero: Japonsko kot celoto (njeno kulturo, rituale, običaje, vsakdanje življenje idr.) vidi in obravnava kot »sistem znakov«. ⁸⁴ In potem piše o marsičem: o jeziku gest in gibov, o držah in priklonih, o pladnju s kosilom, marionetah teatra *bunraku*, Hokusajevih grafikah *ukijo-e* (»Kje se začnjo pisava? Kje se začnjo slika?«, gl. *ibid.* 32), pa o poeziji (haiku kot »spomin brez osebe«, *ibid.* 96) in zenu kot »izvzemu smisla« v odsotnosti subjekta, pri čemer omenja tudi budizem *hua-yan* in Indrovo mrežo: »zrcalo ne ujame ničesar drugega kot druga zrcala in ta refleksija je praznina sama (ki pa je, kot se ve, oblika)« (*ibid.* 106). Ne pozabi opozoriti tudi na paradokso poanto v naslovu: »Cesarstvo znakov? Da, če se s tem razume, da so znaki prazni in da je ritual brez boga« (*ibid.* 148). – K vsemu temu pomenskemu razkošju pa bi moja *muga* rada dodala še tole (čeprav je morda samoumevno): *duša*-bralka ne »ubije« avtorja-*duha*, ampak ga, ravno nasprotno, vsakokrat znova »poraja«. Pri tej paradoksnih dialektiki seveda ostaja »sporočilo« (kon)teksta večpomensko, odprto.

Za budistični tempelj Išijama-dera (»Svetišče kamnite gore«) nad velikim jezerom Biwa, kakih petnajst kilometrov vzhodno od Kjota, sem izvedel s čudovite Hirošigove grafike »Jesenski mesec nad Išijamo« (1835); besedilo ob sliki pove, da se je semkaj zatekel v samoto po eni izmed svojih ljubavnih prigod princ Gendži, glavni junak znamenitega japonskega romana *Pripoved o Gendžiju* (*Genji monogatari*, v slov. prevodu *Princ in dvorne gospe*), ki ga je okrog leta tisoč našega štetja (*sic!*) »napisala Murasaki, imenovana Šikibu, dvorna gospa japonske cesarice« – in po izročilu naj bi prav v tem templju tudi ona sama ustvarjala svoje veliko delo ali vsaj nekatere pasuse. Vse to mi je bilo dovolj močno vabilo, da sem se med bivanjem v Kjotu zapeljal z vlakom do Išijame.

Pri vhodu v tempeljski kompleks, ob straneh mogočnega portala (*sanmona*) stojita kipa dveh hudih stražarjev tega svetega kraja, ki me negibno in molče spustita mimo, da se vzpnem po položni aleji do vodnjaka s studenčnico, kjer ob jati posvečenih somčkov spet enkrat z bambusno zajemalko opravi tisti lepi vodni ritual, zato da »začutim vodo«, in potem se mimo starega mlinskega kolesa vzpenjam po

84 Barthes 1970, 9.

stopnišču med manjšimi obeliski z vklesanimi napisi ter naposled pridem do osrednje ploščadi tega svetišča: na njej pod stoletnimi, z belimi častilnimi trakci označenimi cedrami stojijo manjše lesene zgradbe s pagodastimi strehami, pred vsako je kamnita laterna; na nasprotni strani stopnišča pa kraljuje velika skalna gmota, »gora« Išijama: njena gladka, siva koža je tu in tam posejana z roji rdečih rožic, nad njo pa se dviga glavna pagoda tega templja, ki velja za najstarejšo ohranjeno japonsko pagodo; v njej je (kot bom videl pozneje, ko se povzpnem do tja) kip temnega, skoraj črnega Bude, božansko-demonskega bitja s svetlimi, v mraku sijočimi beločnicami in ogleno črnimi zenicami ter s sijočo točko-žarkom sredi čela; za njim se lesketa zlata avra, prav-zaprav dve, ena krog glave (*cf.* duha?), in druga, večja, krog telesa (*cf.* snovi?) – res zelo skrivnosten Buda!

Največja stavba Išijama-dere, v kateri je »dvorana nauka« (*hatto*), pa stoji na levi strani trga in do nje vodi še nekaj stopnic. Ob tem/tistem času je/bilo tu/tam le malo ljudi, nekaj bolj ali manj samotnih popotnikov, kot sem jaz. Po nekaj tednih romanja po japonskih svetih krajih sta mi njih lepota in globok mir »zlezla pod kožo«: budistični templji me prevzemajo s svojo vzvišeno svečanostjo, ki pa je obenem tudi vsakdanja preprostost, »presežna prisotnost« v življenju in svetu. In glej, tu blizu – le nekaj korakov od dvorane z oltarjem, na katerem stoji v svetleči pozlati žensko-moška figura, Kannon-buda, bodhisattva sočutja – tu v sosednji temni sobici, kot nekakšni kapelici, zgoraj zastrti pred premočno dnevno svetlobo z vijoličastima zavesama, na katerih sta izvezena velika bela cveta, na stojalu ob strani pa je zataknjenih mnogo »železnih lističev« – tu sedi, ob pisalni mizici, diskretno umaknjena pred nami, bežnimi obiskovalci, prav ona: gospa Murasaki Šikibu! S svojim bledim, skoraj belim obrazom je kakor figura v gledališču *nō*, ta ženska s črnimi lasmi, v razkošnem lila-okrastem kimonu, imenitna dvorna gospa-pisateljica, in zdi se, kakor da je pravkar dvignila pogled (zdaj gleda nekam mimo mene, v praznino) s papirnega zvitka, na katerega s finim čopičem neumorno zarisuje lepe in pomenljive pismenke, zapisuje svoje spomine in domislice, medtem ko v ozadju čaka na njen klic deklica, morda učenka ali le služabnica.

V muzeju znotraj parka Išijama-dera lahko vidimo nekaj zelo starih, lepih barvnih slik z obilo pozlate, predvsem ilustracij pripovedi o očarljivem princu Gendžiju in njegovih oboževalkah, pa tudi nekaj portretov same pisateljice Murasaki, ki piše na papirne zvitke prav v tem templju. – In zdaj, ko znova prebiram ta osupljivi roman, star več kot tisoč let (tj. iz časa, ko se je zahodni svet komaj izvlekel iz »stoletij teme« po propadu Rimskega imperija), spet in spet občudujem Murasakijino mojstrstvo in čustveno prefinjenost njenega pisanja, ne nazadnje pa tudi človeško plemenitost

princa Gendžija, nenasitnega ljubitelja in ljubljenca ženskih src. Gendži je bil ženskar bolj v slogu Casanove kot Don Juana, saj je vse svoje ženske, vsako na svoj način, *resnično ljubil*, še več, imel jih je človeško rad, spoštoval in cenil ni le njihovih »ženskih čarov«, temveč tudi njihove duše, misli in čustva, in vselej je skrbel, da ne bi bile preveč nesrečne, potem ko je njegova strast do njih že ugašala. Murasaki v 21. poglavju piše, da je Gendži zgradil velik dvorec v Kjotu (saj je bil cesarjev sin), v katerega je poleg svoje ljubljene druge žene (prva je mlada umrla), ki se je tudi imenovala Murasaki (Vijolica), naselil še nekaj svojih prejšnjih ljubic, med njimi »Gospo iz vasi padajočih cvetic« in »Gospo iz Akašija«, kajti: »Pod to streho bi bil rad spravil vse številne prijateljice, do katerih mu je bila pot dolga, ker so prebivale v odmaknjenih podeželskih posestvih« [Mrs. II. 254]. Takrat Gendži ni bil več rosn mlad in zdi se, da mu je res šlo predvsem za človeško bližino in prijateljstvo z damami, ki jih je nekdaj strastno ljubil. (Poznal sem nekoga, ki je imel podoben odnos do svojih »starih ljubezni«.) Bil pa je tudi skrben oče otrok, ki so jih rodile njegove gospe. Murasaki je opisala Gendžija kot dobrega človeka v svetu, ki v marsičem ni bil dober, kakor tudi danes ni.

In še nekaj je najbrž treba poudariti glede Murasakijine prefinjenosti pri opisovanju oziroma literarnem poustvarjanju erotike: vselej je zelo čutna, mestoma tudi opojna, tako blizu je bralki ali bralcu poljub, objem princa Gendžija in njegovih ljubic, vendar ta močna erotika v njenem zapisu vselej ostaja diskretna, nikoli ne pade na raven hardkora ali celo pornografije. V tem pogledu je od pripovedi o princu Gendžiju zelo drugačen, sicer sijajen film *Cesarstvo čutil* (1976) režiserja Oshima Nagisha, v katerem je strastni *eros* izrazito tragičen in neizogibno vodi v *thanatos*. Seveda sta tudi v Murasakijinem vélikem »cesarstvu znakov« prepleteni ljubezen in smrt, vendar sta »sublimirani« v mnogih ljubavnih srečanjih: smrt je vseskozi prisotna v ozadju ljubezni, kljub temu pa je pripoved o Gendžiju hvalnica življenju, ljubezni in lepoti, tudi dobremu. Lahko bi celo rekli, da Gendži v vseh svojih ljubezenskih doživetjih, še več, prav z *njimi* sledi budističnemu, mahajanskemu nauku o (ne)jazu: nikoli ni ujet v samozadostno-sebični ego, vselej se razdaja drugim in svetu.

(30. 5. 2023, po popotnem zapisu z dne 26. 3. 2019)

Lankavatara sutra

— »Ne morem nadaljevati, nadaljeval bom.« Ker *moram* nadaljevati.—

Lankavatara sutra (skrt. *Laṅkāvatārasūtra*) je ena izmed najbolj filozofskih (v zahodnem pomenu) mahajanskih suter. Bral sem jo počasi, skoraj leto dni, meditativno, čeprav sporadično, poleg raznih drugih besedil. V obliki, kakršno poznamo danes, je bila *Lankavatara* zapisana v sanskrtu v 4. st. n. š., kmalu za tem pa večkrat prevedena v kitajščino. Prizorišče je mitiziran otok Lanka, današnja Šri Lanka, kamor se Buda »spusti« na visoko goro z mnogimi razsvetljenimi bitji, na čelu z bodhisattvo Mahamatijem (z »Veliko Modrostjo«). Ko za to zve Ravana, kralj tega otoka, se tudi on z velikim pratežem povzpne na goro ter po vseh hvalnicah in čaščenjih poprosi Budo za Nauk (*Dharma*). Filozofski del sutre se začne z Budovim govorom Ravani in vsem prisotnim na vrhu otoka Lanka ter ne nazadnje tudi nam, meni in tebi, tu-in-zdaj.⁸⁵

Pri svojem filozofsko-meditativnem branju *Lankavatare* sem poskušal iz velikega labirinta globokih misli izluščiti njeno glavno miselno in duhovno sporočilo. Poskušam razumeti, kaj je srčika te sutre, ki je ne samo miselni temelj mahajanske smeri jogačara, temveč je eno izmed ključnih besedil tudi za kitajski *chan* in japonski zen. – V *Lankavatari* gre za dva glavna poudarka (seveda poleg vrste drugih, morda nič manj pomembnih): 1) da je vse bivajoče »samo zavest«, *vidžnjapti matra* (skrt. *viññaptimātra*, v angl. rajši *mind-only* kot *consciousness-only*), še več, da je vsa čutna, predstavna in miselna realnost zgolj »iluzija« še ne razsvetljene zavesti, še ne prebujenega jaza, namreč v »ne-jaz« (skrt. *anātman*, jap. *muga*); 2) da je »za« – seveda ne prostorsko mišljeno – vso iluzorno pojavnostjo resničen »hram zavesti« ali »shramba zavesti«, *alaja vidžnjana* (skrt. *ālayaviññāna*, angl. *storehouse consciousness*), nekakšen brezdanji in brezčasni vesoljni ne-jaz (ali nad-jaz ali pod-jaz), v katerem se ohranjajo vse *dhar-me* (oz. karme, tj. vsa dela v najširšem pomenu) – iz *alaje vidžnjane* vznikajo z vsakim novim rojstvom in se vanjo vračajo z vsako

85 *Lankavatara sutra* nam je dostopna v dveh angleških prevodih: prvega je opravil iz izvirnega sanskrta D. T. Suzuki že leta 1932 in skušal to zapleteno sutro približati Zahodu v svoji obširni uvodni študiji, gl. [Lnk-A]; drugi prevod pa je pripravil iz stare kitajščine Red Pine leta 2012, tudi s komentarjem in dodanim podnaslovom »Zenovsko besedilo«, gl. [Lnk-B]. Čeprav je Suzuki prevajal iz sanskrta, Pine pa iz kitajščine (v kateri se je ohranilo več variant te sutre), Pinov prevod velja med strokovnjaki za pomensko natančnejšega, predvsem zato, ker ga ni skušal toliko prilagoditi zahodni filozofski terminologiji kot Suzuki, čigar prevod je sicer literarno morda lepši od Pinovega. Zaradi večje natančnosti tudi jaz v tem in naslednjem *odsevu* citiram predvsem iz [Lnk-B]. – Nina Petek je prevedla v slovenščino nekaj odlomkov iz *Lankavatare* v svoji knjigi-zborniku *Na pragu prebujenja: svetovi sanj v budizmu* (2022); naslov te sutre je prevedla takole: »Sutra o nastopu dobre dhar-me na Lanki«; domnevam, da je ta prevod natančnejši od tistega v Wikipediji: »Spis [sutra] o spustu <descent> [tj. Bude oz. Nauka] na Lanko«.

smrtjo. Razsvetljeni bodhisattva pa presega ta vselej znova ponavljajoči se krog, s tem da transformira svojo (in obenem našo skupno, vesoljno) zavest tako, da valovanja oceana *alaje* umirja v čisto, popolno zrcalno gladino, v »praznino«, šunjato (skrt. *śūnyatā*). – V tem *odsevu* se osredotočam na poudarek (1), v naslednjem na (2).

Buda v svojem govoru kralju Ravani najprej začrta razliko med *dharmami* (tj. realnimi stvarmi, kot je npr. vrč, pa tudi predstava in/ali pojem vrča) in *ne-dharmami* (kot je npr. »rogati zajec«) – namreč zato, da bi nadalje v svojem nauku (*Dharmi*) to razliko *presegel* v enosti (*ekagra*). »Razlikovanja med *dharmami* in *ne-dharmami* so projekcije nerazumnih ljudi ter ne ustrezajo temu, kako so stvari videne v skladu z budističnim spoznanjem« [Lnk-B, 47]. Vsa razlikovanja med resničnimi in neresničnimi *dharmami* so torej zgolj naše »projekcije« (*vikalpa*) ali izmišljije (*pradžnjapti*, »miselne izdelave«). Še več, to velja tudi za razlikovanja med samimi *dharmami*, kajti »le nerazumni ljudje vidijo stvari skozi njihove posebne značilnosti, modri pa ne« (*ibid.*). Vsekakor je ta »monizem«, morda bolje rečeno *ne-dualizem* (ne)resničnosti videti kar preveč radikalen, ampak ... K temu *ampak* se vrnemo, prej pa vzemimo v razmislek tale daljši citat iz prvega poglavja *Lankavatare*:

[Govori Buda:] O kralj Lanke, pojavljanja/videzi bitij <v angl. *the appearances of beings*> so kakor slike: niso zavestne in niso podvržene karmi. Enako velja za *dharme* in *ne-dharme*. Nikogar ni, ki govori, nikogar ni, ki sliši. Kralj Lanke, vse na svetu je kot privid <*illusion*>. To presega razumevanje nevednih ljudi in sledilcev drugih poti. Kralj Lanke, videti stvari na ta način pomeni videti jih, kot resnično so. Videti [jih] drugače pomeni videti jih, kot niso, ustvarjati projekcije <skrt. *vikalpa*> in postati navezan na ti dve obliki *dharm*. Kralj Lanke, to je tako, kakor videti podobo v zrcalu ali odsev na vodi ali kakor videti neko podobo v mesečini ali senco na zidu ali kakor slišati odmev v dolini. Ljudje, ki so navezani na podobe svojih lastnih projekcij, se vesijo na *dharme* in *ne-dharme*. Nezmožni, da bi jih opustili, nadaljujejo z ustvarjanjem projekcij in ne zmorejo doseči miru. Mir pomeni enost, enost pa pomeni »maternico takšnosti« <*tathāgata-garbha*>, kraljestvo *sámo*-uresničenja Budove vednosti, iz katere vznikne najvišji *samadhi*. [Lnk-B, 49–50]

V naslednjih poglavjih *Lankavatare* se nizajo mnoga za budizem relevantna vprašanja bodhisattve Mahamatija in Budovi odgovori, toda za razgrnitev teh vprašanj, kaj šele za razpravo o njih, bi potrebovali celo knjigo, zato tu rajši ostanimo pri navedenem pasusu. – Pomisel, da v resničnosti ne obstaja razlika med, recimo, realnimi in nerealnimi stvarmi oziroma predstavami/mislili, je za zahodnega filozofa zelo težko sprejemljiva, če ne celo nesmiselna. Saj tudi če rečem v fenomenološkem slogu, da gre pri vseh pojavih za »samo zavest« (*vidžnjapti matra*), se ne morem

izogniti vprašanju: mar je tudi zavest sama zgolj neresnična »iluzija«, neka moja (in/ ali naša skupna, človeška) »projekcija«? Saj tudi če je res, da je vse bivajoče *kakor sanje*, so tudi sanje nekaj, kar je vsaj deloma resnično. Kar pa se naše vsakdanje budnosti tiče: morda so te naše čutne, življenjske sanje resnične vsaj na način platonskih senc, z »deleženjem« na neki višji ali globlji resničnosti? Ali pa so tudi platonske ideje, arhetipi, števila, zakoni in nazadnje sam *lógos* – zgolj »iluzija«? Zame je to težko sprejemljivo, čeprav razumem budistični »nihilizem« *Lankavatare*. (Poleg tega vsaka »projekcija« potrebuje poleg projektorja in slikic v njem tudi zaslon, na katerega se projicirajo podobe, sanje, iluzije ...)

A tu pride na pomoč tisti *ampak*: sam Buda za vse te pomisleke in ugovore že *vé!* Budizem ni niti zahodni nihilizem niti »eternalizem«. Zato da bi ga pravilno razumeli, se moramo navaditi na paradoksn *dvojni pogled* na vse stvari, na ves svet, tudi na svoj (ne)jaz – in v tej presežni dvojnosti je seveda paradoks: dvojni pogled pomeni »to je tako in *hkrati* to *ni* tako«. Brez tega dvojnega ali celo četvernega (»tetragramskega«) pogleda je težko ali celo nemogoče v *Lankavatari* in drugih sutrah doumeti in sprejeti budistično »dvojno enost«. Mahamati ponavlja v sebi Budov nauk: »Svet je le sèn, / ni niti trajen niti minljiv; / v luči Tvoje modrosti in sočutja / niti je niti ni.« [Lnk-B, 63 <3>] – Analogno, paradokсно, velja tudi za večnost: »Vse stvari so večne zaradi njihove ne-večnosti« [Lnk-A, 100 <xxxviii>].

(24. 10. 2023)

»Hram zavesti«

V *Pomladi*, prvi knjigi mojih *Štirih časov*, se študent Janez in filozof Bruno pogovarjata o misli Dereka Parfita, da je možno »neosebno preživetje« človekove telesne smrti. Mladenič podvomi in vpraša: »Če ne preživi oseba, kam gredo vsa človekova dela [cf. karme] po smrti? Kdo jamči, da se ne izgubijo v neizmernosti onstranstva?« (gl. Uršič 2002, 124) – Če bi se Bruno takrat spomnil na *Lankavatara*, bi morda odgovoril, da se vse karme (ali *dharme*) ohranjajo v »hramu zavesti«, toda Janez bi ga najbrž nemudoma vprašal: Ampak *kaj* in *kje* je ta vesoljni Hram, če ni v božjem Umu, v Njegovi vsevedni Previdnosti?

Izraz *alaja vidžnjana* (skrt. *ālayavijñāna*), ki ga prevajam s »hram zavesti«, v *Lankavatari* ni povsem jasno oziroma enoznačno opredeljen, njegov pomen je deloma odvisen tudi od konteksta. Prevajalec Red Pine v uvodu označi *alajo vidžnjano* kot »osmo obliko [zavesti], ki je spoznana kot hram zavesti, v katerem se ohranjajo semena naših prejšnjih misli, besed in dejanj ter iz katerega [vse] vznikajo in rastejo« (Pine v [Lnk-B, 28]).⁸⁶ Morda je ta pojem še najboljše doumljiv ali vsaj ponazorjen s prispodobno valov in oceana, ki jo Buda pove že v uvodnem govoru kralju Ravani, takrat ko je videl »misli tistih, ki so se tam zbrali, kako so vznemirjene z zunanostjo in vznikajo kakor mnogi valovi v oceanih njihovega hrama zavesti« (*ibid.* 35), potem pa jo omenja še večkrat v odgovorih bodhisattvi Mahamatiju, ki jih le-ta ponavlja v verzih, na primer: »Kakor se nenehno spreminjajoče morje / dviguje v različnih valovih, / tako iz hrama zavesti / vznikajo različne forme« (*ibid.* 92 <5>); ali: »Kakor se ocean in njegovi valovi, / sèn ali podoba v zrcalu / pojavljajo oboji skupaj, / enako se duh <angl. *mind*> in predmetna območja <*objective realms*>« (*ibid.* 93 <17>).⁸⁷

Mahajanska metafizika v *Lankavatari*, najbrž tudi pod vplivom kanonične budistične *Abhidharme*, razlikuje tri vrste/načine resničnosti (angl. *modes of reality*): »Zamišljeno <*imagined*>, odvisno <*dependent*> in popolno/dopolnjeno <*perfected*> resničnost« (*ibid.* 119 <xxiii>). »In kaj je popolna resničnost?« sprašuje Mahamati. Buda odgovarja: »To je način [resničnosti], ki je osvobojen imena ali videza ali projekcije« (*ibid.*). Pri tem je treba razumeti, da *alaja vidžnjana* kot »vzvalovano morje« še ni popolna resničnost. Slednja, ki se imenuje *tathagata garbha*, dob. »maternica

86 V angl. *repository consciousness* ali *storehouse consciousness* dob. pomeni »skladiščna zavest«, namreč kot »ohranjujoča zavest«, morda tudi »odložilna zavest«; toda v slov. zveni lepše: »shramba zavesti« ali »hram zavesti«. »Osmo oblika zavesti« je nad petimi čutnimi oblikami ter (raz)umom in samozavedanjem.

87 *Alaja vidžnjana*, iz katere »vznikajo različne forme«, nas od daleč spominja tudi na Jungovo »kolektivno nezavedno«, vendar brez njegovih bistvenih elementov, arhetipov.

takšnosti« (Bude), se namreč »nanaša na hram zavesti, potem ko je transformiran« (Pine v op., *ibid.*), tj. v duhu preobražen v mirno, popolnoma »prazno« zrcalno gladino. Ta transformacija je, sledeč *Lankavatari*, srž budistične meditacije: njen cilj oziroma namen, ki ga lahko imenujemo tudi nirvana ali *samadhi*, je »popolna resničnost« v »maternici takšnosti« (to so različni izrazi za isto, neizrazljivo najvišjo resničnost⁸⁸).

Gre za meditacijsko pot, ki se začne iz vsakdanjega življenja, saj je »to, kar je mišljeno z nirvano, transformacija navadne energije <angl. *habit-energy*> sólo-bivanja hrama zavesti ...« [Lnk-B, 156 <xxxviii>]. K temu Buda doda pojasnilo, ki je bistveno, zlasti v mahajani: »Mahamati, nirvana ni izničenje ali smrt« (*ibid.*). Pine to komentira: »V tej sutri je *tathagata garbha* obravnavana enako kot *alaja vidžnjana*, gre za dve plati istega kovanca« (*ibid.*, v op. 295) – seveda pa je treba ta novec znati in moči obrniti na »resničnejšo« stran.

Še več, »razlika med samsaro in nirvano, tako kot projekcija vsega drugega, ne obstaja« [Lnk-B, 111 <xviii>], kot učijo tudi druge mahajanske sutre z »identitetno formulo«. Prav tako skladno z njimi je v *Lankavatari* bistvenega pomena za duhovno razsvetljenje tudi spoznanje ne-jaza (angl. *no self*), po mojem mnenju bolje rečeno: (ne)jaza, namreč jaza in ne-jaza v njuni eno-dvojnosti. Buda uči: »Mahamati, bodhisattve se morajo navaditi, da v vsem vidijo ne-jaz« (*ibid.* 122 <xxiv>). »Včasih govorim o *tathagata garbhi* in včasih o ne-jazu« (*ibid.* 132 <xxviii>). »Torej, karkoli obstaja, je izpraznjeno <angl. *devoid of*> sólo-bivanja« (*ibid.* 129 <xxvii>), kar je seveda paradoks, razen če je poudarek na besedici *sólo*:- tj. da ničesar ne obstaja sólo-zase, ločeno od drugega, kar je v mahajanskem budizmu, zlasti v njegovih kitajskih in japonskih variantah, močno poudarjeno. Vsekakor pa je v *Lankavatari* spoznanje neresničnosti jaza in/ali resničnosti (ne)jaza bistvo transformacijskega »obrata« (*paravrtti*) od vzvalovane *alaje vidžnjane* k mirni *tathagata garbhi*.

Kot vidimo, je v primerjavi z drugimi mahajanskimi sutrami glavna značilnost *Lankavatare* ravno *alaja vidžnjana*, saj je prav na njej zasnovana »metafizika« te sutre, enost-v-dvojnosti, izražena s sintagmo »samo zavest« (*vidžnjapti matra*, angl. *mind-only*, gl. naš prejšnji odsev). »V blaženosti *samadhi*ja se umirijo njihove neštete misli. Četudi domujejo v oceanu duha, se valovi zavesti umirijo in spoznajo, da je vse, kar zaznavajo, zgolj njihov lastni duh in da [nič] ne obstaja po sebi.« [Lnk-B, 278 <lvii>]. Pozneje, še bolj izrazito, je *vidžnjapti matra* osrednja »teza« v budistični filozofski šoli jogačara (Asanga, Vasubandhu, 4. st. n. š.).

88 »Mahamati, ko govorim o *tathāgata-garbhi*, jo včasih imenujem ‚praznina‘, ‚brezobličnost‘ ali ‚breznamen-skost‘ ali ‚kraljestvo resničnosti‘ ali ‚narava *dharmē*‘ ali ‚telo *dharmē*‘ ali ‚nirvana‘ ...« [Lnk-B, 131 (xxviii)].

Ampak tu, v filozofiji, se začnejo težave, vsaj za zahodnega misleca, kajti težko se izognemo vprašanju, kaj ta »samo« (*-matra*) pravzaprav pomeni? Mar gre tu za absolutni »samó«, tj. za budistično varianto »absolutnega idealizma«, ali pa za »sámo« zavest, tj. za neke vrste (transcendentalno) fenomenologijo? Drugače rečeno, kakšen je ontološki status *alaje vidžnjane*? Ali je tudi ta vesoljni »hram zavesti« zgolj iluzija, neresničen sèn, zrcalna podoba – toda česa? Niča-praznine, šunjate? Kajti če je tudi *alaja vidžnjana* zgolj iluzija, kako naj se v njej karkoli resnično ohranja in se iz nje znova poraja? Poleg tega ni isto reči, da je vse »samo zavest«, kot reči, da je vse »iluzija« (ali sèn ali videz ali odsev ipd.), saj v platonizmu in nasploh v idealizmu prav zavestni duh *ni* iluzija, temveč omogoča spoznanje najvišje resničnosti. – Kakorkoli že, če začnemo o Mahamatijevih vprašanjih Budi razglabljati filozofsko-teoretsko, kmalu zaidemo v sholastične labirinte. Zato je najbrž bolje, da ostanemo pri budistični, meditacijski logiki, tj. da živimo in vztrajamo v duhu s tetralemskimi paradoksi: DA *in* NE, *niti* DA *niti* NE ...

P. S. Ne gre mi iz glave prispodoba *alaje* kot vzvalovanega oceana, ki ga razsvetljeni duh pomiri v čisto zrcalno gladino. Predstavljam si, da sem jaz ta duh in da lebdim nad oceanom (ob tem se spomnim na zadnji prizor Tarkovskijevega filma *Solaris*) in da gledam te valove, ki se penijo tu pod menoj kakor grive divjih živali, ki so željne in nevedne – potem pa to razpenjeno morje pritegnem k sebi, ga vzamem vase, obenem pa se iz jaza transformiram prek ne-jaza v presežni (ne)jaz; v tej kontemplaciji vse bolj izginja razlika med menoj in vzvalovano površino oceana, vse bolj tih in miren postaja ves svet, dokler ni prav vse, vsa samsara »razsvetljena« v (ne)jazu kot čista »praznina«, šunjata; vendar hkrati še vedno vem, da pod to zrcalno gladino ostajajo še vse tiste druge, neštete nerazsvetljene *dharme*, sence in prividi, neodrešene karme, ki jim kot bodhisattva moram pomagati, da se razsvetlijo, tako kot me veže zaobljuba. Je *to* tisti »dvojni pogled«, v katerem je odrešena samsara že nirvana in je nirvana razsvetljena samsara, tedaj ko se nemirni duh umiri v *samadhiju*? Sem iskal *to* »takšnost«? Je *to* smrt jaza ali rojstvo ne-jaza? Oboje? Niti eno niti drugo?

(26. 10. 2023)

Magma ante portas

Čakamo, čakajo na izbruh vulkana. Na Islandiji, pri obmorskem mestecu Grindavik ali nekoliko višje proti severu, pri najbolj znanem islandskem termalnem jezeru, kjer so toplice »Modra laguna« in nedaleč tudi geotermična elektrarna Svartsengi, ali pa še dlje navzgor proti severovzhodu, v divji, nenaseljeni pokrajini, kjer vulkan Fagradalsfjall (»Lepa-gora-dolina«) občasno bruha lavo že tri leta – in prav slednja možnost bi bila, če je izbruh neizbežen, še najboljša. Geologi namreč še ne morejo predvideti, kje bo magma iz svojega podzemnega »kotla«, po islandsko *katla*, kakor se imenuje tudi njihov najhujši, zdaj k sreči mirujoči vulkan Katla (morda temu kotlu lahko rečemo tudi »hram«, kakor *alaja* v budizmu?), privrela na plan, saj niti ne vedo, ali se bo iz kotla prebila navzgor skozi dajk in prišla na plano iz zemeljske razpoke, niti tega, ali bo ob izbruhu nastal nov vulkanski stožec, ali pa bo znova izbruhnil kak že obstoječi ognjenik v bližini Fagradalsfjalla – in ne nazadnje, čeprav bi bil to najbrž pravi čudež, morda magma oziroma lava sploh ne bo privrela na površje in se bo podzemna ognjena reka, zdaj dolga kakih petnajst kilometrov, sčasoma ustavila in strdila. Danes, 24. novembra 2023, na YouTube poročajo (naši mediji o tem pišejo bolj malo, saj so zanje pomembnejše domače politične zdrahe), da magma pod zemljo »teče proti severovzhodu«, kar je za Grindavik in Modro laguno dobra novica, ki vliva upanje, da morda vendar ne bo tako hudo. Čeprav je že hudo, saj je mestece že precej razdejano z zevajočimi razpokami, iz katerih se kadijo žveplene pare.

Ampak zakaj bi nas, zakaj bi mene posebej zanimal ta zdaj še zgolj možni vulkanski izbruh na več tisoč kilometrov daljni Islandiji? Zakaj me ta naravna nesreča, ki še ni zahtevala nobenih žrtev in jih morda, upajmo, niti ne bo, tolikanj prizadeva, da o njej pišem v tej knjigi? Na spletu sem prebral, da na Zemlji vsako leto znova izbruhne kakih 50 vulkanov, številni med njimi so mnogo večji in bolj smrtonosni, kot bi bil lahko ta na Islandiji. Saj nam je že iz šole znano, da je trdna Zemljina skorja, na kateri živimo, debela le kakih 30 km (pod oceani), tja do 70 ali morda največ 100 km (pod celinami), pod skorjo pa je na tisoče kilometrov razžarjene, utekočinjene snovi, v sredici železa in drugih težkih kovin, v bolj zgornjih plasteh še vedno zelo vročega »plašča« pa pretežno silikatnih spojin. Nadalje vemo, da potresi in izbruhi vulkanov nastajajo zaradi gibanja (»plovbe« po globokem rdečem morju) in medsebojnega izpodrivanja ali razmikanja velikih tektonskih plošč zemeljske skorje, najpogosteje na njihovih prelomnicah, na Islandiji evroazijske in severnoameriške. – Zakaj bi me pravzaprav posebej zanimala usoda že evakuiranega mesteca Grindavik in bližnje Modre lagune?

Lani poleti sem se po daljšem, večdnevnem trekingu po islandskih hribih in dolinah peljal z ducatom sopotnikov in sopotnic skozi Grindavik; tega mesteca se sicer bolj malo spominjam, v njem se nismo ustavili, saj se zdi, da tam za obiskovalca ni (bilo) nič posebnega, mestece je podobno drugim na Islandiji, kjer je edino pravo mesto Reykjavík. Dobro pa se spominjam tiste »lunarne« pokrajine, skozi katero smo se peljali po večjidel ravnih asfaltnih cestah ter se tu pa tam ustavljali za krajše sprehode po strjeni, temnosivi lavi, marsikje porasli z islandskim mahom oziroma lišajem. In s svojega prvega potovanja po Islandiji pred osmimi leti se dobro spominjam tudi Modre lagune: lepo je tam, zanimivo, divje, malone eterično: sinje modra gladina termalnega jezera z antracitno temnozelenimi bregovi, ki jih od vode ločijo obrobe iz belih solí. Lani sicer nismo šli v to slavno Modro laguno, saj smo se že med trekingom kopali v prijetno toplih jezercih med gorami. Pač pa smo zadnji dan potovanja, še pred vožnjo skozi Grindavik, na poti proti letališču v Keflavíku, obiskali dve zanimivi vulkanski krajini: Krýsuvík in Fagradalsfjall. Tista žveplena jezerca, brbotajoči kotlički in skale vseh pastelnih barv v Krýsuvíku, nedaleč od večjega Zelenega jezera v kalderi ugaslega vulkana, gotovo nudijo zelo nenavadne, slikovite in impresivne prizore, vendar se je težko znebiti občutka, da se tam »nekaj kuha« (medtem ko sem bral opis kraja na tabli pred vhodnim mostičem, sem začutil manjši potres), slutnje, da je nekje tu spodaj »pekel«, ki se lahko prej ali slej prebije do površja, privre skozi to ranjeno, prastaro kožo matere Zemlje, posejano z uljesi-kotlički in ranami-raspokami.

Nekoliko pozneje, pod vulkanom Fagradalsfjall, potem ko smo se peš povzpeli po sivo-prašni poti do grebena, od koder se vidi to »Lepo dolino-goro« kot na dlani, pa je bil občutek še bolj *umheimlich*: iz vulkana je negibno tekla široka črna reka strjene lave, ki se je razlezla navzdol ob izbruhu leto poprej (potem pa je Fagradalsfjall le tri dni po našem odhodu z Islandije bruhal znova), zemlja pod nogami se je večkrat rahlo zatresla in malone s strahospoštovanjem smo zrli »iz oči v oči« samega gospoda Vulkana, ki je bil tistega dne miren in tih. Sicer pa je to zadnje čase najbolj živo vulkansko območje na polotoku Reykjanes, ki ima dim (*reykja*) že v svojem imenu, tako kot prestolnica Reykjavík (»Dimni pristan«), za zdaj še varna pred vulkanskimi izbruhi.

Kraji, ki smo jih v življenju obiskali, skupaj z ljudmi, ki tam živijo, so nam miselno in čustveno bližji od tistih, ki jih poznamo le posredno. V Gazi se zdaj dogajajo strašni zločini, ob slikah ranjenih in mrtvih otrok, ki jih štejejo v tisočih, nam ledeni kri in otrpne srce: kako je *to* mogoče!? Najbrž pa je gledati te grozote v medijih še hujše za tiste, ki so sami kdaj bili v Gazi, da ne govorim o tistih, ki imajo tam

prijatelje ali celo svojce, na eni ali drugi strani (s tem pa nikakor nočem izenačiti krivde). Vsekakor je Gaza mnogo strašnejša od Grindavika, tudi zato, ker gre tam za človeško zlo, ne zgolj za »slepo« naravo. Človeška slepota je hujša od naravne. – A tudi naše in moje osebno sočutje, ko gledam te strahote od daleč, ima svoje meje. Nisem (še) bodhisattva. Nekateri pri tem ne priznavajo razlike med blizu in daleč, češ da je vsako človeško življenje vredno enako in da moramo nanj tako tudi gledati. Načelno to drži, vendar razlika neizogibno ostaja za tistega, ki še ni svetnik. In ne le bližina, tudi podobnost ima svojo vlogo pri sočutju. Zase moram priznati, da me bolj boli vojna v Ukrajini kot v Sudanu, tudi bolj – bog mi odpusti – kot milijonski genocid v Ruandi pred nekaj desetletji. Bolj občutim strahoto Hirošime, ki sem jo obiskal pred nekaj leti, kot Dresdna, kjer še nisem bil. Človek ni bog, brezmejno sočutje presega moči človeške empatije.

A naj se vrnem h grozečemu vulkanu na Islandiji. Nasploh je vulkan zelo močna *metafora*. Metafora konca v ognju, znamenje ognjene apokalipse. V vulkanskih krajinah je bolj kot kje drugje vidna zgodovina Zemlje in s tem morda tudi njena prihodnost. Ko smo hodili po tistih fantastičnih islandskih krajinah, kjer je lava ustvarila zoomorfne gnome in kiklope, globoke kanjone in veličastno slapovje, sem večkrat pomislil, da je naša Gaja resnično živa, čeprav to težko opazimo in še težje sprejmemo, ker Zemlja živi milijarde let, vsak od nas pa le nekaj desetletij.

Obenem je podzemna magmatska *alaja* lahko tudi metafora za človeško »podzavest«, za Nezavedno, individualno in/ali kolektivno. *Wo Es war, soll Ich werden*, je rekel Freud. Torej magma kot metafora za *Es*, »Ono«? Človeški pogled na strjeno lavo pa kot metafora za *Ich*, »Jaz«? No, ne ravno dobesedno, je pa v tej analogiji ščepc soli. Čakanje na izbruh Onega postane s »povzdignjenjem« v zavest Jaza bržkone manj tesnobno, hkrati pa je v tem čakanju neka sublimna (v Kantovem pomenu) in tudi precej perversna slast; in če vulkanskega izbruha sploh ne bo – kar bi bila seveda najboljša možnost –, tedaj bo morda sledilo celo majhno razočaranje? Seveda pa bodo takšnega *happy-enda* najbolj veseli prebivalci nesrečnega Grindavika, kar je pri tem najpomembnejše.

(24. 11. 2023)

Namu mjohe renge kjo

Lotos sutra, ki jo več smeri mahajanskega budizma časti kot zelo sveto besedilo, sama sebe imenuje »sutra nešteti pomenov« [Lts. 43]. Mnogi pomeni te sutre odražajo tudi prepričanje, pogosto izraženo v mahajani, da obstaja in da je za razsvetljenje različnih »čutečih bitij« (angl. *sentient beings*) potrebno mnoštvo »primernih sredstev/načinov« (skrt. *upāya*), mnoštvo različnih poti, ki jih bude in bodhisattve prilagajajo glede na značilnosti in zmožnosti nešteti bitij, katerim pomagajo pri osvoboditvi iz trpljenja in zla. Ena izmed štirivrstičnih kitic v *Lotos sutri* se glasi: »Z močjo primernih sredstev / Buda razkriva nauk treh vozov. / Čeprav imajo vsa bitja različne (na)vezanosti, / jih vodi k samo-osvoboditvi.« (*Ibid.* 75)

Analogno mnoštvu različnih »primernih sredstev« in/ali možnih pomenov suter je tudi mahajansko učenje o Budovem »telesu« (skrt. *dharma-kāya*, dob. »telesu nauka«, »telesu resnice«), ki ima nešteto oblik, kot nas poleg vélike *Girlande* in *Lankavatara sutre* uči tudi *Lotos sutra*: »Njegovo [Budovo] telo niti obstaja niti ne obstaja. / Ni niti povzročeno niti pogojeno, / niti samosvoje niti drugo, / niti oglati niti okroglo, / niti kratko niti dolgo.« (*Ibid.* 26) V *Lotos sutri* pa je poseben poudarek tudi na Budovem razdajanju vsem čutečim bitjem, na primer: »Buda ne varčuje sebe in svojega imetja, / razdaja svojo glavo, oči, / kosti, možgane, vse / daruje ljudem.« (*Ibid.* 31) – Ob tem se neizogibno spomnimo na Jezusa Kristusa in gotovo tudi ni naključje, da je *Lotus sutra* v mahajanskem budizmu bližja »teističnim« kot »panteističnim« smerem (obe oznaki pa moramo jemati z rezervo, kajti v budizmu ni tako ostre ločnice med enimi in drugimi kot v zahodnih religijah in/ali filozofijah).

Največkrat navedeno poglavje iz *Lotos sutre* je 25. poglavje z naslovom »Vesoljna vrata razsvetljene Poslušalke krikov sveta« – ta Poslušalka je bodhisattva Avalokitešvara (skrt. Avalokitešvara, kit. Guānyīn, jap. Kannon), srečali smo jo že v *Sutri srca*. Kannon-bodhisattva (ali Kannon-buda) pooseblja *sočutje* (skrt. *karunā*, jap. *džihi* <慈悲>), tudi so-čutenje, empatijo, običajno v ženskem liku, čeprav je upodobljena tudi kot moški ali androgin. V *Lotos sutri* najdemo o njej/njem tudi naslednjo štirivrstičnico: »Če se znajdeš v valovih velikega oceana, / če ti grozijo zmaji, pošasti in demoni, / zaupaj v moč Poslušalke krikov / in ne boš utonil v valovih.« (*Ibid.* 376) – Seveda ob tem pomislimo na sorodnost s krščansko Marijo Pomočnico, sočutno zavetnico duš, vendar tudi pri tem poudarjenem sočutju ostajajo bistvene razlike med budizmom in krščanstvom: v budizmu, v njegovih sicer različnih sutrah oziroma naukih, ostajajo neke stalnice, ki so krščanstvu tuje: nauk o ne-jazu, o samo-osvoboditvi (četudi s pomočjo bud ali bodhisattv) ter s tem tudi o možnem pobožanstvenju

vsakega čutečega bitja (ne le enega »bogočloveka«, Jezusa Kristusa). Mahajanski budizem pa se od krščanskih in celo od gnostičnih in drugih mistično-heretičnih zahodnih nauk najbolj razlikuje po svoji osrednji misli – »praznini«, šunjati, ki ni le misel, ampak tudi meditacijsko *izkustvo*: »Vse stvari [*dharme*] so izvirno prazne in mirne, nenehno spreminjajoče se, vzniknejo in propadejo v trenutku ...« [Lts. 37]. Iz tega stavka je razvidno tudi budistično pojmovanje »točkastega« časa, ki je drugačno od »linearnega« časa, prevladujočega v krščanstvu.

Kljub temu, da v vseh ali vsaj večini mahajanskih suter najdemo omenjene stalnice, pa se *interpretacije* teh suter, tako kot samega Budovega nauka, precej razlikujejo. Med interpretacijami *Lotos sutre* je morda najbolj nenavaden nauk »šole« (jap. *šu*) Ničiren-budizma, ki jo je ustanovil menih Ničiren Šonin (1222–1282) in je še dandanes močno prisotna v japonskem religiozno-duhovnem življenju. Ničiren je učil, da je v »tretjem obdobju« budističnega nauka, v dobi *mappō*, ko naj bi bila izvorna Budova *Dharma* že »zatemnjena« (gl. *odsev* v prvem nizu), pristni in resnični budistični nauk ohranjen prav in zgolj v *Lotos sutri*, o čemer je poskušal prepričati svoje sodobnike in s tem pri njih padel v nemilost kot heretik, toda njegov nauk se je vseeno obdržal. Ničiren ne samo da je proglasil *Lotos sutro*, ki naj bi v izvirnem sanskrtu imela daljši naslov »Lotos sutra resničnega nauka«, v jap. prevodu iz kitajščine pa: *Namu mjōho renga kjō* (»Lotos sutra čudovitega zakona«), za edino relevantno mahajansko sutro v obdobju *mappō*, temveč je v svojem radikalnem nauku šel še dlje, namreč v prepričanju, da je v samem naslovu te sutre strnjena ne le vsa njena vsebina, ampak sploh vse, kar mora budist vedeti in prakticirati na svoji religiozni poti: za odrešenje je dovolj, če iskreno in z vsem srcem ponavljaš mantra *namu-mjōho-renga-kjō*. Na zahodu je vzporednica tej mantri ponavljanje neke litanije, še posebej Jezusove ali »srčne molitve« *Kyrie eleison, Christe eleison!* (Gospod, usmili se, Kristus, usmili se!). Ta molitev je pomembna predvsem v pravoslavnem krščanstvu, na duhovni poti, ki se imenuje hezihazem.

Kako je Ničiren prišel do takšne »zožitve« budizma na molitev/meditacijo *namu-mjōho-renga-kjō*? Za to gotovo obstaja več razlogov, tako doktrinarnih kot zgodovinsko-družbenih. Kar se tiče prvih, je Ničiren poskušal poenostaviti in s tem tudi duhovno preseči sholastične dispute, ki so se razmahnili v njegovem času, zlasti med budističnima šolama *tendai* in *šingon*, saj je menil, da človeka oddaljujejo od prave poti. Pri tem se je skliceval tudi na naslednje verze iz *Lotos sutre*: »Tisti, ki slišijo njegovo [Budovo] ime, / ki vidijo njegovo telo in ga ohranjajo v duhu / in pri tem ne zapravljajo časa, / bodo zmožni končati vse svoje trpljenje.« [Lts. 376] Na koncu *Lotos sutre* najdemo tudi vrsto meditacijskih manter. – A poglejmo, kaj o tem pravi sam Ničiren:

Kar se tiče *Lotos sutre*, morate razumeti, da so blagoslovi <angl. *blessings*> enaki, če recitiramo vseh njenih osem delov/knjig <*volumes*>, ali samo en del, eno poglavje, en verz, ali preprosto samo *daimoku* [tj. naslov]. To je kakor voda velikega oceana: ena sama kapljica vsebuje vodo iz nešteti tokov in rek – ali pa kakor dragulj, ki izpolnjuje želje: en sam dragulj lahko želečemu nasuje zaklade vseh vrst. [Ničiren (Nichiren), v HKM, 87]

Pomemben poudarek Ničirenovega nauka je tudi to, da lahko vsak človek, še več, vsako čuteče bitje postane buda: *Ti si buda*. Skupaj z mantro *daimoku* (ali *o-dai-moku*, tj. »častiti naslov« *Lotus sutre*) je to prepričanje tesno povezano z Ničirenovo socialno občutljivostjo in dejavnostjo. Kot sin preprostega ribiča je v času zelo fevdalno hierarhiziranega obdobja Kamakura (1185–1333) dvignil svoj glas proti privilegijem, ki so jih imeli poleg dajmjojev in samurajev tudi budistični menihi. Vsakdo, ne le izbranci, lahko postane buda, v vsakem je »budovo seme« (tudi v ženskah, pri čemer se je Ničiren skliceval na izvirno *sangho*, Budovo skupnost menihov in nun), to pa implicira preobrazbo celotne družbe. Ničiren je videl smisel religije tudi ali celo predvsem v družbeni solidarnosti: »Resnična pot leži v zadevah tega sveta« (*ibid.* 91) in »*Lotos sutra* uči, da so posvetne zadeve navsezadnje celota budizma« (*ibid.*), še več: »*Lotos sutra* uči, da je sam duh <angl. *mind*> velika zemlja in da je sama velika zemlja v [vseh] travah in drevesih [... in] da je mesec duh in da je cvetlica duh. Treba je razumeti, da loščen riž ni samo loščen riž, temveč je življenje samo.« (*Ibid.*)

V tem širšem kontekstu Ničirenova na prvi pogled zelo čudaška misel, da je ves budizem vsebovan v mantri *namu-mjōho-rengē-kjō* in da je samo z njo, če je izrečena iz srca, prav vsakomur dosegljivo odrešenje, morda ne zveni več tako zelo čudno. – Navsezadnje je tudi za sodobne teoretske fizike »sveti gral« tista še iskana preprosta formula, ki bi izrazila najvišji svetovni Zakon, vesoljni Logos.

(8. 12. 2023)

Težave s sočutjem

Ena izmed stalnic v mahajanskih sutrah je sočutje do vseh čutečih bitij. Kot smo videli v prejšnjem *odsevu*, 25. poglavje *Lotos sutre* govori o sočutju Kannon-bodhisattve, »Poslušalke krikov sveta«, v njej pa najdemo tudi verze, ki govorijo o sočutju samega vesoljnega Bude: »Sveti Bog, bog med bogovi, / z glasom kot ptica kalavinka [tj. rajska ptica], / s sočutjem do vseh živih bitij, / s čaščenjem te pozdravljamo!« [Lts. 187] Sočutje do *vseh* trpečih, še ne razsvetljenih bitij pa je tudi srčika zaobljube, ki (si) jo priseže bodhisattva na začetku svoje poti (npr. mladi romar Sudhana v *Girlandi*, gl. naš prvi niz). Lahko rečemo, da je v tem pogledu mahajana etično višja, plemenitejša od hinajane, po drugi strani pa ima univerzalno sočutje svoje težave in ne nazadnje je za same bodhisattve to tudi žrtev, namreč da so in obenem (še) niso v nirvani, tudi tedaj, ko jo že dosežejo, saj se morajo za pomoč drugim nenehno vračati v samsaro. Ob tem pa ne pozabimo, da je v mahajanskem budizmu treba to vračanje ali ostajanje v svetu razumeti v duhu identitetne »formule« *samsara=nirvana*.

Glavni težavi budističnega sočutja sta naslednji. *Prvič*, v mahajanskem budizmu je poudarek na *neskončnosti* (neskončno število bitij, svetov idr., če spet pomislimo na *Girlando*), kar za bodhisattvo pomeni, da mora, sledeč svoji zaobljubi, da bo odrešil *vsa* čuteča bitja, pomagati neskončnemu številu bitij – toda kako je to mogoče? Saj bodhisattva vendar (še) živi v *času*, torej bo moral opravljati svoje poslanstvo neskončno dolgo časa? Mandžušri (Modrost) postavi Budi v *Lotos sutri* prav to ali vsaj podobno vprašanje (gl. *odsev* v prvem nizu) in v Budovem odgovoru je tudi obljuba, da bodo po »dolgih eonih« vsi bodhisattve postali bude. Zdi se, da je razlika med budami in bodhisattvami obenem ločnica med večnostjo in časom (tudi silno dolgimi eoni), čeprav to najbrž ni dokončen odgovor na vprašanje *neskončnega* vračanja/ostajanja bodhisattv v samsari, saj Buda na nekem mestu v *Lotos sutri* pravi, spet v verzih: »Odkar sem postal buda, / je minilo nešteto, / stotine tisočev milijard / neštevno mnogo eonov« [Lts. 295].

Drugič – to pa je težje, ne samo teoretsko vprašanje: kaj univerzalno sočutje pomeni v *praksi*? Kako naj bodhisattva udejanja svojo zaobljubo? V mahajanskih sutrah ne najdemo jasnega, konkretnega odgovora na to vprašanje, jasno je samo to, da naj razsvetljeno bitje razsvetljuje še nerazsvetljena bitja z Budovim naukom, resnično *Dharmo*. Ali to pomeni, da pravo budistično spoznanje, tj. spoznanje »praznine« sveta, zgolj »navidezne« resničnosti, »neobstoja« jaza itd., zadostuje za razsvetljenje, za nirvano? Ali so bodhisattve le nekakšni duhovni učitelji čutečih bitij, ne pa tudi njihovi pomočniki v *dejanjih*? To se ne sklada povsem s samim pojmom sočutja, ki

pomeni, vsaj nam na Zahodu, dejansko in dejavno sočustvovanje v trpljenju drugega, tj. pomoč drugemu ne le v spoznanju, temveč tudi z dejanji, z ljubeznijo in skrbjo zanj (*caritas*). Razlikujemo lahko med sočutjem, ki vsebuje mojo/našo čustveno prizadetost ob trpljenju drugega, moje »poistovetenje« z drugim, in širše pojmovanim so(ob)čutenjem, ki je le so-doživljanje z drugim, tudi v sreči ali veselju – za oboje pa je potrebna empatija, zmožnost čustvenega in miselnega, domišljjskega vživljanja v drugo čutečo bitje. (Mimogrede rečeno, empatija je nujno potrebna za marsikateri poklic, za učitelja, zdravnika, politika, in ne nazadnje seveda za dobrega pisatelja, npr. za Tolstoja, ko je pisal o Ani Karenini, čeprav bi težko rekli, da je z njo, v njeni usodni ljubezni in trpljenju dejansko sočustvoval; podobno najbrž velja tudi za Flauberta, kljub njegovi slavi izjavi »Gospa Bovary, to sem jaz«.)

A tudi v budističnem pojmu sočutja (skrt. *karunā*, jap. *džihi* <慈悲>, v angl. prevodih *compassion*) je v sanskrtskem izrazu vsebovano dejanje (*kara*), ki je povezano z ljubečo prijaznostjo (*maitrī*) in ne-nasiljem (*ahimsa*). Pravo vprašanje je torej, kako udejanjiti, kako konkretizirati sočutje. Univerzalna in precej abstraktna raven govora o sočutju v mahajanskih sutrah mora biti implementirana z bolj vsebinskimi maksimami ali napotki za sočutna dejanja, na primer s tem, da moramo sočutno pomagati starejšim in še posebej svojim staršem, če so bolni in nemočni. S strani japonskega (neo)konfucijanstva (npr. Fujiwara Seika, 1561–1619, gl. HKM, 298 isl.) je bila pogosta kritika budizma v očitku, da je budistična etika preveč splošna, vsebinsko prazna, vendar ta kritika ni povsem upravičena, saj moramo budistični univerzalizem vselej povezovati z množstvom različnih »primernih sredstev« (*upāja*), ki jih bodhisattva prilagaja značilnostim in zmožnostim tistih, katerim pomaga. V univerzalizmu ni vsebovana samo etična »praznina«, temveč tudi odprtost za različna svetovna oziroma kulturna okolja, odprtost do drugega in drugačnega, ki ne priznava nobenih obče in nujno veljavnih božjih zapovedi ali prepovedi (saj te pogosto vodijo v nasilje do drugih), razen osnovnega »zlatega pravila« vsake etike: Ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi. Morda celo v močnejši varianti: Stori drugemu tisto, kar želiš, da bi drugi storil tebi.

Ko sem bil v Kamakuri, namenjen k templju Hasa-dera, v katerem stoji sijoč zlat kip Kannon-bude, sem ob poti po naključju naletel na manjši tempelj Ničiren-budizma in v njem našel informativno brošuro, zgibanko, v kateri je ta socialno čuteči budistični nauk strnjen in obenem razvezan v osem maksim ali načel mišljenja, čutenja in delovanja: 1. sočutje, 2. modrost, 3. spoštovanje, 4. odločnost, 5. darežljivost, 6. strpnost, 7. mir, 8. upanje (njih vrstni red v zgibanki je poljuben, prepuščen bralcu). Ta niz maksim mi je bližji kot Deset zapovedi v Bibliji, čeprav se tudi budizem,

žal, ni mogel povsem izogniti podpori militaristične japonske ideologije pred in med drugo svetovno vojno. Nasilje »budistov« nad muslimani se še dandanes dogaja npr. v Mjanmaru. Kljub temu pa mislim, da je budizem kot nauk in duhovna pot med vsemi svetovnimi religijami najdlje od ideološkega in posledično družbenega nasilja. Miroljubnost sodobnega Ničiren-budizma sem občutil tudi na svojem gostovanju leta 2019 na Univerzi Rissho v Tokiu, ki v etičnem pogledu sledi Ničirenovemu izročilu; tam sva s prijateljem Yūjinom (gl. *odsev* Iči-go iči-e, v prvem nizu) vodila filozofski seminar o Nishidi in Plotinu, o vzhodni in zahodni modrosti. – Če povzamem, vselej moramo povezovati univerzalno in specifično, isto in drugo, eno in mnogo, tudi Vzhod in Zahod.

— Moja 103-letna mama je zdaj že dva meseca v domu upokojencev, prej so vrsto let zanjo skrbele varuške v njenem in nekdanjem mojem domu, zdaj pa to ni več mogoče. Še pred nekaj meseci nam je s svojo lepo pisavo in bistrim umom pisala verze za rojstne dneve, zdaj pa telesno in tudi mentalno peša, postopoma odhaja. S sestro se izmenjujeva v obiskih pri njej, vsak dan. Čeprav vem, da se njen življenjski čas izteka, in mislim, da je tako tudi prav, mi je hudo, ko sedim pri njej in jo držim za roko ali božam po čelu: do nje občutim močno sočutje, ker je moja mama, ker jo imam zelo rad in v njej vidim tudi odsev svoje duše. Prve dni je govorila »Reši me iz tega pekla«, zdaj pa je že bolj sprijaznjena s svojo usodo, celo nasmehne se, ko reče »Se vidimo v raju«. V sobi je še z eno starko, ki morda še bolj trpi, zadela jo je kap, zelo je nemirna, pogosto joče in stoče. Ko pomagam mami pri kosilu, saj sama ne more več držati žlice, sem s hrbtom obrnjen proti tej drugi gospe, ki pa želi, tako se mi vsaj zdi, da bi skrbel tudi zanjo. Rekli so, da je nihče ne obiskuje, in sprva sem še njo kdaj pobožal po čelu in ji rekel, da je »vse v redu«, vendar sem kmalu ugotovil, da ne morem zares in dejavno sočustvovati z obema, čeprav se lahko do neke mere empatično vživim tudi v to sicer meni neznano gospo. – Tako je torej s sočutjem: že z dvema osebama je težko resnično sočustvovati, kaj šele z vsemi čutečimi bitji! Daleč sem še od bodhisattve, še dlje od bude.

(9. 12. 2023)

Filozofska metanoja

Tanabe Hajime (1885–1962) je drugi v trojici najpomembnejših filozofov kjotske šole, poleg njegovega učitelja in predhodnika Nishide ter naslednika Nishitanija, vendar se po svoji miselni in tudi življenjski poti precej razlikuje od obeh. Tanabe je vsekakor zanimiv in izviren filozof, njegova pot pa je tudi za nas, stoletje pozneje, »poučna« zlasti v etičnem in tudi spoznavnem pomenu. Začel je kot matematik in naravoslovec, kot filozof znanosti, naslov njegove doktorske disertacije je bil »Raziskave v filozofiji matematike« (1918). Na Nishidovo povabilo je leta 1919 postal docent na Oddelku za filozofijo in religijo Univerze v Kjotu. V letih 1922–1924 se je študijsko izpopolnjeval v Nemčiji, kjer je poslušal tudi Husserla in se v Freiburgu pogovarjal s Heideggerjem. Po vrnitvi v Kjoto je predaval Hegla in začel razvijati svojo filozofijo »absolutne mediacije«. Po Nishidovi upokojitvi leta 1927 je postal predstojnik oddelka in prav on ga je poimenoval »Kjotska šola«. Toda z Nishidom sta se kmalu razšla, ker je Tanabe ostro kritiziral Nishidovo filozofijo »prostora nič« (*mu no bašo*) in njegovo »logiko predikata« ter nasproti njej postavil svojo »logiko posebnega«.

V predvojnem obdobju je Tanabejevo najpomembnejše delo *Logika posebnega in svetovna shema* (1935). Izraz »posebno« je tu mišljen v aristotelškem pomenu (kot vrsta, *species*, znotraj rodu, *genusa*): v silogistični logiki posebno posreduje (tj. omogoči mediacijo) med splošnim in posameznim. Tanabe pri tem poudarja bistveno vlogo »nižje premise« v silogizmu in svojo logiko imenuje tudi »logika kopule« ter z njo polemizira proti Nishidovi preveč univerzalno-abstraktni »logiki predikata«, čeprav ne s stališča neke tej nasprotne »logike subjekta«, tj. *hypokeímenona*, ki je v Aristotelovi metafiziki posamezno bivajoče, individuum. – To je seveda zanimivo in prav gotovo filozofsko relevantno, vendar v naslednjih letih Tanabeja takšno izpostavljanje posebnega vodi, žal, do zagovarjanja japonskega nacionalizma nasproti zahodnemu političnemu globalizmu in filozofskemu univerzalizmu. V njegovem filozofskem razvoju je vmesni člen med »logiko posebnega« in poveličevanjem nacionalnega prepričanje, še vedno v osnovi pravilno, da je za filozofijo nujna »socialna dimenzija, [... zlasti] tedaj ko razlaga opustitev ega [jaza]« (Tanabe, v HKM, 672). In dalje: »Posredniški status posebnega, ki je postavljeno med individualno in *genus*, se izvaja dialektično, z logiko kopule v logiko posebnega« (*ibid.* 676). Iz te logike pa sledi: »To je ontologija zgodovinske družbe(nosti), ontologija ,eksistence v svetu«« (*ibid.* 677).

Jedro Tanabejeve kritike Nishide je pravzaprav heglovsko, namreč da mora filozofija reflektirati zgodovino in družbo, v kateri živi, tako da ni zgolj naključje, da

se je Tanabe v eni izmed svojih miselnih faz približal tudi marksizmu, ki pa se mu je kmalu odrekel, najbrž zato, ker se mu je zdel preveč internacionalno univerzalen.⁸⁹ – Toda v tej dialektični »logiki posebnega« smo kmalu na spolzkih tleh: »Posamezno je nujno posamezno znotraj vrste, ne obstaja nekaj takšnega kot posamezno, odrezano od vrste« (*ibid.* 671). In dalje: »Tako imenovana fundamentalna ontologija mora vključevati eksistenco nacije« (*ibid.*). (Ob tem se lahko vprašamo: Ali bi Hegel, če bi živel v času med obema vojnama, tudi pozdravil nacizem, tako kot Heidegger? Zdi se mi verjetno, da bi.) Za Tanabeja pa je vendarle treba reči, da se je med japonskim nacizmom zavzemal za svobodo mišljenja in govora, mdr. je kritiziral tudi Heideggerjev zloglasni rektorski nastop. Po drugi strani pa je med vojno, žal, s svojimi pismi študentom ter esaji o japonski rasni in državni večvrednosti, v katerih se je skliceval tudi na »logiko posebnega«, ideološko prispeval, čeprav nehote, k vojni katastrofi.

Toda že med vojno je Tanabe začel dvomiti v svoj filozofski nazor. Najbrž tudi zato, da bi vsaj deloma pobegnili iz turobne sedanosti, se je začel intenzivno ukvarjati s starimi japonskimi budističnimi modreci, predvsem z Dōgenom in Šinranom (pri slednjem mu je sledil njegov najzvestejši študent Takeuchi Yoshinori). Med vojno je pisal svoje glavno in pozneje najbolj znano delo *Filozofija kot metanoetika*, ki je izšlo leta 1945. V uvodu, ki ga je verjetno napisal nazadnje, izpoveduje svojo žalost in obup, malone duševni zlom spričo katastrofe, ki se je zgodila Japonski zaradi militarističnega nacionalizma, in se kesa zaradi svoje vloge pri tem. Tanabejevo kesanje je še bolj razvidno iz njegovega poznejšega spisa (1951), kjer izraža svoj »sram, ki je bolj globok od tega, kar lahko prenesem«, saj je bilo »med padlimi zaradi slepega militarizma več kot deset študentov filozofije, do katerih čutim odgovornost in obžalovanje«.⁹⁰ Obžalovanje žal ne more teh fantov obuditi od mrtvih, je pa vseeno etično pomembno. (Ali je Heidegger zares obžaloval svojo sicer kratkotrajno odkrito podporo nacizmu?)

Kakorkoli že, Tanabejeva povojna knjiga *Filozofija kot metanoetika* je izraz njegovega obžalovanja ter filozofske in življenjske spreobrnitve, hkrati pa je veliko več

89 Znotraj kjotske šole so bili med Tanabejevimi študenti in somišljeniki v predvojnem času tudi izrecni privrženeci marksizma in komunizma. Sledeč referenčni antologiji *Japanese Philosophy* [日本文学], naj omenim predvsem dva: Mutai Risaku (1890–1974), socialist in pacifist, ki se je zavzemal za »tretji [tj. globalni] humanizem«, in Miki Kiyoshi (1897–1945), ki je nihal med komunizmom in podporo svoji domovini med vojno ter kmalu po koncu vojne umrl v zaporu, sicer pa je razvijal svojo »logiko imaginacije«, povezavo med objektivnim in subjektivnim, ter se zavzemal za »novo kulturo skupnosti« (nem. *Gemeinschaft*). Izven kjotske šole je bil najvidnejši japonski marksist in filozofski materialist Funayama Shinichi (1907–1994), socialistke in komunizmu naklonjene pa so bile tudi utemeljiteljice japonskega feminizma Fukuda Hideko (1865–1927), Miyamoto Yuri-ko (1899–1951) in Yamakawa Kikue (1890–1980).

90 Gl. v: James Heisig, »The Self That Is Not a self«, na spletu.

kot zgolj zapis njegovih osebnih spoznanj. Izraz ‚metanoetika‘ je Tanabejev neologizem (nič nima opraviti z metaetiko), to je modifikacija starogrške besede *metánoia*, ki je pomenila »preobrazba/spreobrnjenje srca«, v krščanstvu pa je bilo temu pomenu dodano še kesanje in spokorjenje (lat. *poenitentia*), zlasti ob opustitvi poganstva in sprejetju krsta. Vendar to ne pomeni, da je Tanabe postal kristjan. Pri njem gre predvsem za filozofsko metanojo, ki pa je obenem tudi religiozno doživetje. Najbližja mu je bila budistična sekta-šola »Resnično Čista dežela«, *Džōdo Šinšū*, ki jo je ustanovil Šinran v 13. stoletju in je še danes glavna »teistična« veja japonskega budizma. Tanabejev izraz ‚metanoetika‘ (ali tudi ‚metanoesis‘) je njegov prevod japonske besede *zange*, ki prav tako pomeni nekaj takšnega kot »spreobrnjenje s kesanjem« (ob nujni »izgubi s prevodom«), čeprav ne ravno v krščanskem pomenu spokorjenja. Pri Tanabeju je poudarek na »filozofiji, ki ni [več] filozofija« (Tanabe, v HKM, 689), marveč je »sámo-realizacija metanoetične zavesti« (*ibid.*), »filozofija, ki jo je treba prakticirati s pomočjo druge-moči <v angl. *other-power*>« (*ibid.* 690), »izkušnja spreobrnjenja, tj. preobrazbe in vstajenja, izkušnja metanoesis, podobna tisti, ki je vodila Šinrana k ustanovitvi budizma Resnično Čiste dežele« (*ibid.*). Kljub tej močni in nepogrešljivi religiozni komponenti pa Tanabejeva metanoja – in z njo tudi njegova najbolj znana knjiga – ostaja pretežno filozofsko-teoretska, pri čemer, kot sam pravi, gre za nov in vsaj zanj drugačen način filozofiranja: »Med ponovnim študijem takšnih mislecev, kot so Mojster Eckhart, Pascal in Nietzsche [!], je bilo zame veliko veselje, da sem odkril problematiko, v katero nikoli prej nisem mogel globoko prodreti, zdaj pa mi je postala jasna – vsaj toliko, kolikor mi dopuščajo moje omejene zmožnosti« (*ibid.* 691). Lepo rečeno. Ni prav veliko filozofov, ki so (bili) zmožni takšnega »spreobrnjenja«. Za nekatere – tudi sebe prištevam mednje – pa je tesna in nujna povezava med filozofijo in religijo, med izrekljivim in neizrekljivim, prisotnim in presežnim, »jasna« že na začetku poti, seveda le kolikor »dopuščajo moje omejene zmožnosti«.

(10. 12. 2023)

Soku-hi

Tiste na Japonskem strašne pomladi leta 1945, ko je Tanabe dokončal knjigo o metanoji, je Nishida nekaj mesecev pred smrtjo pisal svojo filozofsko oporoko *Logika prostora nič in religiozni nazor* (gl. odsev Džiko to hana). Nishidi se ni bilo treba spokoriti in »spreobrniti«, saj ni podpiral japonskega nacizma tako kot Tanabe.⁹¹ Večji del te petdelne razprave je posvečen odnosu med filozofijo in religijo, zlasti budizmu. V drugem razdelku Nishida zapiše: »Bistvo religioznega izkustva ni, kot mislijo mnogi ljudje, v etičnem napredovanju od končnega k neskončnemu, od relativnega k absolutnemu. Religiozno izkustvo je zavestno realizirano, ko postane problematična sama eksistenca jaza <v angl. prevodu *self*>.«⁹² – Kaj to pomeni? Nishida v nadaljevanju dodaja: »... ko se [človek] zave brezdanje samo-protislovnosti lastnega jaza, postane njegova eksistenca religiozno problematična« (*ibid.* 66). Ob tem občutimo »globoko žalost in samo-protislovnost svoje eksistence [...] Vsa živa bitja morajo umreti« (*ibid.*). »Jaz resnično dojamem lastno časovno enkratnost, ko se sooči s svojo večno negacijo [v smrti]« (*ibid.* 67). Tu se Nishida močno približa zahodnemu eksistencializmu, zlasti Heideggerjevi »biti-k-smrti«.

Toda Nishida, drugače kot ateistični eksistencialisti, nadaljuje svoje premišljevanje z Bogom: »Smrt sooči relativno bitje z absolutom; kajti za jaz pomeni soočenje z Bogom umreti« (*ibid.* 68). A tudi Bog ali absolut je »protislovna identiteta – namreč kot svoja lastna absolutna samo-negacija [...]. Ker je absolutna ničnost, je absolutna bitnost« (*ibid.* 69). Nishida tako pri človeški tu-bitu kot pri misli o Bogu sledi »dvojnemu pogledu«, tj. dialektični logiki *soku-hi* <即非>: »je in ni«, »A in ne-A« (gl. odsev Diamantna sutra); pri tem se približa tudi Heglu, vendar brez Heglove apoteoze pojma. Za Nishido je negacija oziroma logika *soku-hi* bistvena tudi pri izvoru mnoge iz enega:

... resnični absolut obstaja v tem, da se vrne k sebi samemu v obliki relativnega. Resnično absolutno Eno izraža sebe na način neskončno mnogih. Bog obstaja v tem svetu skozi samo-negacijo. V tem smislu je Bog vedno imanenten. Odtod tisto staro reklo, da je Bog ‚nikjer in vendarle povsod v svetu‘. / Budizem izraža ta paradoks z dialektiko ‚je‘ in ‚ni‘ (*soku hi*). [...] Bog, ki bi bil zgolj transcendenten in samozadosten, ne bi bil resnični Bog. Po besedah sv. Pavla mora Bog vselej prazniti sebe. To, da je Bog transcendenten in obenem imanenten, je paradoks Boga. To je resnični absolut. (Nishida *ibid.* 69–70)

91 Zato nas malce preseneti, da Nishida v opombi, ki je očitno dodana na koncu razprave *Logika prostora nič in religiozni nazor*, povzema neki svoj zgodnejši spis, v katerem je pisal o moralnem in celo »religioznem« pomenu nacije. Ali je leta 1945, še pred koncem vojne, to moral dodati zaradi cenzure?

92 Nishida 1993, 65.

V teh mislih prepoznamo poleg Heglove dialektične logike tudi Plotinovo vsepresežno in obenem vseprisotno Eno ter »sovpadanje nasprotij« pri Nikolaju Kuzanskem. V ozadju je prisotna tudi krščanska misel o Kristusovi kenozi. Nishida spoštljivo navaja več sodobnih krščanskih mislecev, Karla Bartha, Nikolaja Berdjajeva, Rudolfa Otta idr., večkrat omenja tudi Dostojevskega, občuduje njegovo modrost, še posebej v *Bratih Karamazovih*, kjer Ivan spozna in vé, da je Bog »onstran dobrega in zla« (spet na način *soku-hi*). Vendar pa se Nishida distancira tako od krščanske *creatio ex nihilo* kakor tudi od panteizma (»Moja misel ni panteistična, morda bi jo lahko imeli za panenteistično«, *ibid.*). V svoji »filozofski veri« (če uporabim izraz Karla Jaspersa) se navezuje na mahajanske *Pradžnaparamita sutre* (tj. »Sutre popolne modrosti«) ter na Nagardžunovo »srednjo pot« – in še posebej na zen. V skladu z mislijo, da je (ne)jaz »sámo-protisloven«, pa ne sprejema popolnega zanikanja jaza v ne-jazu, ki ga poudarjajo te sutre, saj Nishida ostaja z dvojnimi pogledom tudi pri »osebnem jazu«, najbrž deloma pod vplivom zahodne filozofije. Poglejmo tale odlomek:

Osebni jaz <v angl. prevodu *the personal self*>, ki je oboje, svoboden in hkrati določen, subjektiven in objektivni, ustvarjalno obstaja s tem, da je izraz sveta in obenem izraža svet znotraj sebe kot protislovno identiteto transcendentne in imanentne ravni zavestnega deja. Osebni jaz je kreativni vektor eksistencialnega sveta, ki ima formo te dialektike absolutne negacije in afirmacije. (Nishida *ibid.* 73)

Nishida nadalje pravi, da njegovo »pojmovanje Boga ni povsem izomorfno z zahodnim srednjeveškim pojmom *Gottheit* [cf. Boštvo pri Mojstru Eckhartu]« (*ibid.* 75), kajti »Bog je identiteta absolutnega protislovja, ki v sebi vsebuje absolutno negacijo« (*ibid.*). Večkrat uporabi tudi prisposodobu Nikolaja Kuzanskega o neskončni sferi: »Bog je kakor neskončna sfera, v kateri je vsaka točka središče, saj nima oboda« (*ibid.* 76). To sfero imenuje tudi »neskončna mandala« in pravi, da je približevanje k središču – ki je povsod in nikjer – dobro, oddaljevanje pa zlo. Toda Nishida se s svojo »teologijo absolutne sedanjosti/prisotnosti« (*ibid.*) ne prišteva niti med teiste niti med panteiste, ampak uporabi za svoj religiozni nazor sintagmo »imanentna transcendenca«: »Posebna značilnost budizma [...] je prav ta *imanentna transcendenca*« (*ibid.* 99); in dalje: »Religija mora biti imanentno transcendentna in transcendentno imanentna« (*ibid.* 119). Budizem, ki je takšna religija, omogoča »neskončno sočutje« (*ibid.*) in je »pot k novi globalni kulturi« (*ibid.* 120).

Ko premišlujem o Nishidovi logiki *soku-hi*, o eno-dvojnosti Boga in sveta, o tej »imanentni transcendenca« (ki mi je še posebej blizu in o kateri, *mutatis mutandis*, sem pisal tudi v knjigi o Plotinu, *Presežne prisotnosti*), pa se vseeno ne morem

povsem izogniti vprašanju, kaj in koliko je v Nishidovi veliki filozofsko-religiozni sintezi resnično novega, namreč tako v odnosu do zahodne filozofske tradicije (Heraklit, Plotin, Eckhart, Kuzanski, Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel, Whitehead, če naštejemo samo nekaj največjih, seveda zelo različnih mislecev transcendence-v-imanenci), kakor tudi v odnosu do budizma samega, predvsem do mahajanskih suter in zena. Mar ni bilo vse to, zlasti sovpadanje nasprotij v absolutu, že mnogokrat mišljeno in izrečeno? Kaj dodaja resnično novega Nishidova prenicljiva in kompleksna filozofija?

Odgovor na to vprašanje najdem predvsem v njegovi filozofski tematizaciji mahajanske formule *samsara=nirvana*. »Vsak trenutek v času, ki se ne ustavi niti za trenutek, je hkratna prisotnost in odsotnost večne sedanjosti. Vsak trenutek je paradoks samsare in nirvane« (Nishida *ibid.* 89); in dalje: »vsaka človeška eksistenca mora biti uzrta eshatološko; to je zavedanje <v angl. *awareness*> absolutne sedanjosti/prisotnosti« (*ibid.* 113); kajti »cilj resnične religije naj bo v videnju večnega življenja v njegovi neposrednosti naših življenj« (*ibid.* 115). Razlika med Spinozovo panteistično formulo *deus=natura* in Nishidovo mahajansko formulo *samsara=nirvana* je po mojem razumevanju v tem, da v budizmu velja panteistična formula za vsak posamezni modus, ne le za substanco kot celoto. Nishida nas uči, da je naša (tj. moja, tvoja, njena ...) »sedanjost absolutna sedanjost« (*ibid.* 91), pri čemer se navezuje tudi na Dōgena (gl. naš prvi niz; nekaj več o budističnem času pozneje). In prav v tej »protislovni sintezi« večnosti in časa, enega in mnogega, duha in narave, človeka in Boga v *vsakem posameznem bitju* je Nishidov presežek nad zahodnimi metafizičnimi variantami sovpadanja nasprotij. Pri njem to sovpadanje ni zgolj teološko, »limitno«, temveč je spoznano v vsaki posamezni meditacijsko-filozofski izkušnji.

(18. 12. 2023)



Tempelj Kurama-dera na gori Kurama pri Kjotu

Kurama

Romanje je pomembna sestavina vsake religije, tudi budizma. Romanje je zunanje, pot v svete kraje, ali notranje, pot v globine duše, duha – največkrat pa je oboje, notranje in zunanje. Takšno je bilo tudi moje romanje po japonskih svetih krajih, ko sem se povzpел, med drugim, na goro Kuramo, ker pod njenim vrhom stoji slaven tempelj Kurama-dera. To svetišče je stoletja pripadalo budistični sekti *tendai*, sredi minulega stoletja pa ga je »prevzel« menih Šigaraki, ki je učil svoj duhovni nauk med budizmom in šintoizmom, med mahajanskim Budo in božanstvom Sonca. Kurama, severno od Kjota, je med Japonci priljubljena romarska pot, manj pa je znana obiskovalcem z zahoda (čeprav sem sam izvedel zanjo iz popularnega *Samotnega planeta*): ta pot vodi navzgor iz soteske, v kateri šumi hudourniška reka, k templju na gori, in spet navzdol v drugo sotesko, v vasico Kibune.

Vlavec, bolj tramvaj, se iz Kjota vzpenja do postajice Kurama-guči, hiške s pagodasto streho. Ob njej rožnato cvete stara češnja, podprta z železno berglo. Po nekaj korakih se začnejo stopnice, do vrha jih je gotovo vsaj tisoč. Na obeh straneh spremljajo romarja laterne na cinoblasto rdečih stebričih. Vstopim v čajnico, v njej je danes le malo ljudi, saj je delovni dan. Naročim kavo, drobna ženica mi prinese tri keramične skodelice: za kavo, mleko in čaj, ki je obvezen tudi pri kavi. Na položeni masivni mizi se zrcali vaza z ikebano. Po tem prvem postanku nadaljujem pot skozi mogočen vhod (*sanmon*) po širokem stopnišču, med rdečimi laternami. Tu je vodnjak z bronastim kipom Bude, v roki drži zviti list, iz katerega teče studenčnica. Znova prav rad opravi mali vodni ritual: z bambusno zajemalko si polijem vodo po rokah, da začutim njeno svežino in moč. Potem nadaljujem pot navzgor, po stopnicah med laternami. Nočni vzpon h Kurama-deri bi bil prav posebno doživetje. Čez najbolj strm del poti pomaga vzpenjača (podobna je tisti na Ljubljanski grad), ki se ji ne odrečem, saj je do vrha in čezenj še daleč. A stopnic s tem še ni konec. Pridem do razpotja: ali naj grem še naprej po stopnicah ali rajši naokoli po položnejši poti? Odločim se za stopnice, veliko sem jih že prehodil v preteklih dneh. Ob poti je nekaj kapelic in tu je spet vodnjak, voda v njem priteka iz bronaste kače-zmaja. Vzpnem se še po zadnjem stopnišču in že stojim na prostrani ploščadi pred glavnim templjem Kurama-dera. Tudi njegovi mogočni stebri so cinoblasto rdeči, kakor laterne ob poti. Pod napuščem visijo s tramov bele, ovalne svetilke. Zdaj, podnevi, niso prižgane. Za templjem sega gozd do vrha hriba. Visoka mrežasta drsna vrata (*fusuma*) v notranjost so le tolikanj odprta, da skozi lahko posamič vstopi en sam človek. Sicer pa je tu danes bolj malo obiskovalcev – kako drugače kot v mestnem tkivu Kjota ali v drugih,

modernejših vele mestih, kjer postaneš skoraj mizantrop! Mlad japonski par si naredi selfi na ploščadi, prav na sredi mandaličnega tlaka, nakar gresta prižgat dišeči paličici v veliki bronasti posodi pred vhodom. In potem ko tudi sam naredim nekaj fotk, ko poslikam velik kamen-duhec (*kami*) na terasi s panoramskim razgledom, jima sledim k palčkam, a prehitijo me četvorka japonskih mladeničev, vsi štirje so elegantno oblečeni, trije nosijo očala, najbrž so študenti. K paličnemu obredu pristopijo z vso spoštljivo resnostjo, lepo jih je videti, medtem ko čakam, da pridem na vrsto. Paličico prižgem na plamenu sveče in jo zapičim v pesek. Mislim na svoje drage, tam daleč, tu blizu, v moji duši in srcu. Potem stopim v somrak velike dvorane, tlakovane s temnim marmorjem. Oltar je – tako kot največkrat v budističnih templjih – »abstrakten«, nefiguralen, zavešen z zlatimi okraski, ki se sučejo in svetlikajo v zastrti svetlobi notranjih latern. V temnem ozadju komaj razberem postavo, najbrž je Buda. Vprašam se, zakaj se skriva v temi? Da bi bil bolj brezobličen? Na njegovi desni je gong z »gorečo« krono (ob tem se spomnim na »Verze sijočega bobna«), na stranskem oltarju pa stoji ob zlatem kipcu Bude že kar premočno prepoznaven stražar, ves črn in strašen. Čas mineva, večnost traja in ostaja. A treba je nadaljevati pot, zdaj spet iz notranjosti v zunanost. Mimo še enega stražarja, tигра na preži, pridem do manjšega templja, kjer me na oltarju spet pričaka črni demon s strašnimi očmi, tu je bradat in krilat, tako da ni več videti zgolj kot stražar Dobrega, temveč tudi kot gospodar Zla. Ob njem spet tiho čaka gong, da pod udarci vzplameni. Potem sledim kamnitim stopam med mahom, stopam mimo prisekanega peščenega stožca (manjše kopije tistega v templju Ginkaku-dži v Kjotu) in se ob bambusovi ograji začnem znova vzpenjati. Stopnice me vodijo do mogočnega zvona, ki visi v odprti pagodi, na dosegu roke. Že prej, na ploščadi, sem slišal njegov čudovit zven. Ob zvonu visi na verigi velik kembelj, bruno z bronastim tolkačem, ki ga zaniham: naj tudi *moj* zven poletí čez te daljne hribe in doline! (Ah, le kako bi bil zven »moj«, kdo pa sem jaz?) Mimoidočega prosim, da me fotografira, z zvonom – a zdaj, ko znova gledam to fotko, kako na gori Kurami zvonim, sivček v rjavi vetrovki in obledelih hlačah, s črno kapo z belim napisom BEATLES (ki sem jo pozneje izgubil), se sprašujem: Sem to res *jaz*? Tu, tam daleč, sem bolj ne-jaz, dejansko pa oboje: (ne)jaz. – In ko nadaljujem pot proti vrhu gore, v gozdu srečam še nekaj duhcev, kamnitih stup in lesenih kapelic, v eni sta zavesi s svastikama, ki pa sta obrnjeni v *pravo* smer. In potem spet stopnice ... V tem gozdu je več padlih, zlomljenih dreves, najbrž od nedavnega tajfuna. Na slemenu stopam čez preplet nadzemnih, »zračnih« korenin nekih zelo visokih dreves, tudi tu sta dve majhni stupi, prva v obliki *gorinta*, druga je nagrobni obelisk s kamnitim »draguljem« (*hōdžu*), malce dlje pa je spet kapelica, tokrat z vijoličnim zagrinjalom. Zdaj

sledim poti navzdol, ves čas skozi gost gozd, po mahovju, čez korenine in potočke. Tri stara drevesa s svojimi ukrivljenimi debli kakor velikanski ptiči pijejo vodo iz zemlje. Tudi ob poti navzdol se vrstijo manjši templji, meditacijske postaje v zavetju in tišini drevesnih duhov. Pomislim na krščanski križev pot s štirinajstimi postajami – na Vzhodu niso hudobni ljudje križali Sina božjega, v budizmu je trpljenje (*dukkha*, bolečina oziroma nepopolnost bivanja) univerzalno, je neizbežnost v življenju vseh čutečih bitij, odrešeno pa je tisto bitje, ki je razsvetljeno, presijano z vesoljno, nebeško šunjato. – In znova se sprašujem: zakaj bi bil jaz (ali ti, ali ona ...) kriv za smrt Boga in že »izvirno grešen«? Tega ne razumem in ne morem sprejeti, najbrž mi je tudi zato budizem bližji od krščanstva. – S takšnimi mislimi, ki me še vedno obletavajo, sestopim v vasico Kibune, na drugi strani gore Kurame, v vasico ob šumeči rečici, kjer je konec, ne pa tudi cilj tega ne prav dolgega romanja. Sredi vasice stoji velik *torii* ob vhodu v šintoistični hram, pred hramom pa je mnogo zvončkov, listkov in lesenih tablic z lepimi, zelo človeškimi željami. Vse to je del japonskega vsakdanjika, kakor sta tudi dve beli hondi pred staro kajžo, ograjeno z bambusi. V gostilnici si privoščim slastno kosilo, pravo malo umetniško delo: glinene skodelice, leseni paličici v papirnati vrečki z zenovskim napisom, sedmero jedi različnih okusov in barv, pa seveda čaj ... in ob tem znova občutim tisti večno minljivi *mono no aware*.

— V svoji mladostni knjigi *Romanje za Animo* (1988), v romanu-dnevniku, ki se dogaja v Jeruzalemu, mestu treh Bogov, sem na koncu predgovora, na začetku moje takratne poti, zapisal:

Začenjam pisati, ujet in svoboden sredi sveta, še vedno ostajajoč nekje na robu, na začetku enega izmed stopnišč, ki vodijo onstran.

Morda nikoli ne pridem tja.

Morda bo vedno tako, kot je zdaj.

In, navsezadnje, zakaj bi bilo drugače?

(28. 12. 2023, po popotnem zapisu s Kurame, 25. 3. 2019)

»Buda ima naravo srca«

Hisamatsu Shinichi (1889–1980) je pomemben zenovski mislec, ki ga prištevajo v širši krog kjotske šole: v tem sicer pretežno filozofskem krogu je najbolj izrazit zenovec, tudi s svojo meditacijsko prakso. Rojen je bil v prefekturi Gifu, v družini, ki je religiozno pripadala »teistični« ločini »Resnična Čista dežela« (*Džōdo Šin-šū*), tj. čaščenju Amida Bude, zato so njegovi domači pričakovali, da bo postal menih v tej budistični »šoli«, vendar ga je pritegnila filozofija in prišel je študirat k Nishidi v Kjoto, kjer je doktoriral leta 1918. Toda Nishida je opazil, da je Hisamatsujevo duhovno iskanje bolj religiozno kot filozofsko, zato mu je svetoval, naj nadaljuje študij v velikem kjotskem zenovskem templju Mjošin-dži (gl. *odsev* Som in bučka, v prvem nizu). Od leta 1937 do upokojitve leta 1949 je predaval budizem na Univerzi v Kjotu. V svojem duhovnem razvoju je postajal vse bolj zenovec in tudi kritik budizma »Čiste dežele«, čeprav je po drugi strani poskušal ta eshatološki nauk uskladiti z zenom, pa tudi z zahodno filozofsko mistiko.⁹³ V slovenščini imamo knjižico s prevodom dveh njegovih pomembnih spisov *Polnost ničā* in *Satori* (1995).⁹⁴

V razpravi *Polnost ničā* Hisamatsu najprej razlikuje med »negativno« in »pozitivno« pojasnitvijo zenovskega ničā: prva v grobem ustreza zahodni »negativni teologiji«, toda druge nikakor ne moremo vzporejati z zahodno »pozitivno teologijo« (npr. s tomizmom), kajti Hisamatsu poskuša v njej tematizirati »polnost vzhodnega ničā« in/ali mahajanske »praznine«, šunjate (skrt. *sūnyatā*, jap. *kū* <空>) ter ju povezati v enovito filozofsko-meditacijsko izkustvo, ki ga meditant doživi v *srcu-sebstvu*. Zenovsko izhodišče mu dajejo besede znamenitega Šestega patriarha Hui Nenga (gl. *odsev* Le kje naj se nabira prah?): »Srce je tako široko in veliko kot prazni nebesni prostor; je brez meja in robov. [...] Tvoja resnična narava je kot prazen nebesni prostor in če ti uspe videti ničesarsnost⁹⁵, bi temu lahko rekli pravo zrenje« (v: Hisamatsu

93 Hisamatsu je dobro poznal zahodno filozofijo, študiral je Plotina, Dionizija Areopagita, Mojstra Eckharta, Jakoba Böhmeja, Kanta, Fichteja, Schleiermacherja, Williama Jamesa, in seveda tudi svoje sodobnike, Heideggerja, Schelerja, Jaspersa, Bartha, Rudolfa Otta idr. Hisamatsujevo široko filozofsko-zenovsko obzorje je razvidno tudi iz naslovov njegovih številnih del, naj jih navedem samo nekaj: *Vzhodna ničnost* (1939), *Človeški problem pri prebujanju vere* (1947), *Duh čajnega obreda* (1948), *Ateizem onstran ateizma* (1948), *Zen in lepe umetnosti* (1958, tudi v angl. *Zen and the Fine Arts*, 1971), *Naloga zena v svetu* (1959) idr. (gl. Franck 2004, 171).

94 To knjižico je prevedel in spremno študijo napisal Tine Hribar. Naslova v izvirniku sta: *Toyoteki mu no seikaku* (1946, »Temeljna narava budističnega ničā«, v nem. prevodu: *Die Fülle des Nichts*, 1980) in *Satori* (v nem. prev. *Satori und Atheismus*, 1990).

95 Z neologizmom 'ničesarsnost' (tj. »popolna nedoločljivost«) Tine Hribar tu prevaja nem. besedo *das Nichts* (ali *die Nichtigkeit*), tj. jap. *mu* <無> (v angl. prevodih *nothing/ness*) – in sicer z namenom, tako domnevam, da bi v Hisamatsujevem duhu poudaril, da pri *mu* (in/ali *kū*) ne gre zgolj za »prazni nič«, ampak je bistveni poudarek v tem, da »vzhodni« *nič-praznina* ni nič(esar) stvarnega, da *ni-stvar* oz. ni neko določeno bivajoče. Tak prevod je

1995, 23). V razdelku »Praznina« Hisamatsu nadaljuje: »Zenovski nič ima od nekdanj naravo ničesarosti. Obenem pa je zanj značilna še neka druga poteza, ki jo lahko izrazimo z besedo ,praznina‘« (*ibid.* 25); in dalje: »zenovski nič [...] ni v nasprotju z bitjo, marveč je onkraj biti in nebiti« (*ibid.* 31). Sledita dva osrednja razdelka z naslovoma »Srce« in »Sebstvo«. Prvega začne Hisamatsu z besedami:

Ker je zen-budistični nič iz več vidikov zelo podoben praznini oziroma praznemu neskončnemu prostoru, ga pogosto pojasnujemo s pomočjo primerjave z lastnostmi praznine. V temelju pa ga ne smemo zenačiti s praznino, saj ob tem spregledamo neko bistveno značilnost, namreč to, da ima ta nič naravo srca. Kajti zen-budistični nič ima značajsko potezo, ki ji običajno pravimo »srce«. (Hisamatsu *ibid.* 32)

V nadaljevanju to misel strne v kratko sentenco: »Buda ima naravo srca« (*ibid.*). – Lepo! Ampak kaj to pravzaprav pomeni? Pri odgovoru na to vprašanje, ki je za izkušenega meditanta bržkone odveč, na filozofsko-diskurzivni ravni ne pomagajo prav dosti Hisamatsujeva »pojasnila« oz. dopolnila, ki sledijo: »Srce nič je kot praznina« (*ibid.* 33); in dalje: »Pravi Buda ni brez srca, marveč ima srce ne-srca in ne-mišljenja; ni brez prebujenja, marveč je v prebujenju ne-prebujenja; ni brez jaza, marveč ima jaz ne-jaza; ni brez življenja, marveč ima življenje, ki ni bilo rojeno in ne premine« (*ibid.*) – tu gre očitno za logiko protislovja *soku-hi* in/ali binegacijo NITI-NITI. Hisamatsu sklene ta odlomek s poudarkom: »Prav srce je Buda. Srce tvori Budo. Vedeti moramo, da Buda ni nič drugega kot srce in poleg srca ni še kakega drugega Bude« (*ibid.*). – Zelo lepo rečeno, vendar ne morem, da (si) ne bi ponovil vprašanja: *Kaj to pomeni?* Kaj pomeni izraz ,srce‘ v teh lepih mislih? Po mojem mnenju ima lahko vsaj dva različna pomena: 1) srce kot *srčika* (ali jedro, bistvo ipd.) »čutečega bitja«; 2) srce kot *središče čustev* (tj. kot osrednji »organ« čustvovanja, v smislu »od žalosti me boli srce« ali »zakaj si to tako ženeš k srcu« ipd.).

V *prvem* pomenu (1) je srce metafora ali, morda natančneje, metonimija in ta pomen je dokaj jasen oziroma ni problematičen.⁹⁶ Tako Hisamatsu v naslednjem razdelku *Polnosti nič* metonimično povezuje, skorajda izenači srce s *sebstvom*: gre za »srce, ki je postalo moj subjekt. Nedvomno sem sam to srce« (*ibid.* 34), kajti »buda-srce, o katerem govorim tu, ni subjekt drugega [sc. boga], nasproti-stoječega, temveč subjekt, ki je kot drugi obenem moje lastno sebstvo« (*ibid.* 35); in dalje: »buda je

seveda smiselno, vendar jaz rajši ostajam pri izrazu ,ničnost‘, s tem da ohranjam v mislih poudarek na budistični »ne-stvarnosti«.

96 V tem pomenu nastopa beseda ,srce‘ tudi v naslovu sutre *Sutra srca popolne modrosti*, gl. *odsev* o njej v prvem nizu. S tem pa seveda še ni rečeno, da te sutre ni treba brati »s srcem«.

moje lastno srce, je sebstvenost, je moja lastna narava ...» (*ibid.*) – Obenem pa Hisamatsu govori o »hrepenečem srcu« (*ibid.* 34). Toda po čem »buda-srce« *hrepeni*? Kaj je tisti *drugi* pomen (2) »srca« pri tem zenovskem modrecu, ki je bil gotovo zelo čustven človek, če sklepamo po tem, kar vemo o njem. Zato se mi zastavlja vprašanje: če je bistvo in cilj budizma – vsaj izvirnega oziroma »starega« (*theravāda*) – popolna »ugasitev« (nirvana) vseh človeških čustev, še posebej negativnih strasti, *katera* čustva naj vendarle ostanejo v srcu, ko rečemo »Buda ima naravo srca«? Ni dvoma, da je prvo in glavno budistično čustvo *sočutje* (jap. *džihi* <慈悲>, angl. *compassion*), sočutje do vseh čutečih bitij. A katero čustvo je poleg sočutja še »posvečeno«, tako rekoč povzdignjeno na raven svétosti? Budizem ne poudarja ljubezni tako kot krščanstvo (*agápe*), pravzaprav niti ne govori o njej, čeprav je za mahajanskega budista pri sočutju samoumevna dejavna ljubezen. Nikakor pa budizem ne govori o kaki Budovi jezi, tako kot monoteistične, »biblične« religije, čeprav krščanski bog Jezus Kristus postane zares jezen in strašen šele v *Razodetju*. In tudi v tem pogledu mi je budizem bližji od krščanstva, kajti jezni bog lahko sam postane krivičen in celo zločinski, predvsem do nevernikov, do »tistih zunaj«. Človeku naj sodi za slaba dejanja človeško sodišče, zlasti pa njegova ali njena duša sama, ne pa kak nad-človeški, vesoljni Vsevladar-Sodnik.⁹⁷ To pa Buda nikakor ni.

— Ob premišljevanju o Hisamatsujevem budističnem »srcu« sem se spomnil na tiste štiri slavne, morda najboljše verze našega Prešerna, ki seveda še zdaleč ni bil kak budist – morda pa bi, če bi živel dlje, slednjič postal »budist« po srcu: *Sem dolgo upal in se bal, / slovo sem upu, strahu dal; / srce je prazno, srečno ni, / nazaj si up in strah želi.* – Budistovo srce je »srečno« v praznini.

(6. 1. 2024)

97 V tem pogledu je etično poučna knjiga ameriške filozofinje Marthe C. Nussbaum *Jeza in odpuščanje* (*Anger and Forgiveness*, 2016), v slov. prevodu Katarine Majerhold, 2024.

Ku in čas

Kar je, beži
 Al' beg ni Bog?
 Ki vodi vekomaj v ne-bo,
 Kar je, kar b'lo je in kar bo.
 (France Prešeren)

Japonsko-kitajska pismenka 苦 (*ku*)⁹⁸ označuje budistični pojem univerzalnega trpljenja (pal. *dukkha*, skrt. *duḥkha*), ki ga srečamo že v prvi od Budovih »štirih plemenitih resnic«: *Da trpljenje je*. Toda v budizmu je pojem trpljenja drugačen, širši od zahodnega, še posebej od krščanskega pasijona, zato nekateri poznavalci budizma prevajajo izraz *dukkha* kot »neprijetnost bivanja«⁹⁹ – vendar je ta sintagma najbrž prešibka, saj ne gre le za neprijetnost, temveč za globoko življenjsko ból, ki ni prisotna samo v fizičnem ali duševnem trpljenju, ampak izvira iz same narave bivanja ter se občuti predvsem kot bolečina minevanja, kot občutje nenehnega spreminjanja, ne-stalnosti vsega, kar biva in živi (pal. *aniccā*, skrt. *anitya*, jap. *mudžō* <無常>).¹⁰⁰ To bolečino pa še najbolj občutimo takrat, ko nam je dobro, ko smo srečni, čeprav je seveda po drugi strani minevanje fizične ali duševne bolečine odrešujoče. Princ Siddharta Gota-
 ma je prvič spoznal bolečino minevanja, univerzalno ból bivanja tedaj, ko je na poti v kraljevi gaj zagledal starca, bolnika in nazadnje mrliča (prim. tudi *odsev* Vrnitev v palačo). In ko duša spozna to ból, jo skuša po »osmerni poti« preseči v nirvani.

Občutje *ku* je neločljivo povezano s časom. Bolečina traja, trpljenje traja – v času. V starih azijskih kulturah je (vesoljni) čas krožen, ni »linearen« kakor v krščanstvu in nasploh na Zahodu. Gre za ujetost čutečih bitij v krog samsare (jap. *rinne* <輪廻>; skrt. izraz *saṃsāra* izvirno pomeni »potovanje«), v krogotok rojstev in smrti, ki ga določa zakon karme. Samsara je v budizmu »svet pojavov«¹⁰¹ in obenem stanje še ne-razsvetljenega bitja. Buda Šakjamuni, kot pravi slavna legenda, se je spomnil, še preden je dosegel nirvano, vseh svojih prejšnjih življenj. In kot je pozneje zapisano v *Lankavatara sutri*, je ta razsvetlitev spominov v »oceanu« *alaje vidžnjane*

98 *Nota bene*: pismenka 苦 (*ku*) pomeni nekaj drugega kot pismenka 空 (*kū*), slednja namreč v mahajanskem budizmu, tako japonskem kot kitajskem, pomeni »praznino«, šunjato (skrt. *śūnyatā*), gl. tudi prejšnji *odsev*.

99 Gl. Primož Pečenko 1990 in [Mlp]; Nina Petek 2023, na str. 187, uporabi tudi izraz »nevšečnost« (bivanja), sicer pa rajši uporablja kar izvirno besedo *dukkha*.

100 Maja Milčinski v *Malem slovarju azijskih filozofij* predlaga, da *dukkho* vendarle prevajamo z izrazom »trpljenje«, vendar z naslednjim pojasnilom: »*Dukkha* ne pomeni samo neprijetnega občutja, temveč vse, kar je pogojeno, vse materialno in duševno, kar je podvrženo nastajanju in minevanju. Trpljenje ima tri vidike: trpljenje bolečine, trpljenje spremembe in vseprisotno trpljenje.« (Milčinski 2003, 36).

101 Gl. tudi Pečenko, v [Mlp], str. 136 isl.

(gl. *odsev* Hram zavesti) nujna za bodhisattvo, da postane buda. – Ob tem se sprašujem: tudi če bi se mi kdaj, recimo v kakem prihodnjem življenju, zgodilo, da bi se spomnil vseh svojih prejšnjih življenj, seveda *če* so bila kaka pretekla življenja res *moja*, ali bi me to videnje oziroma spoznanje spodbudilo na poti k nirvani (»ugasitvi« samsare), ali pa bi si ravno nasprotno rekel: glej, glej, kako zanimiva in izkustveno bogata so bila moja prejšnja življenja, zakaj jih torej ne bi nadaljeval tudi v prihodnje? Najbrž bi bil odgovor na to vprašanje odvisen od tega, *kakšna* prejšnja življenja sem živel. Rad bi bil spet princ, ne pa berač pred obzidjem palače. Ampak ne glede na »kakovost« ponovitev je v sami ideji oziroma predstavi kakršnekoli ponovitve *tega* življenja nekaj »neprijetnega«. Zato je morda bolje, da moj človeški spomin ne sega dlje nazaj kot do mojega otroštva v *tem*, sedanjem življenju.

Kakorkoli že, pa bolečina minevanja ostaja »neprijetna« tudi ob misli, da bi bile prihodnje reinkarnacije morda zelo prijetne (npr. tisočletno življenje na Olimpu, med lepimi boginjami in bogovi, z nektarjem in ambrozijo). Če hočem premagati to najglobljo bolečino minevanja, moram iz sebe izruvat *čas* – ampak kako naj to storim, saj sem v telesu *in* duši *časno* bitje? Res pa je, da sem *tudi* bitje večnosti. Toda kje in kako naj najdem brezčasno večnost (ne le »vekotrajnost« v slogu grških bogov)? Platonizem uči, da je večnost v Umu, v svetlobi najvišjega Enega-Dobrega. Budi-zem skuša »problem časa« rešiti drugače, predvsem z nezveznim »točkastim« časom. Tako tudi zen: Dōgen je učil, da so vse *dhar-me* nanizane v edinstvenih, med seboj ločenih trenutkih, kakor nizi biserov v ogrlici (gl. *odsev* Gendžo-koan). Vsak trenutek časa je biser večnosti. To je zelo lepo, ampak kdo ali kaj povezuje vse te neštete bisere-trenutke v časno ogrlico življenja duše?

Zadnje čase, ko novi Webb-teleskop odkriva že skoraj na Hubblovem horizontu velike spiralne galaksije, ki jih »tam« po doslej standardnem kozmološkem modelu prapoka »ne bi smelo biti«, se je na spletu pojavila vrsta člankov s senzacionalnimi naslovi, ki proglašajo, da ČASA NI.¹⁰² Ideja o času kot dobesedno mišljeni *četrti* dimenziji *prostora*, iz katere naj bi sledilo, da sta preteklost in prihodnost s fizikalnega stališča enako resnični kot sedanjost (analogno kakor so enako »resnične« vse točke v treh dimenzijah klasičnega, kartezijskega prostora) – ta ideja izhaja iz Einsteinove relativnostne teorije, v kateri je vsak »dogodek« v prostoru-času določen s štirimi koordinatami, tremi prostorskimi in eno časovno, sam prostor-čas pa si lahko zamislimo kot štirirazsežni »blok«, v katerem je lahko vsak dogodek, vsaj teoretično, *istočasen* z vsakim drugim: torej v tem »vesoljnem bloku« (angl. *block universe*) ni minevanja, ni

102 Gl. npr.: »Time Does NOT EXIST! James Webb Telescope PROVED Us Wrong!« – dosegljivo 9. 1. 2024 na linku: <https://www.youtube.com/watch?v=84gCVBojKi0>

časa! – O tem sem s filozofskega stališča pisal že v knjigi *Daljna bližina neba*¹⁰³, zato tega ne bi ponavljal. Rad pa bi še enkrat povedal sledeče: fizikalno »zanikanje časa«, tudi če je teoretsko pravilno, ne rešuje človeške, eksistencialne bolečine minevanja, kajti čas, ki ga skuša premagati bodisi platonizem na Zahodu ali budizem na Vzhodu, ni zunanji, ni »objektiven« v fizikalnem pomenu (tj. če razumemo objektivnost kot nekaj, kar obstaja »tam zunaj«), ampak je čas in z njim tudi bolečina minljivosti resničen v *duši*. Minevanje časa je naše (moje, tvoje, njeno ...) neposredno *izkustvo*, ki ga ni mogoče zanikati z neko zgolj-teorijo, fizikalno ali filozofsko. Mogoče pa je čas preseči: v duši, ki se v redkih in dragocenih trenutkih prepozna kot večna (čeprav ne nujno kot nesmrtna) – kakor sem zapisal že pred leti: »... večnost je čisti presežek minevajoče sedanjosti, kot čas, »premagan« v zrenju».¹⁰⁴

Notranjost je seveda težko ali celo nemogoče ostro razmejiti od zunanosti. Fizikalno »zanikanje časa« je sicer možna spodbuda tudi za preseganje samsare in/ali *dukkhe*, kakor ju pojmuje budizem, vendar ne kaj več od tega, saj se duša sama »čási« (Plotin), zato lahko le v sebi »premaga čas«. – Morda še bolj kot pri »fenomenu časa«, ki nam je zaradi zunanjih in notranjih sprememb *izkustveno* očitno, pa je problematičen odnos med zunanostjo (naravo, svetom) in notranostjo (zavestjo, dušo) pri *vzročnosti*. Na osnovi izkustva se nam zdi bolj verjetno, da je vzročnost oboje, tako zunanja kot notranja, ter da ni v nasprotju s človeško *svobodo* – saj je ta na »fenomenološki« ravni tudi očitna, podobno kot čas. Za razumevanje teh težkih filozofskih vprašanj spet potrebujemo »dvojni pogled«.

(9. 1. 2024)

103 *Daljna bližina neba* (2010) je »jesenska« knjiga v tetralogiji mojih *Štirih časov*.

104 V knjigi *O renesančni lepoti* (2004), prvi »poletni« knjigi *Štirih časov*, na str. 143.



»Plavajoči *torii*«, šintoistična »vrata brez vrat« na otoku Mijadžima

Sanjska vrata

Ko sem nekega jutra pred petimi leti prišel iz Hirošime na otok Mijadžima (Miyajima), so bila ob oseki velika rdeča Vrata ravno na meji med peščeno obalo in morjem. Ta »vrata brez vrat«, mogočni šintoistični *torii* na otoku, ki se imenuje tudi Icukušima, so ena izmed najbolj nenavadnih japonskih znamenitosti. Njihovi več kot petnajst metrov visoki stebri, dva glavna in štirje stranski, kakor tudi prečki pod pagodasto streho, so iz cinoblasto pobarvanega kafrovega lesa. Popotniki in romarji so stoletja vstopali skoznje, se pravi, vpluli so skoznje do hrama Icukušima-džindža na dnu zaliva. *Torije* je postavil cesarjev kancler Taira no Kijomori v 12. stoletju (izročilo dodaja, da so bila na tem mestu že mnogo starejša vrata), po rušilnem tajfunu v 19. stoletju pa so jih obnovili v enaki obliki, velikosti in barvi cinobra. Pod vrhom, med obema prečkama, je napis – seveda v japonščini – »Plavajoči *Torii*«. In tudi svetišče Icukušima-džindža je »plavajoče«, stoji na pilotih, ki jih v času plime oblije morje. Od tega čudovitega šintostičnega hrama, ki hrani tudi stare budistične rokopise, *Lotos sutro*, *Sutro srca*, *Amida sutro* idr., do velikih Vrat teče potoček, seveda le ob oseki in v lepem vremenu, ob dežju pa tu gotovo dere močnejši potok, ki prihaja iz doline nad hramom. Potočna voda priteka iz bujnega gozda, ki sega vse do vrha svete gore Misen, na katero je napeljana tudi žičnica. Dandanes v zaliv seveda ne vplujemo več skozi *Torije*, trajektni pomol je zgrajen nekaj sto metrov vstran. Prav do rdečih stebrov teh morskih Vrat, spodaj ovehšenih z algami in školjkami, pa lahko zdaj, ob oseki, pridemo peš, najlažje bosí, da si ne zmočimo čevljev na mokrem pesku.

Kam ta sanjsko resnična Vrata vodijo popotnika? Z morja na otok, na zemljo – ali obratno? Nekdaj se je skoznje plulo seveda v obe smeri. Ampak kaj ta veličastni Simbol *pomeni*? Kam skoznje potuje duša, ki išče mir in razsvetljenje? Iz sanj v budnost ali iz budnosti spet nazaj v neke druge sanje? V obe smeri? Da, vrata so odprta z otoka na morje in z morja na otok. *Torii* so obojestranska vrata. In če skoznje stopi budist, se bo morda vprašal – kot se sprašujem jaz: so to Vrata iz življenjskih Sanj v svetlobo Prebujenja, izhod iz *dukkhe*, iz samsare v nirvano – ali pa le vrata prebujenja iz enih sanj v druge, sicer morda svetlejšje sanje? Sutre pravijo, da so vsi dogodki v življenju »kakor sanje«. Ta misel seveda ni samo budistična, čudovito je izražena tudi v znameniti Zhuang Zijevi pripovedi o metulju v sanjah, pa v upanišadski prispodobí o »pajčolanu Maje« ter v zgodbi o mladeniču Naradí, na zahodu pa v Calderonovi drami *Življenje je sen* ali v Shakespearovem *Snu kresne noči* ... Vedno znova se sprašujemo, ali vselej živimo v svetu Sanj, a tega si najbrž nikoli ne bomo mogli odgovoriti.

Zagotovo pa vsaj na naši »fenomenološko« *izkustveni* ravni obstaja neka *razlika* med sanjami in budnostjo ali, drugače rečeno, med sanjami in Sanjami. Če vse naše življenje ne bi bilo samo bežno in minljivo *kakor* sanje, temveč bi bila *vsa* naša doživetja *zares* Sanje, ali filozofsko rečeno, če ne bi bilo nobene bitnostne (in posledično spoznavne) razlike med sanjami in budnostjo, potem se nemara nikoli ne bi mogli resnično *prebuditi*. Zato mi je bližja misel, da budistične sutre hočejo reči, da je naše življenje *kakor* sen, kar pomeni, da je minljivo in »breztemeljno«, ne pa, da so nočne sanje in dnevne Sanje *enako* (ne)resnične. – Ob tem pa se nadalje vprašam: mar v sanjah ni *dukkhe*, ni trpljenja? Žal je trpljenje marsikdaj prehudo tudi v sanjah in ko se zbudimo iz nočne mōre, si z olajšanjem rečemo: O, hvala bogu, to so bile le sanje! Po drugi strani pa mi misel, da je vse, kar doživljam, *kakor* sen, tudi v budnosti olajša *dukkho*, zlasti takrat, kadar je bila ali ko bo najhujša. In tedaj bolj verjamem, da je budistična »osmerna pot« močno zdravilo ali vsaj blažilo za trpljenje.

Ko premišlujem o velikih »plavajočih« Vratih na otoku Mijadžima, se spomnim tudi na Dōgena, na tisti pasus iz njegovega *Gendžō-kōana*, ki sem ga navedel v prvem nizu *odsevov*: »Ocean [...] je ribam palača, božanskim bitjem pa niz biserov. [...] In kakor velja zanj, tako velja za nešteto *dharm*, ki tako v prašnem svetu kot onstran vseh mejá vsebujejo mnoge vidike, vendar mi lahko vidimo in doumevamo le tako daleč, kolikor zmorejo doseči naše oči v spoznavanju in dejavnostih, [...] in to velja tudi za ta trenutek in za vsako kapljico vode.« [Dsb. 43] – V morju, onstran velikih Vrat, živijo mnoga bolj ali manj čuteča bitja, bitja, ki so razsvetljena-odrešena manj ali morda tudi bolj od nas ljudi. Saj imajo tudi tista bitja, ki jim je »ocean palača«, ravno tako kot mi svoja obzorja, do katerih lahko sežejo njihove »oči v spoznavanju in dejavnostih«. Mnoga sicer ne morejo stopiti skozi *Torije* v človeški hram, imajo pa svojo oceansko palačo, v kateri živijo in ki živi v njih. A vendar se kot človek težko sprijaznim z mislijo, da v »najgloblji« (ne)resničnosti *ni razlike* med kapljico vode, ribo, človekom in angelom ali budo ... Poskušam razumeti: vse je »takšnost«.

Po ogledu svetlega, razkošnega hrama Icukušima-džindža in okusnem japon-skem kosilu v eni od bližnjih gostilnic sledim nasvetu *Samotnega planeta* in se napotim navzgor ob potoku, ukročenem hudourniku, najprej mimo visoke pagode, ki se dviga nad cvetočimi češnjami, pod katerimi se sprehajajo srnice, potem se med kamnitimi svetilkami, *išidori*, vzpenjam po stopnicah, ki me vodijo k budističnemu templju skozi vhodni *sanmon* z obveznima stražarjema. To ni eden izmed večjih budističnih templjev, je pa z vsemi svojimi detajli zelo zanimiv, precej »poseben«. Zgodovinsko je Daišō-in pomemben tempelj »ezoteričnega« budizma *šingon*, ki ga je pred tisoč dvesto leti ustanovil menih Kūkai (gl. *odsev* Stupe in cedre na gori

Koja-san). V njem ima vidno in poudarjeno vlogo tudi bodhisattva usmiljenja alias Kannon-buda. – In ko se povzpnem do vrha stopnišča, pridem do skupine pagodastih stavb, ki zaradi ozke doline niso velike, tako da cvetoče češnje malone segajo čeznje, so pa zelo zanimive, zlasti v notranjosti. Potem ko opravi svoj priljubljeni ritual s studenčnico v kamnitem koritu in prižgem dišečo paličico ter jo zapičim v pesek, vstopim v pagodo Kannon-do, v dvoranico, polno kipcev, slik in raznoraznih obrednih predmetov. Med njimi je tudi velika peščena mandala, pokrita s steklom, na drugi strani glavnega oltarja pa stoji, v človeški velikosti, bel slon, umetelno izdelan v keramiki, z nekakšnim oltarčkom na hrbtu, v katerem ždi neko neznano mi bitjece, kakor kak *kami*. Beli slon(ček) me spomni na sanje Budove matere Maje v noči, ko ga je rodila (gl. Petek 2022, 29). Pred pagodo se blešči moderna skulptura žerjava z razprtimi krili, kakor ukrivljeno zrcalo, kot luknja v prostoru.

Pot me vodi še naprej gor po stopnicah, med stoterimi kamnitimi možički »vrste« *džizō*, ki so pokriti z rdečimi, oranžnimi, vijoličastimi, rumenimi, zelenimi, belimi čepicami; na tleh pred njimi so posodice, v nekaterih je več, v drugih manj kovancev. *Džizi* so votivne figurice v spomin na umrle, na vrhu tega stopnišča je »dvorana latern«, vedno gorečih svetilk mrtvih in znova oživiljenih duš. Sicer pa na svetem otoku Mijadžimi ni nobenega groba, še več, tu ne sme nihče umreti, niti znova se roditi. – Na enem izmed podestov se ustavim pri »Sedmerici srečnih menihov«, na kamnu pred njimi je kup kovancev, osrednja figurica v tej sedmerici pa je debeli, nasmejani menih Hotei z zadnje slike znane zenovske zgodbe o človeku in volu. Medtem pa bolj suh, gologlav, bolj »resničen« menih nabira kovance iz skledic in jih stresa v vedro, z žvenketom, ki reže tišino. Loteva se me občutek *tujosti*, nekaj med *die schöne Fremdheit* in *das Unheimliche*. Čas je, si rečem, da se vrnem v zaliv, k Vratom. – Zdaj, ko prihaja plima, so *Torii* res plavajoči, na morju stoječi.

— Ko se po nekaj letih spominjam Mijadžime, bi svoj »živi« spomin na njena Vrata težje ločil od sanj, če jih ne bi mogel gledati na fotografijah, ki sem jih takrat posnel v tisti daljno-bližnji deželi.

(18. 1. 2024, po popotnem zapisu z dne 1. 4. 2019)

Imena luči

Jaz (gledam nebo). Kako naj moj drobní jaz preživi v tej modrini!

Ti (modro). Kako naj ne preživi? Tvoj pravi jaz je – ta modrina!¹⁰⁵

Prva knjiga velike *Girlande* (*Avatamsaka sutre*) ima naslov »Čudoviti kráši voditeljev svetov«. Voditelji svetov so razsvetljena in/ali razsvetljujoča bitja, ki odsevajo »najvišjega« Budo, njegovo vsepresežnost in obenem vseprisotnost, nevidno in obenem vsevidno »Takšnost«.¹⁰⁶ Ta knjiga, kratko jo bom imenoval *Krasi*, ki je prva od devetintridesetih v *Girlandi*, je ena izmed najlepših, najbolj presijanih z vesoljno svetlobo. *Krasi* so napisani pretežno v verzih (štirivrstičnih kiticah, značilnih za mahajanske sutre), ki so »uokvirjeni« s povezujočo prozo. V njih se mnogokrat ponovi misel, da je Buda, »Prečastiti«, v svoji čisti, »polni« praznini, šunjati, *kakor prostor*, namreč vesoljni prostor. K temu lahko dodam: Budova »Takšnost« je kakor modrina neba.

Naj navedem iz *Krasov* nekaj mest o prostoru: »Buda je čist kot prostor, / neoznačen, brezobličen, vsepovsod prisoten, / vendar omogoča, da [ga] vidijo vsa bitja: / tako pravilno ugotavlja [bitje z imenom] Luč Blagoslovov«¹⁰⁷ [Avt. 109]. »Buda je kakor prostor, brez svojstvene narave; / prikazuje se v svetu, da bi pomagal [vsem] živečim, / njegove značilnosti in plemenitosti so kot odsevi: / tako [ga] vidi Čista Zavest« (*ibid.* 85). »Njegova modrost je kakor prostor, neomejena; / njegovo resničnostno telo <skrt. *dharmakāya*> je neizmerno, nepojmljivo – / pojavlja se v vseh desetih smereh: / tako [ga] vidijo Goreče Oči« (91). »Brezmejno Budovo oko / je čisto in jasno kakor prostor, / zato vidi vsa bitja / v popolni jasnini« (104).

V tej praznini-jasnini – ali če rečem po svoje: v tej »sončavi« – pa so prisotne vse oblike (prim. naš *odsev* »Sutra srca«, v prvem nizu): »Kakor prostor, ki vsebuje vse oblike, tako Prečastiti Buda [...] po vseh buda-deželah razteza neskončne oblike

105 Gl. M. U., *Štirje časi*, Pomlad, 2002, 112.

106 V referenčnem angl. prevodu Thomasa Clearyja se ta naslov glasi: *The Wonderful Adornments of the Leaders of the Worlds* [Avt. 55 isl.]; angl. beseda *adornment* ima aktivni in pasivni pomen: *the action of adorning in the state of being adorned* (gl. slovar Merriam Webster), kar posledično pomeni, da so »voditelji svetov« – drugače rečeno, bude in/ali bodhisattve, tj. »razsvetljena bitja« – oboje, tako krasitelji (ali čistilci) kot kráši (tj. okrasje) »samega« Bude. Cleary v Uvodu navaja, da je prvi prevajalec *Avatamsake* iz sanskrtá v kitajščino (izvirnik ni ohranjen v celoti), indijski budist Buddhahadra (4.-5. stol.), naslovil to prvo poglavje »Čiste oči sveta« (angl. *Pure Eyes of the World*), kar se v kitajskih pismenkah lahko prebere tudi »Čisto oko svetov« (*Pure Eye of the Worlds*) [gl. Avt. 31]. Že v tem naslovu je izraženo, vsaj implicitno, sovpadanje med enim (Budo) in mnogimi njegovimi »odsevi«.

107 V angl. se to ime glasi: *Light of Blessings*. V slovenskih prevedkih bom prav tako pisal sestavljena imena teh razsvetljujočih in/ali razsvetljenih bitij (*enlightening/enlightened beings*) z velikimi začetnicami, tako kot bi pisal Ime (in) Priimek.

in sfere luči, enako in nepristransko v vsem kozmosu» (*ibid.* 56). Ob tem pa Budovo »telo« v pomenu *dharmakaja* (skrt. *dharmakāya*) ostaja brezoblično: tako ga vidi »osvobodjena Subtilna Luč« (70). »Buda je brez počivališča v svetu – / v vseh deželah se pojavlja kakor senca ali odsev« (68). »Buda vidi stvari <*dharme*> v vseh svetovih kot odseve luči« (67). »Resnično Budovo telo je v svojem bistvu ne-dvojno; / a vendar napolnjuje svet v skladu z bitji in oblikami – / vsako čuteče bitje ga vidi pred seboj: / to je vidik Plamenov Luči« (79).

Buda je *povsod in nikjer*. Mahajanski budizem sicer ni čisti panteizem (tj. popolna, »substancialna« identiteta narave in duha), je pa s svojimi nauki o sovpadanju enega in mnogega, transcendence in imanence, nirvane in samsare, blizu tistim zahodnim filozofijam, ki jim je skupen monistični »princip panteizma« (npr. Schellingu in Whiteheadu, med starimi pa Anaksimandru, Plotinu, Brunu idr.). V mahajani je bistvenega pomena enost-v-mnogoterosti samega vesoljnega Bude z vsemi čutečimi bitji, še posebno s tistimi, ki so že razsvetljena ali so na poti k temu najvišjemu cilju. Sovpadanje enega in mnogega pa obenem pomeni *mnogoterost resnice*, vsaj za nas, ki smo končna, človeška bitja: »Trdnjava resnice je velikanska, brezmejna; / njena vrata so nešteta in različna – / Buda jih na široko odpira v svetu: / vstop v to jasnino pozna Čudovita Krona« [Avt. 96]. Nadalje je za budizem, zlasti za mahajano, značilna in pomembna misel, da morajo razsvetljujoča bitja (bodisi »sam« Buda ali njegovi »odsevi«) pri posredovanju nauka vselej izbrati »primerna sredstva« (*upaja*, »veščine«), ki so *različna* pri različno čutečih bitjih: »V enem učenju so mnogi vidiki, perspektive – / to so [Budove] poti v neštevilnih dobah; / daljnosežne pomene teh nauk / razume Vesoljna Luč« (*ibid.* 83). In spet: »Ker razumevanje čutečih bitij ni enako, / kot so različna tudi njihova nagnjenja in dejanja, / jih Buda uči v skladu z njihovimi potrebami: / to zmore s svojimi spoznavnimi močmi« (144). Razsvetljeno in razsvetljujoče bitje z imenom Oko Spoznanja izrazi sovpadanje enega in mnogega takole: »Neizčrpen ocean vseh nauk / je zbran v svetišču enega samega nauka ... (67).

V budizmu »velikega voza« je torej bistvenega pomena presežno sovpadanje *različnih* »pogledov«, načinov videnja oziroma razumevanja Nauka, s tem pa tudi samega Bude kot Dharmakaje (»Telesa Nauka«). Vsa razsvetljena bitja, bude in/ali bodhisattve, ki nastopajo v *Krasih*, so »pogledi« na Budo in hkrati odsevi njega samega, z njimi je »okrašen« in obenem čaščen: vsako razsvetljeno bitje ga vidi in časti na svoj način. V tej knjigi nastopa na stotine ali celo tisoče Budovih častilcev in vsak ima svoje ime. Ta dolga nebeško-zemeljska »procesija« se začne z nebesnimi kralji, sledijo jim »sfere« drugih kraljestev in njihovih kraljev, nastopita tudi Sonce

in Mesec, potem dnevi in nočni duhovi, pa množice duhov vodà, vetrov, oceanov, setve in žetve, travnikov in gozdov, gorà in dolin, mestnih in tempeljskih duhov, bitij z več telesi ... In vsa ta duhovno-naravna bitja, vsi ti odsevi Budove svetlobe tvorijo čudovito, brezmejno »Indrovo mrežo«, tako kot pove razsvetljujoče bitje Božansko Sonce: »[Buda] emanira nepredstavljljive mreže luči, / vsepovsod očiščuje čuteča bitja, / spodbuja jih in vodi h globoki veri: / [in prav] na to pot se je napotila Cvetna Girlanda« [Avt. 83]. – Naštejmo še nekaj imen teh sijočih bitij:

Ocean Plamenov	Sfera Luči	Poletne Cvetlice
Čudovita Luč	Neovirana Luč	Diamantno Oko
Glas Tišine	Hram Plamenov	Strašna Luč
Biserni Vrh	Palača Čudežev	Skrbnik Vsega
Prameni Luči	Luč Dragulja	Luč Polarne Gore
Luč Dobrega	Biser Mesca	Lotosova Luč
Varuh Sveta	Bistri Tokovi	Luč Spoznanja ... itd.

— Končal bom s štirivrstičnico, ki jo iz svojega »pogleda«, v svojem videnju Budove »Takšnosti« pove tempeljski duh, imenovan Oblika Čistih Plamenov:

Oblike brez mejà, kakor sijoči oblaki biserov,
se kažejo v svetiščih, vsepovsod po svetu:
in duh Oblika Čistih Plamenov se veseli,
ko vidi mistično moč Bude. [Avt. 124]

(25. 1. 2024)

III

Letni časi

Nujnost »Spomenika«.
Memento illam vixisse.

(Roland Barthes, 12. 4. 1978)



Cvetoča glicinija (jap. *fudži no hana*) na vrtu v Kazljah

春

Haru
(pomlad)

Skodelica čaja

dan ni nikoli
predolg za žvrgolečega
škrjančka

nagaki hi mo / saezuri taranu / hibari kana

(Bashō [1], 95/287 <№ 304>)¹⁰⁸

Dolgo časa *ti* nisem pisal, vse od mamine smrti. In tudi odzivati se nisem mogel na tvoje misli in sporočila. Včeraj, že pozno zvečer, pa sem se odločil, da nadaljujem s pisanjem. Vem, da *moram* nadaljevati, zase in zate, saj sva, če rečem malce teatralno, »stkana iz besed«, natančneje, da je iz besed stkana najina dvojina, še natančneje, da se v njih zrcaliva. Sicer pa sva, tako *ti* kot jaz, živi bitji, misleči in čuteči, tudi če molčiva. In zato danes, v tem lepem pomladnem jutru, spet sedim za pisalno mizo doma v Kazljah in znova začenjam pisati, tebi in obenem samemu sebi. Skoz balkonsko okno te »viteške sobe«, kakor jo je nekoč davno poimenovala mama, vidim cvetočo glicinijo, ko dvignem pogled z računalniškega zaslona, na katerem se nizajo besede, vselej nove in znova stare besede, ki mi jih »narekuje«, morda tudi podarja (tako to občutim) – kdo, duh? Da, prav je, če tako rečem: duh, ki me daleč presega, duh, ki daje misli in besede moji duši, da jih misli in zapiše.

Po škripajočih stopnicah sem si prinesel pladenj z jutranjim čajem in rogljičem. Čajnik, sladkornica, vrček za mleko, skodelica s krožničkom in malo večji krožnik so kosi servisa *Royal Wessex*, na katerem poštna četverovprega prihaja v vasico in na trgu pred cerkvico postiljon z rogom naznanja prihod. O dobra stara, »analogna«, ta prava pošta! – Se spominjaš teh temnomodrih podobic na porcelanu? Na vrtu pred hišo sva pila iz teh skodelic čaj, najrajši *earl grey*. Toliko časa je že minilo od takrat, od tiste *Pomladi!* Več kot dvajset let, a zdi se mi, kot da bi bilo včeraj. Pa ni bilo včeraj, mnogo vsega se je zgodilo od takrat. Tudi mnogo skodelic čaja.

Sicer pa ni moj namen, še manj pa želja, da bi nostalgичno obnavljal stare čase, čeprav se temu težko izognem. S pisanjem bi nama želel dati nekaj več poguma za sedanjost in vsaj kanček upanja za prihodnost. Praviš – in tudi tega je že več mesecev –, da si zdaj v svojem romanju na sedemnajsti postaji: daleč si že! Meni pa se pogosto zdi, da sem vedno znova na začetku, ali pa, če pogledam z druge strani, že na koncu, če je vsak začetek obenem tudi konec, utrinek nekega živega trenutka. A kaj je

108 Haikuje prevajam iz dvojezičnih japonsko-angleških izdaj (gl. Bibliografijo). Zato navajam transkripcije japonskih verzov, kakor tudi imena avtorjev in avtoric po »Hepburnovem sistemu«, tj. na angleški način (gl. tudi op. 1 in 14).

trenutek, kaj je čas? »Če se ne vprašam, vem ...« – Ko sem včeraj zvečer pospremil Lučko v Sežano na vlak, kot že tolikokrat, sem znova pomislil, da resnično živimo neko »večno vračanje«, in to že v enem samem življenju! Saj drugih ne poznamo, zanje vemo le iz svojega, sedanjega. Dnevi se nizajo, meseci, leta, čedalje manj jih ostaja, zato je prav, da si vzamemo k srcu tisti modri zenovski izrek *Niči nič kore kōniči*, »Vsak dan je dober dan«. Ampak kako naj si to prastaro in vselej mlado modrost vzamemo k srcu in z njo presijemo dušo, če pa vse preveč dni ni dobrih? In tudi če je kak dan dober zame, morda ni dober zate, kaj šele za nekoga v Gazi ali Ukrajini!

Nekega dne v minuli zimi sva z L. gledala film *Popolni dnevi* (*Perfect Days*, Wim Wenders, 2023), ki se dogaja v Tokiu. Glavni junak Hirayama, igra ga japonski igralec Koji Yakusho, je izobražen, samotarski človek srednjih let, ki rad bere literaturo, na primer Faulknerja, in v svojem skromnem domu sredi velemesta ljubeče goji rastline v lončkih, preživlja pa se s čiščenjem javnih stranišč, predvsem v parkih zahodnega Tokia (v okrožju Shibuya in tam naokoli), kamor se vsako jutro pelje s svojim kombijem po tej neznansko širni mestni krajini in med vožnjo posluša staro rock glasbo (Doorse, Louja Reeda, Patti Smith idr.). Japonska javna stranišča so prave – rečeno po ameriško – *restrooms*, tj. »sobice za počitek«, in to v precej bolj dobesednem pomenu kot na Zahodu. Komaj razumljivo za nas zahodnjake pa je to, da Hirayama dejansko »počiva« med samim opravljanjem svoje službe, seveda ne telesno, temveč v duhu. Zanj prav res velja, da je *vsak dan dober dan*, čeprav so si podobni kot jajce jajcu, saj je v njem samem zenovska vedrina, duhovna svoboda. In tak ostane kljub pretresu, ki ga doleti. Ob njegovi življenjski radosti tudi sami občutimo notranji mir, zlasti tedaj, ko Hirayama ljubeče občuduje drevesa v parku, kjer skozi tisočere mlade lističe presevajo sončni žarki (v japonščini se temu pojavu-občutju reče *komorebi*).

Odprl sem balkonska vrata, ura se bliža enajsti, z vrta se sliši ptičje petje v različnih tonalitetah, ritmih in intervalih, veter kdaj pa kdaj zašumi v vejevju, med cvetovi glicinije brenčijo črni čmrlji, ki basirajo v tej pomladni simfoniji. Pospravim skodelico s podobo poštne kočije nazaj na pladenj in vzamem v roke svoj prepametni telefonček, da pokličem L.: morda je že šla z M. ali Ž. gor na Grad? – Ne, odvrne, pač pa, da je pravkar kupila dve solarni lučki za naš vrt, ob koncu tedna ju bova zapičila v travo. – Premišljujem, da sem zelo ali vsaj nadpovprečno srečen človek. Veliko darov mi je (bilo) dano, zunanjih in notranjih (sicer pa so darovi vselej oboje, zunanji in hkrati notranji), ne bom *ti* jih našteval, saj me poznaš. A vse to, kar imam, vendarle ne odreši duše od »nepopolnosti bivanja« (*dukkhe*) in še manj od tesnobe, ki je čedalje hujša v svetu in času, ki ga zdaj živimo. Saj tudi če tesnobo preženemo iz svojih

»dnevni sanj«, se priplazi v nočne sanje ter tudi čez dan ostaja v »podzavesti« (sicer zelo nerad uporabljam ta izrabljeni pojem). Najbrž preveč mislim na strašno vojno, ki je zdaj še »tam daleč«, toda obenem prav tu, v naših mislih. – Je tudi v tvojih? Izogibava se pogovoru o »apokalipsi« in najbrž je bolje tako, vendar me vse bolj muči misel, da nam je »usojena«, morda že kmalu? Seveda še vedno upam, da ni tako.

In ko se v tem toplem pomladnem jutru vprašam, kateri dogodek ali trenutek včerajšnjega dne se mi je najbolj vtisnil v spomin, pomislim na sončno liso, ki sem jo popoldne spremljal v tej moji viteški sobi (seveda jaz sam nisem noben vitez, niti »vitez melanholije« ne); gledal sem, kako počasi, vendar opazno (zaradi zelo poševne projekcije) polzi čez Andražovo rdeče sončno sliko morskega obzorja (z »delfinčki« na gladini, kot je sam rekel temnejšim potezam čopiča, takrat ko nama je prinesel to sliko, že pred mnogimi leti); sončna lisa drsi po njej vse do trenutka, ko preskoči na zid in potem doseže še kaligrafski zvitek, ki mi ga je podarila Yūjinova hči Maniko pred petimi leti v Tokiu – v spomin na srečanje, ki je vselej eno, neponovljivo. Še nekaj trenutkov in sončni žarek ugasne, kot že tolikokrat, naslednjega dne pa ponovi to svojo kratko pot po malce drugačni tirnici. Žarek se vrača, Andraž je letos umrl. Pogosto mislim na mamo, njeno fotko sem postavil zraven očetove. – Tako, naj bo za danes to dovolj. Dan je zame krajši kot za škrjančka. Zdaj moram poklicati Hano pa še drugi opravki me čakajo, pisal *ti* bom spet jutri. Tu pa je en moj začetniški haiku:

dober je ta dan:
roji zvezdic marjetic
na mehki travi

(V Kazljah, 8. 4. 2024)

Šinrinjoku

noč je kratka –
 na kosmati gosenici
 biseri rose
mijikayo ya / kemushi no ue ni / tsuyu no tama
 (Buson [1], 76)

Medtem ko čakam na tvoje pismo, bi *te* – naju – rad spomnil, da na svetu še obstajajo lepe stvari. Bežno in krhko lepoto jim daje njihova neponovljivost, kljub »večnemu vračanju«. Saj vem, da *ti* to veš, vendar bi rad delil s teboj spomine na tisto krožno pot, ki sva jo pred leti prehodila skupaj, danes zjutraj pa sem znova prehodil ta krog, kot že tolikokrat. Tudi da bi se prepričal, da še obstajajo lepe stvari.

Na robu vasi cvetita češnji, tam pri daljnovodu. Kolovoz, vzporedni kolesnici s travnatim pasom med njima, se vije rahlo navkreber prek pomladno zelenih travnikov, posejanih z regratovimi lučkami in rumenimi zlaticami. Tu pa tam so tudi jate bedenic, belih kraških narcis. Na travi se lesketajo biseri jutranje rose. Skrit za hrastičjem, sosed D. nekaj dela s traktorjem na svoji parceli. Moje delo je drugačno, bolj »gosposko«: delo opazovalca in zapisovalca, vendar v tem ni kaj dosti zavidevanja vrednega, saj se marsikdaj vprašam, zakaj in za koga to počnem. Katera duša razen moje to potrebuje? Morda tvoja, upam da res. Kakorkoli že, s tem sosedom se prav dobro razumeva, saj nama ni treba govoriti ravno o substanci in atributih, še manj pa o vojni in apokalipsi. Vsak zase, vsak na svoj način se drživa modrega načela tistega starega lisjaka: *Il faut cultiver son jardin*.

Komaj sem se napotil, že sem malce zašel s poti, a ne preveč, takoj se vrnem: ob kolovozu je polje, posejano z oljno repico, ki zdaj še ni rumena, se pa od lani spominjam njene sončne barve. Polje je ograjeno zaradi srnjadi in divjih prašičev. (Pred leti sem skoraj na vsakem sprehodu videl kako srno, včasih prav blizu, in mama me je dostikrat vprašala po telefonu, ali sem jo srečal.) Nekaj metrov črne mreže, s katero bo zaščiten oljna repica, še neuporabljenih visi prek žičnate ograje. Ko sem se približeval tej ograji, se mi je od daleč zazdelo, da pred njo v travi sedi velika črna krava, obris njene glave in hrbta je zavajal pogled. Morda pa je ta virtualna krava strašilo za divjad? Najbrž gre zgolj za naključje, čeprav naključje z nekim namenom? Malce naprej raste sredi travnika star oreh samotar, ki poganja mlade lističe. Ustavim se pri njem in ga pobožam po hrapavem, razpokanem deblu.

Vzpenjam se po tem položnem kolovozu, po katerem dandanes ne vozijo več vprežni vozovi. V času žetve ali sečnje priropota po njem kak traktor, včasih prihrumi

tu mimo kak zaletav motorist, vendar ob tej jutranji uri ne srečam nikogar – razen dreves. V travnati dolinici pozdravim devet starih bek (vrh za privezovanje trt), v vrsti stojijo postrижene vse do grčavih stebel, a kmalu jim bodo pognali novi zeleni lasje. Potem skrenem s kolovoza po bližnjici in se vzpenjam po bolj strmem travniku proti vrhu tega zemeljskega vala, pomagam si s sprehajalno palico, še vedno tisto iz bambusa, katere ročaj je izrezljan v obliki ptiča (se je spominjaš?). Stopam čez grude trave, ki so jo ponoči razrili divji prašiči. Sam jih še nisem videl. Diham svež pomladni zrak, po obrazu me boža blag vetrič. Iz gozda se zasliši nekaj hitrih trilčkov žolninega kljuna. Mušic zdaj še ni dosti, črviči pa so prezimili v starih deblih. Na vrhu vzpetine se začenja gozd, korak za korakom stopam v »gozdno kopel« (jap. *šinrinjoku*). O, drevesa! Hrasti, bukve, gabri, jelše, kostanji, bôri ... Kako čudovita so drevesa! *Bori, bori, temni bori / kakor stražniki pod goro / preko kamenite gmajne / težko, trudno šepetajo ...*

Kolovoz vodi še malce navzgor v vasico Utovlje (tam so na kamnitem portalu pred Sv. Justom vklesani štirje serafi, najbrž se jih spominjaš) – vendar mi je zdaj lepše v gozdu, zato na križišču zavijem desno navzdol, po gozdni cestici, na obeh straneh obdani s kamnitimi, večidel že posutimi ogradami. Koliko gnomomorfni kamnov je tu, starih *kamijev*, poraščenih z mahom in lišaji! Med njimi švisne martinček, tako kot mene je tudi njega prebudilo pomladno sonce. Vsak kamen v ogradi je drugačen, vsakega so neke človeške roke, ko so gradile ta svet, postavile na izbrano mesto, kjer so nekateri ostali dolga stoletja. Medtem ko se veselo spuščam po tej gozdni aveniji, si rečem: tu, prav tu sem doma! Že od nekdaj. Seveda sem marsikaj pozabil, skoraj vso minulo davnino. Pred nekaj desetletji me je trdo-blagi Kras poklical in odzval sem se ... In ko zdaj hodim po tej poti mimo samotne hiše sredi gozda, pod visokimi borovci in tudi nekaj smrekami, pomislim na človeka, ki je pred leti živel tu, njegov pes je zalajal, ko sem šel mimo, lani pa sem izvedel, da je ta človek umrl. Hiša je zapuščena, psa seveda tudi ni več. Ne vem, kakšen človek je bil ta samotar. Nikoli ga nisem srečal, nikoli nisem potrkal na njegova vrata. In zdaj pomislim: lahko bi bil jaz–on, lahko bi bil on–jaz. V življenju vladajo naključja, četudi morda z nam neznanim namenom.

Potem ko pustim za seboj vasico Dobravlje, vstopim v *katedralo*: tako občutim in imenujem ta s stebri in oboki dreves porasel prostor, to svetlo, s soncem obsijano dobrovo, skozi katero se vračam v domačo vas. Če se prav spominjam, sem ti nekoč že povedal, da je zame *šinrinjoku* prav v tem templju narave najmočnejši, najbolj osvežujoč. V pomladnem jutru je tu še posebno čudovit *komorebi*, lesket sončnih žarkov med listjem – kakor skozi vitraže. Tišina je popolna, ptičje petje je njena glasba.

Veverica švigne navzgor po drevesnem stebru. Ustavim se sredi te katedrale, v kateri molitev ne potrebuje besed (kvečjemu *post festum*, za »spominek«, namreč prav te besede, ki jih zdaj pišem). In tudi želje, da bi se pokrižal, tu ne občutim, niti želje, da bi se priklonil, kakor se priklonim Soncu in Prečastitemu. Ta sveti kraj želim objeti, se zliti z njim, in obenem ostati to, kar sem. V katedrali narave je vse popolno v nepopolnosti, v nenehni rasti in propadu, življenju in smrti. Med stebri dreves, nekje iz podrasti in odmrlega vejevja, zaslišim tožec glas neke živali, ne vem katere. Morda je kriknil kak ptič, ki je priletel iz kraškega brezna tu blizu. Ali pa se tako oglašča neka druga žival. Tudi to bitje je delček narave, kot sem jaz, čeprav zelo drugače. Sam zase vem: *tu in zdaj SEM*, v sebi in zunaj sebe, v tem starem, večno mladem gozdu. In znova se spomnim na Kosovela, pesnika Krasa. – O, Srečko, duša draga! Krasne so tvoje pesmi, le preveč si žalosten v hrepenenju po smrti, po tisti brezdanji modrini! Daleč si od mene, a slišim te prek minulih časov, slišim te iz dežele, ki je onkraj in obenem tokraj sveta! Ne morem te objeti, objamem pa drevo, močan kraški hrast, in začutim nežnost njegovega starega lubja. Čudno in čudovito je objeti takó tuje bitje! – Naposled se pred izhodom iz gozda ustavim še pri škauni, o njej *ti* bom pisal prihodnjič, zdaj hitim nazaj v vas. Znova pozdravim devetero bek, tudi kravo-strašilo in samotni oreh, ko v mislih in čutih letim prek travnikov, posejanih z regratovimi lučkami, bedenicami in zlaticami. Na travnih bilkah se ne svetlika več toliko biserov rose kot poprej, zjutraj. Današnji krog je sklenjen, manjka le še moj haiku:

radostna duša
v katedrali gozda
objame drevo

(9. 4. 2024)

Škauna

droben metuljček
 leti kot neobtežen
 s svetom želje
chō tobu ya / kono yo ni nozomi / nai yō ni
 (Issa [1], 101)

Sprašujem se, zakaj je v mojem zadnjem pismu posebej pritegnil tvojo pozornost prav tisti tožeči glas neke meni neznane živali, morda kake ptice, ki je prifrftala iz kraškega brezna? Je to najbolj temen detajl v svetlem *komorebiju* moje gozdne katedrale? Pomislil sem, da če si še tako prizadevam hoditi k svetlobi, se nikoli ne morem izogniti temi. Najbrž ne more biti drugače, saj sem človek, ne pa angel in še manj kak bog. Tudi bodhisattva (še) nisem. – Sicer pa sem obljubil, da *ti* napišem nekaj več o škauni, pri kateri se vselej ustavim pred izhodom iz te moje »gozdne kopeli«.

Po kraško beseda *škauna* pomeni vdolbino v kamnu, kotanjo, v kateri ostane voda po dežju. Škaune so manjše ali večje, »moja« ima ovalno, skoraj mandljasto obliko in meri poldrugi komolec v dolžino, v širino pa poldrugi raztežaj prstov na roki. Moja Škauna je del večje skale, kamnitega grebena, kakršnih na Krasu ne manjka. Ob zgornjem robu je poraščena z mahom, v njeni vodi se je nabralo nekaj suhega listja, ki ga počistim z roko, zato da bolje zrcali drevesne veje in tudi mene, če se sklonim nadnjo. Na gladini se za hip zalesketa sončni žarek, ki ga vetrič naslednji hip spet zastre. Ob tem se spomnim na verze Shen Xiuja iz tiste slavne legende o Šestem patriarhu zena Hui Nengu: *Zrcalo vselej skrbno brišemo, da se na njem ne nabere prah* (gl. *odsev* v drugem nizu). Seveda pa je ta Škauna, tudi ko očistim njeno zrcalo, še zelo daleč od »Budove narave« – obenem pa čisto blizu nje, saj je *Takšnost* vselej tu, povsod. In čeprav je to zrcalo nepopolno, prav lepo zrcali drevesa, veje, liste, mah, košček neba, sončne žarke – in mene »sredi mojega življenja pota«. Škauna pa ni samo zrcalo, je tudi oko, ki me gleda, čeprav bi težko rekel, da je oko kamna ali zemlje. Mislim namreč, da me njeno oko (po)gleda le tedaj, če ga (po)gledam jaz. Ali naj potemtakem rečem, da je Škauna eden izmed odsevov mene samega? Morda ni narobe, če tako rečem, je pa preveč omejujoče. V njej se ne zrcali le moj osebni jaz, saj je Škauna tudi odsev našega skupnega, »velikega« ne-jaza, luknja v našem zemeljskem »veletelesu« (prosto po Bahtinu). Seveda sem ob tem pomislil, da Škauna ni le oko, ampak tudi vulva. Kak prepričan psihoanalitik bi najbrž takoj pripomnil, da moja »podzavest« vidi v tej kamniti razpoki vulvo same matere Zemlje ali vsaj kake htonske boginje, vendar bi bila takšna razlaga teh mojih budnih sanj vse preveč

banalna. Na svetu je sicer marsikaj banalno, toda narava ni banalna. Zato rajši rečem, da je Škauna oboje: oko in vulva, zrcalo in luknja, jaz in ne-jaz.

Navsezadnje ta kamnita kotanjica z vodo sredi gozda res ni nič posebnega, omenjena psihoanalitična interpretacija pa še manj. A v tem pismu *ti* želim povedati še nekaj drugega, bolj nenavadnega: ko sem se naslednje jutro prebujal iz globokega sna, sem se dlje kot običajno zadržal v »hipnagoškem« stanju zavesti, v sanjarjenju med sanjami in budnostjo, in v tej onstransko-tostranski pokrajini je Škauna spregovorila in se začela celo pričkat z mano! Lahko bi rekel, da so se moje misli zrcalile v njenih besedah, podobno kot se marsikdaj v tvojih, le da je bila Škauna do mene veliko bolj ostra, čeprav sva se na koncu vendarle zbogala. – Najprej je rekla, da moram psihoanalizo jemati bolj resno: Če ne maraš Freuda, pa pokliči na pomoč Junga! – Saj ne gre za to, da Freuda ne maram, sem odvrnil: seveda je bil Freud genij in v njegovem času je bila psihoanaliza genialna terapija psihičnih travm, ne maram pa tega, da bi požrla vso mojo psiho in ves svet. – Torej rajši Jung? je vztrajala Škauna: mar nisi o njem pisal že v mladosti? – Ja, Jung je bil eden zadnjih velikih modrecev v moderni dobi, a tudi on je vse preveč mitiziral. – Mitiziral? – No, saj veš, spomni se le na *Rdečo knjigo*. – Žal ne vem. Mislila sem, da je to odlična knjiga o »duhu globine«. Poleg tega jo je pisal in risal le za svojo rabo, objavili so jo šele po njegovi smrti. – Vse to drži, ampak v tej knjigi je Jung prišel do roba norosti, najbrž že malce čez. – Razloži mi to malce bolje, ti vsevednež! – Glej, Škauna, vsa tista mitologija novega, »relativnega« Boga, ki se kaže v arhetipih dečka, Elije, Salome, kače idr., predvsem pa klicanje tistega novega-starega Boga svetlobe in teme, ki naj bi se imenoval Abraxas in bi se ga bilo treba bati ter častiti edino njega: le zakaj in čemu vse to? Jaz nočem *drugega* Boga, še s tem GOSPODOM imam prehude težave! – Ojej! je živahno vzvalovila Škauna: pa saj gre Jungu le za drugačno iskanje Kristusa! Z arhetipsko »mitologijo« ti daje kažipote za neko novo »Pot za Kristusom«, ki ne bi izključevala drugih velikih bogov, tudi tvojega Bude ne. – Vem, vse to vem. Jung je bil takrat, pred prvo svetovno vojno, v globoki osebni in religiozni krizi; takrat je bral *Zaratustro*, obsédel ga je Nietzschejev prerok »onstran dobrega in zla«, ki je proglasil starega Boga za mrtvega, zato je Jung hotel Boga znova »oživiti« tako, da ga je ponotranjil v svoji psihi, skupaj z vso mitologijo, v kateri je razbiral božanske arhetipe. Na nekem mestu v *Rdeči knjigi* sam pravi, da je »vzel Boga na svoja rame-na«, kakor je sv. Krištof nosil čez reko otroka Jezusa, in »tako je bil moj Bog rešen« (Jung 2015, 292). – Mar tudi ti ne počneš nekaj podobnega, čeprav z manj biblične »mitologije«, zato pa s pomočjo Bude? – O, Škauna, sem se malone razjezil: to pa je že preveč! Kaj pa ti, mala kotanja v kamnu, veš o Jungu in Bogu, da tako govoriš!?

– Ej, zdaj pa ti sam banaliziraš, vsevedni filozof! Jaz nisem samo luknja v kamnu, niti le oko & vulva, temveč sem zrcalo tvoje duše, tvoja *anima*, razpoka v kamnu ničā, tudi kača in Saloma in *stultifera navis* ... Ti pa, ki iščeš Sebstvo, Pleromo, Takšnost in »izkušnjo Boga« (gl. Jung, *ibid.* 471), vedno znova najdeš le svoje misli, svoje fantazme, zrcalne podobe sebe samega! – Moral sem (si) priznati, da ima Škauna vsaj deloma prav, vendar ji nisem ostal dolžan: Ne, ti že nisi moja duša, si le njena senca, skušnjavka z masko smrti! – Ob teh patetičnih besedah se je veselo zasmejala, skoraj kot otrok, in nasmehnil sem se tudi jaz ...

Vidiš, takšne so moje nočno-dnevne môtē. »Se moram naučiti živeti tudi brez smisla?« se sprašujem skupaj z Jungom. »Nazaj moram, k sebi, k svojim najmanjšim stvarim« (Jung, *ibid.* 138). Ali je bil Jung poleg gnostika tudi zenovec, seveda *sui generis*? Morda res. Ne vem pa, ali je imel prav, ko je dodal: »Stvari same nič ne pomenijo, pomen imajo samo v nas. Mi ustvarimo pomen stvari« (*ibid.* 153). – Kako pa naj *to* vem? Prej se mi zdi, da imajo stvari pomen tudi brez *nas*, zagotovo pa brez *mene*, brez tega mojega malega jaza. Škauna je bila tu že davno prej, davno preden me je ujela v svoj ris in pogled. V njenem očesu se je že zdavnaj pred menoj uzrl kak srnjak in se odžejal iz nje.

Ali pomeni »živeti brez smisla« tudi *živeti brez želje*? Sledeč budizmu, vsaj stari *theravadi*, bi morali iskati in sprejeti tudi to. Toda – mar ni želja prisotna že v samem *pogledu* na stvari in bitja tega sveta, tudi tedaj, ko je zrcalo karseda očiščeno, tedaj, ko je gladina Škaune povsem mirna in se v njej lepo podvaja frfotanje krilc sončno rumenega, s svetom neobteženega metulja? – Še moj današnji haiku:

pogled iz kamna –
v škauni suho listje
lanske jeseni

(14. 4. 2024)

Konfin

metulj, na kamnu
 zaspiš in sanjaš moje
 temno življenje
ishi ni neru chō / hakumei no ware wo / madomuran
 (Shiki, v Blyth II, 257)

Ko se vračam s svoje meditacijske točke na prostranem kraškem travniku, se ob poti ustavim pri kamnitem konfinu, mejniku med našo in sosednjo vasjo. Konfin je moj stari prijatelj. Na njem je na naši strani izklesano ime vasi CASLE, na drugi strani UTOULE, pod obema imenoma pa je letnica 1819. Pobožam ga po temnem mahu, ki raste na njegovem sicer pretežno plešastem temenu, v višino mi sega nekako do pasu, po starosti pa me seveda močno prekaša. Tu stoji že več kot dvesto let kot kak malone neuničljiv *linga* (ja, to je spet neka psihoanalitična fantazma). – Kaj vse se je zgodilo v teh dveh stoletjih! Vrsta vojn, med njimi dve svetovni, nekdanj mogočna država je propadla in nastale so nove, razplamtele so se visokoleteče revolucije ter prej ali slej ugasnile, milijoni so umirali od bolezni in lakote, vendar so bila vmes tudi dolga obdobja miru, družinske sreče in družbene blaginje, pa seveda neznanski napredek znanosti in tehnike, tudi krize in prenovitve v umetnosti itd. – Moj Konfin žal (ali k sreči?) ne ve, kaj vse se je dogajalo med njegovim dolгим »življenjem«; in čeprav so se sledi vsaj nekaterih dogodkov najbrž ohranile tudi v tem kamnitem bitju, so vanj vtisnjene na nam nerazumljiv način. Ko so ga postavili sèm, je bila kraška pokrajina precej drugačna od današnje. Zgodovinarji pravijo, da je bil Kras prav v tistem času najbolj goličav, sicer pa je že v stoletju prej Valvasor opisal, kako je burja spodnašala popotnike. Hraste, ki jih je bilo nekoč tu obilo, so sekali zlasti za gradnjo in oskrbo Trsta, sredi 19. stoletja pa so začeli Kras pogozdovati s »temnimi bori«, ki jih je opeval Kosovel in med katerimi se sprehajamo tudi mi. Dandanes je Kras spet bolj gozdnat, tu so tudi mnogi hrasti, bresti, kostanji ... Zgodovinski cikli so mnogo daljši od posameznih človeških.

A naj se z mislimi vrnem k svojemu prijatelju Konfinu. Včeraj sem se nekoliko dlje ustavil pri njem, položil sem roko na njegovo kamnito tème in se mu – če rečem naravnost – izpovedal. Eden mojih hujših grehov, vsaj po lastni presoji, je pesimizem, prav nič imenitna kronična (tj. »časno-trajna«) melanholija, ki jo ob njenih hujših napadih občutim kot dušno tesnobo, zlasti zjutraj, ko se prebujam v novi dan. – Komu, kateri bližnji duši naj *to* povem? Tudi *tebi* bolj težko (četudi zdaj to počnem), nikakor pa ne želim in ne smem biti zagrenjen v družbi mojih dragih in bližjih, saj

ima vsaka duša svoje lastne skrbi in težave, zato jih – vas – rajši spodbujam v »pozitivnem duhu«, dajem upanje in vlivam optimizem za življenje, ki se bo nadaljevalo tudi takrat, ko mene več ne bo. Toda tebi, prijatelju s kamnitim srcem, menda smem izpovedati svoje še tako težke misli, ne da bi imel pri tem slabo vest? Morda mi bo potem malce lažje v tem mojem vse preveč tesnobnem srcu.

Melanholijo in žalost poznam že od mladih let, navadil sem se nanju in ju včasih celo »investiral« v svoje spise. Jutranja tesnoba pa je nekaj novega, vse bolj me navdaja zadnje leto ali dve, morda še kakšno več, in to malone vsako jutro, preden se prebudi moj vsakdanji razum in mi pomaga, da vstanem in se »sestavim« za novi dan. Sprašujem se, zakaj ta tesnoba, od kod se je pravzaprav vzela? Možnih odgovorov je seveda več, čeprav o nobenem nisem povsem prepričan. Najprej moram reči, da mi dejansko ni nič hudega, da sploh nisem kaka uboga para, prej nasprotno: godi se mi dosti bolje kot večini ljudi. Imam dobro in ljubečo ženo, ljubo in pametno hčerko, krasnega vnuka, čudovit dom (celo dva, v Kazljah in Ljubljani), za svoja leta sem sorazmerno zdrav, imam solidno penzijo, za menoj je dokaj uspešna poklicna kariera, ne manjka mi domislic in besed, s katerimi tkem svoja pisanja, živim z večno glasbo, vsako leto grem na kako daljše potovanje, predvsem pa imam *sebe*: zavedanje-občutje DA SEM, da sem živ, ko se sprehajam po kraških gmajnah in se ustavim pred teboj, moj stari Konfin. – Od kod torej ta tesnoba? Zavedam se, da ni ne dobro ne prav, da se predajam žalosti, ko ima toliko ljudi dosti večjo pravico do nje! Ampak ne morem si kaj, da ne bi občutil te tesnobe, ne morem je zanikati, kadar je resnična v meni. Skušam racionalizirati: sem že v letih, z vsakim dnem sem bližje smrti, in to velja tudi, če bi živel več kot sto let, tako kot moja mama, kar pa skoraj zagotovo ne bom, saj nisem ne v telesu ne v duši tako trden, kot je bila ona. Sicer pa že od mladosti dalje dobro vem, vsaj na filozofski, »načelni« ravni, da je vsako človeško življenje – torej tudi moje – končno. Zato najbrž lahko rečem, da izvor moje tesnobe ni misel, da me čez nekaj časa ne bo več. Tako pač *je* in to sprejemam, vsaj razumsko. Nimam iluzij o nekem osebnem posmrtnem življenju, o onstranskem vstajenju moje minljive »tu-bitu« – o čemer sem že večkrat pisal – čeprav verjamem v neko višjo, presežno večnost Duše in Duha (prosim *te*, spomni se ob tem na Plotina). Seveda pa me skrbi in tudi strah me je, *kako* bom odšel s tega sveta. Mamina smrt me je močno prizadela – mama je bila »trdna skala« naše družine (kot je Hana lepo rekla) in zdelo se nam je, kot da bo še kar naprej z nami, čeprav smo vedeli, da se poslavlja. Njena smrt je bila, hvala bogu, »lepa« (ojej, kaj pa to sploh pomeni?): po nekaj dneh poslednjega sna je »zaspala« v smrt. Mislim in upam, da brez bolečin, pomagali so ji tudi z morfijem. »Lepo smrt« bi si želel tudi sam, saj smrt mora priti, prej ali slej. Bojim pa se umirati

tako, kot je umrl moj oče: zaradi parkinsonove bolezni, po daljšem nemočnem vegetiranju in ugašanju pameti. Toda načina umiranja si pač ne moremo izbrati sami (samomor pa mi je nekaj precej tujega), zato o tem, *kako* bomo umrli, tudi nima smisla kaj dosti razmišljati vnaprej, kot je ugotavljal že Montaigne.

Sámo staranje in bližina smrti, konec tega življenja, torej najbrž ni glavni vzrok tesnobe, ki me navdaja zadnje čase. Zdi se mi celo, da sem že v precejšnji meri izživel svojo »osebno legendo« in dosegel, kar sem v tem življenju hotel in zmogel. (Seveda pa bi rad še nekaj let živel tako, kot živim zdaj.) Mislim, da je pomemben, če ne celo glavni razlog te moje »bivanjske tesnobe« sedanje *stanje sveta*: realna možnost jedrske vojne, pričakovanje novih epidemij, grozeče podnebne spremembe, vse več nasilja na družbeni in individualni ravni, nezadržni pohod »umetne inteligence«, medijske manipulacije ter – in to kot filozof še posebej občutim – *umiranje resnice*. A tudi če jaz sam zaradi svojih let ne bom doživel katastrof, ki me plašijo v duši, to ni prav dobra tolažba, saj ste tu vsi moji dragi in bližnji ter vsi drugi, od mene mlajši ljudje – kaj bo z vami, ki vas imam rad? Ko govorim z vami o prihodnosti, hočem biti »pozitiven«, nočem in ne smem širiti malodušja – ampak, dragi moji, kam gre ta svet? Težko premagujem misel, da drvimo v katastrofo. Seveda upam, da ne bo tako hudo. Upam, da bo človeštvo preživel tudi naslednjih dvesto let, tako kot si ti, moj nemi poslušalec Konfin, preživel minulih dvesto. Upanje umre zadnje. – Pa še moj nocojšnji haiku:

viharno nebo –
na poti, pri mejniku
tesnoba v srcu

(15. 4. 2024)

Hiška

moja pomladna
koča: v njej ni ničesar
– v njej je vse!
yado no haru / nani mo naki koso / nanimo are
(Sodō, v Blyth II, 34)

V starih časih so pastirji na Krasu postavljali kamnite hiške, kot nekakšne gomile, v katere so se zatekli pred burjo in nevihtami, ko pa je spet posijalo sonce, so se vrnili h kravam ali znova zbrali čredo ovac. Morda jim je v hiški delal družbo pes ovčar, morda so bila tla pogrnjena z živalsko kožo. A tudi v hiški jih je bilo najbrž strah pred viharjem.

Pišeš mi, da tudi *ti* gradiš »hiško«. Kje pa? Na vrtu? Ali kar doma, v hiši? Domnevam, da gradiš hiško predvsem v svoji duši, čeprav morda tudi na vrtu ali kje v naravi – lepó, vendar so me tvoje besede o »nas polžkih« malce presenetile, malone presunile, in ob njih sem se vprašal: *Zakaj* si pravzaprav gradimo hiške? Gradili smo si jih že kot otroci: iz vej, štorov, desk, cunj, blazin ... Spominjam se neke takšne scimprane hiške na vrtu mojega otroštva. Mar smo že kot otroci verjeli, da so hiške naša zavetja pred velikim, neznanim, strašljivim svetom, ki je mnogo prevelik za nas, ne le za otroke, tedaj ko prvič občutijo svojo majhnost, prevelik je tudi za odrasle, ki neznansko velikost sveta ne le občutimo, temveč zanjo tudi vemo. In ko premišljujem o teh zavetjih, podvomim, da nas bodo vse te lepe hiške zares obvarovale pred neurjem, pred viharjem, ko bo prihrumel nad nas. Morda pa nas hiške varujejo bolj pred lastnimi mislimi in strahovi? Pred kaosom v nas samih?

Pomislil sem: hiška je otroško preprosta *mandala*. – Zmago Šmitek je v svoji čudoviti knjigi o mandalah, teh »tajnih vrtovih razsvetljenja«, zapisal:

Mandala je krožno zamejen prostor, ki v poduhovljenem smislu lahko deluje le kot zaključena in zaprta celota, saj se ne more razprostirati v neskončnost ali biti le izsek neke krajine. Obroč okoli njenega središča je simbol zaščite pred negotovim zunanjim svetom. To pa je tudi bistvena značilnost paradižev, ki so bodisi krožno obzidani vrtovi ali umetelno zgrajena mesta ali dežele z obzidjem, skozi katero vodi več vrat. (Šmitek 2016, 99)

— Ne vem, ali *ti* bom še lahko pisal jutri ali ob letu osorej, čeprav mi zaenkrat ni kaj hudega. Moj mlajši prijatelj Andraž je v pesmi *Skriti pristan* zapisal zelo resničen verz: »Do jutri smo večni« (Polič 2022, 29). Vse tako hitro mineva, zato *ti* rajši povem že kar danes, ko sem »še večni«: tudi jaz si gradim svojo hiško, že več

kot sedemdeset let! Trudim se, da bi bila to dobra in trdna hiša, moj resnični dom, čeprav vem, da je ta moja hiška »z vidika večnosti« še vedno le majhna, skromna kočica, in da najbrž nikoli ne bo kaj več kot to. In vendar je to *zame* »hiška smisla«, saj jo gradim iz svojih misli, čustev, sanj, domislic, spominov, oblikujem jih v besede, izražene v jeziku, ki so mi ga zapustili predniki, na stotine generacij očetov in mater, toliko ljudi pred menoj, ki so gradili svoje hiške, hiše in palače, tudi gradove v oblakih. Tisti slavni filozof je dobro rekel, da je jezik »hiša bíti«. – Slovenski jezik, moj materni jezik, je izredno bogat, gibek, zapleten, subtilen, je prava »palača bíti«, v kateri lahko oblikujem in vanjo spravim svoje misli, vsaj tiste, ki jih zmorem ubesediti. Naš jezik je odličen tudi za prevajanje in pisanje haikujev, boljši od marsikaterega svetovnega jezika.

Zidaki moje hiške so moje misli, okna so čuti, omare so spomini, knjige so posode besed, vrata vodijo ven v svet – in vse krajine, po katerih v tej hiški ali iz nje potujem, so moje življenje. Svojo hiško rad krasim tudi s podobami, mislimi in besedami drugih duš, bližnjih in daljnih, vseh, ki vas imam rad. Seveda me včasih kdo od vas obišče tudi v živo, saj moja bajtica ni prav daleč, ni nekje onstran sveta: *zame* je kar sredi sveta in deliva si jo z meni najbližjo živo dušo. – Saj veš, da pri iskanju zavetja pred viharjem, tako zunaj kot znotraj, ne gre za preprost beg v samoto, temveč bolj za iskanje lastne sámosti, trdnosti v sebi, če se spet spomniva na Montaigna: človek naj si prizadeva »biti-sam-svoj« (*être soi-même*), seveda skupaj z drugimi daljnobližnjimi dušami, angeli in demoni.

Tako kakor je Montaigne imel v svojem grajskem stolpu na tramovih vrezane grške in latinske napise, izreke, verze ... podobno si tudi jaz, še posebej letos, ko pišem tretji niz *Odsevvov*, krasim svojo hiško z japonskimi haikuji. Danes ti pošiljam sedem pomladnih, ker želim deliti s *teboj* navdušenje nad njimi, občudovanje teh kle-
nih in obenem močno čustvenih verzov, ki čudovito izražajo zenovskega in tudi širše budističnega duha. In čeprav je marsikaj »izgubljeno s prevodom«, v haikujih ostaja veliko lepega in resničnega tudi za nas, sinove in hčere dežele zahajajočega sonca:

- srce hrepeni – / ko prižgem svečo: s češnje / roj cvetnih listkov
hito koishī / hitomoshi goro wo / sakura chiru (Shirao, v Blyth II, 362)
- pomladni dežek: / kaplje padajo z vrbe, / cvetovi s slive
harusame ya / yanagi no shizuku / ume no chiri (Shōha, *ibid.* 105)
- ob škrjančkovem / petju valovijo na / nebu oblaki
kumo ni nami / tatete saezuru / hibari kana (Seien, *ibid.* 200)

- prekinem delo / vsakdanje, ko zaslišim / slavčkovno pesem
uguisu ni / temoto yasumen / nagashimoto (Chigetsu, *ibid.* 191)
- o, mali vrabček: / eno samo veselje / tvojih mladih krilc!
suzumego ya / hane aritake no / ureshi-gao (Seklu, *ibid.* 233–4)
- divje gosi se / vračajo – pomešajo / se med romarje
junrei ni / uchimajiri-yuku / kī-gan kana (Ransetzu, *ibid.* 218)
- cvetoča češnja / v nôči: kot da slišim / glasbo z neba!
yozakura ya / ten no ongaku / kikishi hito (Issa, *ibid.* 344)

A kljub temu, da si gradimo te lepe, kratko-večne hiške, strah pred viharjem ostaja. Zato nemalokrat zašepetam molitev neznanemu, nevidnemu bitju, ki je *v meni višje od mene*, Angelu varuhu – ne le zase, še bolj *zate* in za vse, ki vas imam rad: »Dobri angel, varuh *tvoj*, bodi vedno ti s *teboj*, stoj *ti* noč in dan ob strani, vsega hudega *te* brani!«

— V današnjem svežem, deževnem pomladnem jutru pa še tale moj haiku:

aprilska ploha,
skoz okno zrejo vame
srnjakove oči

(27. 4. 2024)



Hokusai Kacuška: *Sokol in cvetoča češnja*,
lesorez, črnilo in barve na papirju (*naga-ōban*);
Museum of Art, Rhode Island School of Design
(Vir gl. bibl.: Hokusai [1], str. 594)

Kaldera

v temnem svetu
 zremo cvetoče češnje
 na strehi pekla
yo no naka wa / jigoku no ue no / hanami kana
 (Issa [2], 74 <103>; gl. tudi [1], 146; in v Kern, 59/262)

Je prispela moja razglednica z Azorov? Nobenega glasu še ni od *tebe*. Najbrž se *ti* zdi neumno potovati tako daleč, zato da bi stari gospod, kot sem jaz, od blizu videl ugasle vulkane in lepa jezera ter se potepal po eksotičnih deževnih gozdovih? Morda imaš prav, ampak mene še vedno veselijo potovanja, zlasti pohodništvo v naravi. In tudi tokrat mi ni žal, da sem preživel en teden na tistih čudovitih otokih sredi Atlantika. Pa tudi družba desetih pohodnikov in pohodnic, ki so/smo jo imenovali »ekipa«, je bila prav prijetna, z mladim vodičem na čelu. Že tretjič sem bil najstarejši član takšne ekipe. Mestoma, pri kakem bolj strmem vzponu, so me malce počakali na vrhu, v splošnem pa nisem zaostajal za glavnino. V ekipi so bili trije pari J♂&T♀, J♀&S♂, G♂&M♀, tri »gracije« A♀, N♀, H♀, vodič V♂ in jaz♂. Če bi bil mlajši, bi gledal tri gracije bolj kot na ♀ (čeprav bi ostal zvest svoji dragi L♀, ki je ostala doma, ker ne mara leteti, niti ne more toliko hoditi po hribih), tako pa so mi bile tudi te tri (le) prijetne sopotnice ☺☺☺ in sogovornice ***. Seniorska leta imajo svoje prednosti. – Opisal *ti* bom en pohod naše ekipe in *ti* povedal nekaj misli, ki so me obhajale na njem.

Otok Faial, katerega obseg meri kakih sto kilometrov, je zelo širok in položen stožec okrog davno ugaslega vulkana. Eden od njegovih rtov, Capelinhos, ki štrli v ocean na zahodni strani pri starem svetilniku, je nastal ob zadnjem, sicer bolj lokalnem, čeprav za tamkajšnje prebivalce, večinoma ribiče, hudem izbruhu leta 1957. Takrat se je Faial, ki je povsod zelo zelen, poraščen s travniki in gozdovi, malce povečal s temnimi, skoraj črnimi stenami in pečinami, na katerih se penijo beli oceanski valovi. Blizu tega osupljivega rta smo prespali dve noči v hostlu z imenom *Casal do Vulcão*, v treh lepo opremljenih hišicah iz temnosivega kamna, z belimi okni in rdečimi polknicami.

Glavna naravna znamenitost otoka Fayala (po starem Fayala) je velika Kaldera osrednjega Vulkana (*Caldeira*, iz lat. *caldaria*, »kotel za kuho«), okrogla dolina skledaste oblike s premerom kakih dveh kilometrov in globino kakih štiristo metrov, rob tega kraterja pa se dviga čez tisoč metrov nad morsko gladino. Do tja smo se pripeljali s tremi avti po lepo speljani cesti med cvetočimi drevesi vrste *myrica faya*, med starimi cedrami in svežimi travniki, kjer se pasejo krave in konji. Od tam je

čudovit razgled na večji del otoka, tudi na mesto Horta (Vrt), staro pristanišče za transatlantske plovbe (že Krištof Kolumb se je ustavil tu). Z roba kraterja se lepo vidi še mogočnejši vulkanski stožec Pico na sosednjem otoku, najvišji vrh Azorov (2351 m). – Toda pogled »navznoter«, namreč navzdol v Kaldero, je še bolj osupljiv zaradi velikosti in globine tega »kotla«, ki je nastal, kot so ugotovili geologi, pred štiristo tisoč leti, ko se je po silovitem izbruhu udril »strop« že strjene lave nad izpraznjeno magmatsko komoro. Kaldera se ponekod bolj, drugod manj strmo spušča v globino. Na njenem zeleno poraslem dnu je manjše dvojno jezerce, ki pa še zdaleč ne dosega lepote večjih vulkanskih jezer na otoku São Miguel, okrog katerih smo hodili nekaj dni prej. Ob tem jezercu je še mali vulkanski stožec, ki je najbrž nastal v kakem poznejšem izbruhu.

Obod velikega kraterja meri skoraj sedem kilometrov in po njem smo se napotili peš, v smeri urinega kazalca. Najprej smo se od parkirišča oziroma vstopne točke v/ nad Kaldero povzpeli na najvišji vrh otoka, Cabeço Gordo (1043 m), kjer je antena. Pri bolj strmih vzponih so me prekašali vsi člani in članice naše ekipe, še posebej trojica A♀, N♀, H♀, slednja med njimi je celo maratonka, vodič V♂ pa je hotel biti zadnji, kot dober pastir, vendar sem mu rekel, da sem jaz rajši zadnji, ker tako lažje fotkam celo ekipo in dokumentiram prehojeno pot. Hodili smo gor in dol, skozi meglice, ki jih je podil veter, čeprav je bil nad njimi in tudi pod njimi lep sončen dan. Kot že na prejšnjih pohodih, smo občudovali pomladno cvetje, tu raste mnogo različnih vetrnic in rododendronov, mnogo lepih, neznanih cvetov. Na delu poti, kjer se steza vije nad prepadnimi stenami Kaldere, je imela T♀ vrtoglavico in jo je moral J♂ voditi za roko kot kako evridiko. Jaz sicer nimam gorske vrtoglavice, vendar je bila celotna scena precej »vrtoglava«, zato so me začele obhajati vrtoglave misli.

Pomislil sem, kako bi bilo, če bi na koncu tega krožnega pohoda po robu Kaldere pozabili, da smo že (pri)šli naokrog, in bi se znova napotili na to pot, z izbrisanim spominom na prejšnji krog. Z avti bi se pravkar (tj. znova, vendar tega ne bi vedeli) pripeljali na parkirišče, se povzpeli (znova) na Cabeço Gordo, med nami bi se podile (druge) meglice, občudovali bi (druge) rožice, A♀, N♀, H♀ tokrat ne bi bile na čelu kolone, vrtoglavico bi imela J♀, za roko bi jo vodil S♂, jezerce na dnu bi bilo manjše, konfiguracija krav na položnih travnikih malce drugačna itd. – Toda jaz/mi teh variacij ne bi opazil/i, kot da sem/smo prvič tu. In potem bi se ta naša krožna pot z vmesno pozabo pred novim začetkom še enkrat ponovila, pa še tretjič, stotič, morda celo neštetokrat? Kdaj bi opazil/i (če sploh), da je tu nekaj »narobe«? Morda tedaj, ko/če bi doživel/i kak skoraj popoln *déjà vu*? Ali pa bi se mi/nam v trenutku »razsvetlil« spomin? Je v človeški pozabi nekaj peklenskega ali, nasprotno, nekaj dobrega?

Druga bizarna misel pa me je obšla, ko sem med hojo po robu Vulkana pomislil, da nas pravzaprav bolj kot vsa svetla »zunanja« pokrajina na levi priteguje desna stran, »notranjost« Kaldere, njeno dno, »streha« nad peklenko vročo magmo v silni globini. Kaj pa, če bi se po položnejšem delu Kaldere spustili tja dol, do njenega dna? In če bi potem na gladini jezera uzrli naš hostel *Casal do Vulcão*? In če bi pozabili, da je to videnje samo odsev v naših mislih, tako da bi v *Casal* vstopili, kot smo včeraj (tj. prvič) v »resničnem« svetu? Toda *zdaj* z neko bistveno razliko: vrata v ta »gradič« bi se sama zaprla za nami in mogočen Glas (z neba ali iz pekla?) bi zagrmel, da moramo – prav ta ekipa enajstih duš in teles – ostati tu *za zmeraj*. Kdaj bi se za nas ali med nami začel pekel, kot v Sartrovih *Zaprlih vratih*? Denimo, da nam ne bi bilo več treba jesti in piti, tako da se vsaj ne bi pobili med seboj za golo preživetje. Pa denimo za povrh še to, da se ne bi starali. A kako bi bilo z vsemi drugimi odnosi med nami? Bi se ljubili ali sovražili? Najbrž to ne bi bil kak goreč pekel, niti eterična nebesa, bolj »nekaj vmes«, nekakšne vice. Toda vice ne morejo trajati večno! A tudi če bi zapora trajala »le« deset, sto ali tisoč let – ali bi zmogli vzdržati vse spomine, čustva in misli iz »resničnega« sveta?

Ko smo se popoldne, pred poletom s Faiala nazaj na otok São Miguel, spet ustavili v *Casal do Vulcão*, da pobereмо našo prtljago, sem se znova začudil, da je v mojem apartmaju keramičen krožnik z natanko *istim* motivom kot doma na Krasu, tj. s poštno kočijo, ki prihaja v vas ...

jezerce na dnu
kaldere: glej, zrcalo
skritega sveta!

(16. 5. 2024)

Cundoku

s plamenom sveče
 prižgeš drugo svečo –
 pomladni somrak
shoku no hi o / shoku ni utsusu ya / haru no yu
 (Buson [1], 39)

Končno tvoje pismo! Čeprav je kratko, sem ga vesel, saj tako vem, da *si*. Vem, da so moje besede prišle do *tebe*, da so bile prebrane, slišane, razumljene. Lepšega darila za rojstni dan si ne bi mogel želeti. Seveda poleg bonsaja, malega bresta, ki mi ga je podarila moja draga L., ter hrastiča, ki mi ga je zasadil v lonček moj vnuk K., in glinenega slončka, ki mi ga je prinesla hči H. iz Indije. Srečen človek sem, v življenju mi je dano več, kot sem mislil in pričakoval v mladih letih. A vendar – ta tesnoba pred prihodnostjo! Kako naj premagam hude sanje in težke misli? Kako naj do odhoda s tega sveta ohranim sebe »kot svetlo senco najvišje Luči«, kar sem (si) obljubil v *Presežnih prisotnostih*?

Pišeš mi, da znova bereš *Vojno in mir* in da *ti* to pomlad, ko v svetu divjata dve veliki in strašni vojni, ta stara ruska epopeja napolnjuje samotne večere. Navdušuješ se nad živostjo Tolstojeve pripovedi, nad njeno človeško *resničnostjo*. Skrbi *te*, da se zgodovina ponavlja, vedno znova. Tudi mene, predvsem pa to, da zdaj ne gre več samo za puške in topove, temveč za atomske bombe. Ampak, kot lepo praviš, življenje kljub vsemu teče dalje, v Nataši, Pierru, Nikolaju, v vseh čudovitih Tolstojevih likih, v katerih prepoznamo svoje skoraj »idealne« dvojnike. Ko pišemo in beremo, prenašamo plamen življenja »z ene sveče na drugo«, saj *iz roda v rod duh išče pot*. Kakor je lepo zapisal prevajalec Busonovega haikuja R. H. Blyth: »Prenos plamena je očiten, kljub temu pa ostaja večna skrivnost.« Jezik, besede so očitne, prenos pomena je skrivnosten, čudežen. A doklej še? Človeštvo se iz zgodovine nič kaj dosti ne nauči. – Pa še nekaj sem pomislil ob tvojem branju Tolstoja: moj praded, pomorski kapitan Tomo, je bil privrženec panslavizma, je že vedel *zakaj*.

Jaz pa sem v minulem tednu imel neko lepo, a tudi žalostno delo: tri mesece po mamini smrti sem iz svoje nekdanje študijske sobe na Koroški ulici za Bežigradom pripeljal v Kazlje sredico, jedro moje filozofske knjižnice iz mladih let. To je sicer le manjši del vseh mojih knjig in revij, ki se jih je nabralo na treh lokacijah več tisoč, zdaj sem jih v kraški dom prinesel le kakih petsto, približno toliko jih je tu že bilo in vse sva z L. zložila v dve do stropa visoki knjižni polici v srednji sobi, ki je poleg L. občasne spalnice, ko zaradi nespečnosti bere ponoči, zdaj postala še knjižnica.

Polici, ki stojita ob steni na obeh straneh balkonskih vrat, sta prav imenitno, malce gaudijevisko ukrivljeno delo mizarja z zgornjega konca naše vasi, postavljeni po najini zamisli z nosilci iz domačega orehovega lesa. Ta les je s svojimi naravnimi vzorci tako lep, da ga prav rad pogledam, ko grem mimo, in nemalokrat ga tudi po-božam po njegovi gladki, zgolj z orehovim oljem premazani površini. – Knjige pa: na desni polici so pretežno literarne, tudi umetnostne, na levi so pretežno filozofske, iz mesta prinesene, seveda pa je ta meja dostikrat arbitrarna, saj je dobra literatura obenem filozofija in dobra filozofija je obenem literatura. Prinesel sem le tiste knjige, za katere menim, da jih bom v tem življenju še kdaj vsaj odprl, morda tudi znova prebral. Večino teh knjig sem namreč že (pre)bral: vem, kaj piše v njih, čeprav so pomeni neizčrpani. Lahko bi rekel, da je to moja »zadnja knjižnica«. – In potem ko je L. z vsake knjige posebej pobrisala prah, da ga ne bi nosila v sobo, sem vsako odprl in iz nje prebral kak stavek, preden sem jo postavil na izbrano mesto v knjižnici. Si lahko misliš, da je bil ta ritual kar dolgotrajen. Toda zdaj, po dobrem tednu, so vse te knjige *tu*, urejene na policah po tematiki ali po zbirkah. Tu so, moji tisočeri spomini na misli, ki so mi jih posredovali velikani duha in peresa, nekatere med njimi pa tudi moji prijatelji in znanci iz tega življenja. Spomini, spomini! »Duh je spomin in morda je samo to« – se znova spomnim lepe misli francoskega filozofa Comte-Sponvilla. Knjižnice so velike zbirke spominov na človeške misli, čustva, želje, pričakovanja in upanja, zdaj pa smo mi tisti, ki skušamo posedanjiti te že davno zapisane, vedno znova žive besede. In ko s pogledom premerim knjige v moji »zadnji knjižnici«, vidim že od daleč, s srede sobe, nekatere večje naslove: MISLI (Pascal), ESEJI (Montaigne), PROCES (Kafka), BITKA ZA NEZNANO (Castaneda), ORFEJEV SPEV, GOTHIC ARCHITECTURE ... ali pa imena avtorjev: ARISTOTEL, PLOTIN, KANT, NIETZSCHE ... Bral sem jih mesece, leta. Koliko misli, koliko spominov! Že samo to, da mi je bilo v življenju dano brati in vsaj na svoj način razumeti te velike duhove, je dragocen dar! Ne vem, ali mi bodo pomagali umreti, prav gotovo pa mi pomagajo živeti.

Kot vidiš, je bilo to urejanje moje »zadnje knjižnice« nekakšna spominska inventura. Ne vem pa, kaj bo z vsemi drugimi knjigami in revijami (teh je skoraj toliko kot knjig), ki so ostale v moji nekdanji študijski sobi v Ljubljani. Najbrž bodo vse tiste, ki se jih ne bo usmilila kaka radovedna duša, šle prej ali slej v star papir. – Ob tej misli sem se spomnil na »likvidacijo« knjižnice nekega umrlega filozofa, pri kateri sem pred desetletjem moral sodelovati kot takratni predstojnik fakultetnega oddelka za filozofijo, ker mu je ta filozof namenil svoje knjige. Živel je sam v velikem meščanskem stanovanju, ki je bilo po njegovi smrti že nekaj časa zapuščeno, zaprašeno in mrzlo. Njegov nečak, dedič tega stanovanja, nam je, trem knjižnim pogrebem,

odpiral sobe in kazal police s tisočimi zaprašenimi knjigami, med katerimi naj bi izbrali le tiste, ki so zanimive za filozofski oddelek. Mraz meglenega zimskega dneva je bil znotraj še hujši kot zunaj. Na policah je vladal precejšen kaos, kakor da bi filozof knjige preprosto odlagal, tako kot jih je kupoval ali kot so prihajale po pošti, med njimi tudi več slovenskih in tujih revij. Marsikateri izvod je ostal kar v poštnem ovoju, neodprt. Seveda, le kako bi človek v svojem življenju, četudi ni bilo kratko, prebral vse te knjige in revije? – O, kako žalostno!

Habent sua fata libelli. Drži, a če bi bila knjižnica tega filozofa digitalna, bi jo lahko mi, trije knjižni pogrebci (tedaj bi bil dovolj en sam) le v nekaj sekundah prenesli na faks, nezaželene pa izbrisali z diska. Tako pa bodo te stare, zaprašene knjige, polne večno mladih misli, potovale še bogve kam, vse dokler ne izginejo v ognju ali kakem drugem končnem elementu. V tem je oboje, tragika in veličina. – In že takrat, ob tem žalostnem obredu likvidacije filozofove knjižnice, sem pomislil, da moram svoj arhiv, tako papirni kot računalniški, urediti sam. Da moram pospraviti za seboj, še preden bi po mojem prahu stikal kak pogrebec. Ne vem pa, ali mi bo to uspelo. Bolj verjetno, da ne.

Japonska beseda *cundoku* pomeni »neprebrane knjige« oziroma, v prenesenem pomenu, nesmiselno kopičenje knjig. – Spominjam se, da je bilo tudi pri *tebi* mnogo knjig, ko sem *te* zadnjič obiskal, ne vem pa, ali jih imaš še vedno, niti ali še živiš v tisti hiši, saj v pismih tega ne omenjaš. Najbrž pa to ozadje sploh ni pomembno – pomembne so misli, besede, spomini, pomemben je *živi* duh.

prah na papirju –
spet žive besede pred
vrati pomladi

(18. 5. 2024)

Hikari

z mladimi listi
 želim otreti solze
 v tvojih očeh
wakaba shite / onme no shizuku / nuguwa baya
 (Bashō [1], 110/301 <396>)

Vračam se h *Girlandi* – kot da bi se vrnil domov, čeprav v neki drugi, daljno-bližnji dom. Berem in sanjarim. Iz meglice se prikaže deček, imenujem ga Hikari – Svetloba. Tudi jaz sem še deček, Hikari je moj vodnik na sveto goro Sumeru. Po stari romarski poti hodiva brez besed, ta hip pa imava oba v mislih besede iz sutre: »Ni ne vmesnosti ne dvojnosti, / a tudi nedvojnosti ni: / svetovi so prazni – / to je Budov nauk.« (*Hvalnice na gori Sumeru, Girlanda* XIV [Avt. 382]).

– O Hikari, zdaj vidim tvoj obraz: si to *ti*, sem to *jaz*?

Pomlad je v polnem razcvetu, že skoraj v zatonu. Trave so visoke, tisočere cvetke valujejo v toplem vetru. Na poti pred menoj, pred nama, je meglica: ni grozeča, le skrivnostna. Zaobjame naju nevidno. Meglica je kakor praznina, ki ni prazna. Otroka sva še, drživa se za roko, čeprav veva, da se *tu* ne moreva izgubiti. Najina pot teče ob potoku, skorajda rečici – to je ravna, »srednja pot«: hodiva po levem bregu, pomladnem, pod drevoredom cvetočih češenj; na nasprotnem, desnem bregu, jesenskem, teče drevored rdečih javorjev. Najin cilj je zastrt v meglici. Drevesa na obeh straneh rečice se vrstijo tako daleč, do koder seže pogled. Voda teče počasi, komaj opazno, in ta pot me spomni na *Tecugaku no miči* (»Pot filozofov«) v Kjotu, pa tudi na stezico ob *levadi* na Azorih, kjer lepota dreves odseva na skoraj mirujoči gladini. – Tišina je globoka, vanjo zarežem z vprašanjem: Hikari, kako je mogoče, da češnje še cvetijo, ko že prihaja poletje? In kako je mogoče, da so javorovi listi že ognjeno rdeči, ko je jesen še daleč? – Odgovoriš, kot sem pričakoval: *tu-in-zdaj*, na tej najini poti, so vsi štirje letni časi istočasni. – Resnično, saj v sanjarjenju ob branju *Girlande* sam *vidim*, da je tako! Čutim, da je to dragoceno videnje resničnejše od vsakdanje, minljive »resničnosti«.

Osupnem, ko na drugi strani vodnega zrcala zagledam tigrico, ki se nama približuje s tremi mladiči. V duši sicer vem, da je *tu* mogoče prav vse in da se mi ne bo zgodilo nič strašnega, kljub temu pa se ustrašim, ko se spomnim na zgodbo o princu Mahasattvi, ki je žrtvoval svoje mlado telo, da bi nasitil sestradano tigrico, ki ni mogla nahraniti lačnih mladičev. – Ozrem se k Hikariju, ki pomirljivo reče: Ne boj

se, ta tigrica ni nevarna, prišla naju je pozdravit iz palače na gôri Sumeru. Saj vidiš, kako veselo maha z repom. – In res, tigrica se ustavi pred nama, na drugem bregu rečice (zlahka bi jo preskočila) in naju gleda z velikimi, pametnimi očmi, kot da vé vse, tudi tisto, česar midva ne veva, in celo vse tisto, česar niti ona sama ne ve da ve. Preprosteje povedano: njene oči govorijo, da vejo vse. Ja, prav dobro se razumemo, ko si takole zremo iz oči v oči, in potem ko čez nekaj dolgih trenutkov tigrica odvrne pogled ter se z mladiči vrne v meglico, mi postane žal, da ni ostala dlje.

Kmalu zatem, morda pa so minile ure ali celo dnevi, nama pridejo nasproti trije lisjaki s plamenčki na glavah. – Saj še ni novoletna noč! se začudim, Hikari pa se pomenljivo muza in reče: *zdaj je ves čas*. – Čudim se, kako je to mogoče, in se sprašujem, kaj sploh pomeni »ves čas«. Mar je ves čas isto kot večnost? Najbrž ne, če sledim platonikom in mistikom, kajti večnost je brezčasnost, medtem ko na najini poti ob tej strugi, med cvetočimi češnjami in rdečimi javorji, čas vendarle teče. Hikari mi s prstom na ustih pokaže, naj molčim, in se prikloni trem lisjačkom, ki se s plamenčki na glavah ustavijo pred nama, na drugem bregu, in tedaj se tudi lisjački, vsi trije skupaj z enakim zvitim nasmeškom, priklonijo v pozdrav, že naslednji hip pa se obrnejo in vrnejo v meglico.

Naposled, ne vem kdaj, morda so minila leta, morda stoletja, prileti mimo Kalavinka, božanska ptica z vilinskim obrazom in dolgim repom iz mavričnega perja. Tudi rajska ptica pristane pred nama, na drugem bregu zrcalne gladine. – Kalavinka! vzkliknem: Saj to je nesmrtna pevka iz Zahodne dežele, ki s svojim božanskim glasom pôje svete sutre! – Hikari se smehlja, Kalavinka pa zapoje hvalnico iz *Girlande*, s katero bodhisattva Modrost Resnice časti Budo: »Buda z različnimi telesi / potuje skozi svetove / neovirano po vesoljstvu, / onstran vsega spoznanja. // Svetloba njegove modrosti sije vedno in povsod, / prežene vso temo tega sveta; / z ničimer ni primerljiva – / le kako bi bila razumljiva?« [Avt. 372]

– O Hikari, zdaj vidim tvoj obraz, slišim tvoje besede: si to *ti*, sem to *jaz*?

Po nizu dolgih trenutkov, morda eonov, morda pa v enem samem hipu, se meglica razkadi in odstre se čudovit, čudežen prizor: sijoča jasnina, zlata sončava, božanska svetloba, ki se razteza v vseh »desetih smereh« brezmejnega prostora. Ko pridem do sape, vprašam Hikarija: Kje sva zdaj? Mar se nisva napotila na goro Sumeru? Nič se nisva vzpenjala, ves čas sva hodila ob vodi, zdaj pa sva prišla v to vesoljno dvorano, v ta neznanski dvor svetlobe! Kako je to mogoče? – Rečeš/rečem: na to Goro se ne vzpneš v naravi, temveč v duhu, in zdaj sva na njenem vrhu, vstopila sva v nebeško palačo boga Indre. – Sta duh in narava eno in isto? – Sta in nista: *niti* isto *niti* drugo. – Povej mi, Hikari, ali prav *tu* Indra tke svojo biserno mrežo? – Prikimaš in z roko

pokažeš naokoli: glej, iz vseh desetih smeri se na tej Gori, v tej Palači zbirajo nešteta razsvetljena bitja in vsako od njih zre Budo iz oči v oči. – O, kako čudovito! Kje pa je sam Buda? – *Povsod in nikjer*, se nasmehne Hikari: v vsakem razsvetljenem bitju, čeprav se ne premakne niti za ped iz nirvane pod večnim Drevesom razsvetljenja. Indra ga je povabil v svojo palačo in zdaj je Buda *tu*, vsepovsod, v vsakem odsevu vesoljne Luči. – Torej lahko rečeva, da je sam nebeški vladar Indra postal Buda? – *Niti da niti ne*. Rajši reciva, da sta Indra in vesoljni Buda Vajročana le različni *imeni* Takšnosti (*Tathāgata*). Glej, kako se Palača razteza v neskončnost v siju Budove vseprisotne in vsepresežne svetlobe! In zdaj spet prislunhiva Kalavinki, ki pôje hvalnico Nepresegljive Modrosti: »Budova luč sije vsepovsod, / premaga vso temo in mrak; / ta luč nima svetlih žarkov, / niti nima temnih žarkov. // Ni vezana na stvari, / nima ne misli ne madežev, / niti bivališča niti stekališča, / in ne uničuje narave stvari.« [Avt. 381] – Da, da, prikimam, zdaj razumem: vrh svete gore Sumeru, središče vesoljne palače brez središča, ni niti *tu* niti *tam*. Zdaj vem, kako dragoceno je to, da brezmejna svetloba budistične *Dharme* ne uničuje narave stvari, ne uničuje sveta, niti mene: ko me preseva, me blago, sočutno presega.

– O Hikari, zdaj vidim tvoj obraz, slišim tvoje besede, umevam tvoje misli! Ti si *jaz*, jaz sem *ti*.

Z *Girlande* dvignem pogled na vrt: vračaš se v meglico, Hikari, *tja* čez, v sončavo ...

slavček zapoje
v jutranji meglici
rože in trnje

(11. 6. 2024, na mamin 104. rojstni dan)

Šaba

ta naš svet rose
je res samo svet rose –
vendar, o, vendar ...!
tsuyu no yo wa / tsuyu no yo nagara / sari nagara
(Issa [1], 134; ali [2], 5 <5>)

Hvala za tvoje zanimivo, »gnostično« pismo! *Tebi* že lahko povem, da je tudi moja »najtežja misel« prav ta: da je v nastanku in razvoju tega našega sveta – namreč vsega sveta, ne le naše družbene, zgodovinske sedanjosti – neka osnovna, temeljna *napaka*. (Ta misel mi je težja od Nietzschejevega »večnega vračanja«.) Krščanstvo, ki je prevzelo judovsko *Genezo*, pripisuje to napako padlemu človeku, »izvirnemu grehu« Adama in Eve, na vesoljni ravni pa padlemu angelu Luciferju, ki prav tako ni hotel ubogati svojega Boga, vélikega GOSPODA: Stvarnika, Vladarja in Sodnika. Ampak kakšen Bog je to, ki je človeku in celo angelu dopustil tako usodno (z)grešiti? Zdi se, da je takšen Bog »človeški, prečloveški«, očitno pa ni vseмогоčen, še manj predober. Teologi so seveda našli vrsto opravičil in argumentov za teodicejo, pogosto so se sklicevali tudi na filozofe. – Bog je dal človeku svobodno voljo, ki naj bi bila največji možni dar. Toda ta argument s stoletji vse bolj izgublja smisel. Zakaj Bog dopušča trpljenje otrok, genocide, nemara bo dopustil celo tretjo svetovno vojno? To je prevelika cena za še tako visoko cenjeno človeško svobodo! In tako se znova in znova vrača tista »najtežja misel«, ki so jo v krščanski zgodovini prvi izrekli gnostiki in z njo postali najhujša herezija: kaj pa, če tega sveta sploh ni ustvaril dobri Bog, ampak zli Demon? Če je tako, če bi bilo tako, potem Odrešenik ni isti bog kot Stvarnik, saj nas mora – nesrečne človeške duše, »iskrice v temi« – odrešiti od zlega sveta in odvrgniti tudi od samega Stvarnika ter voditi *tja*, v nebesa: onstran, *drugam*. Ta gnostična misel je blizu tudi budizmu, zlasti *theravadi*, a ne pozabiva na razliko s krščanstvom: budizem ne govori o Stvarniku in Vladarju, marveč le o Prebujenem, o Budi.

Do tu se najini miselni poti ujemata, vendar *ti* meniš, da je iz tega gnostičnega in/ali budističnega spoznanja treba izpeljati nujne konsekvence, ne pa ostajati »na pol poti«, kot praviš zame. Ampak kaj to dejansko pomeni? Ali to pomeni zavrniti *sámo* življenje, *to* življenje duše in telesa, *tu-in-zdaj*? Vidiš, tega pa jaz ne morem. Preveč rad imam to življenje, da bi ga zavrnil kot kak asket ali celo samomorilec. Obenem pa je v meni zakoreninjeno prepričanje, da ta naš svet ni popoln. Bolečina nepopolnosti (v budizmu *dukkha*) je predvsem v minljivosti vsega, kar biva, vsa bitja so bežna »kot rosa«. Platonizem mi pomaga premagovati minljivost z večnim »svetom

idej«, zlasti pa z vsepresežno in obenem vseprisotno svetlobo, z lučjo Duše, Duha in Enega, kot me uči in vodi moj dolgoletni filozofski dajmon Plotin. Toda kljub tej presežno-prisotni svetlobi, »sončavi« (kot rad rečem), tesnobno ostaja v srcu trn zla. Najbrž zato iščem odrešitev v budizmu, v »vélikem vozu«, še posebej v *Girlandi* in zenu: te razvite veje budizma po eni strani še vedno nosijo v sebi Budov nauk o »štirih plemenitih resnicah« – ne odvrtačajo se od »najtežje misli« – po drugi strani pa ta nauk razsvetlijo z vesoljno lučjo Indrove mreže. V budizmu človek ni kriv za »padec sveta«, niti ni za vesoljno temò kriv kak mogočen hudič, saj je Mara kljub legendarni podobnosti s Satanom le bolj stranski igralec v svetu samsare. Še več, v *Modrostnih sutrah* se poudarja »identitetna enačba«: *samsara=nirvana*. Razsvetljeni svet so (že) nebesa, bi temu rekli v krščanski dikciji.

Se ti res zdi, da s tem »optimizmom« ostajam na pol poti? Iz tvojega pisma bi lahko razbral prav to, čeprav se, če te prav razumem, po drugi strani sam ne predajaš kakemu vesoljnemu »pesimizmu«. Ampak kaj je potemtakem tista prava »srednja pot«, o kateri je govoril Buda? Predvsem pa: kako naj dandanes, v tem našem razrvanem in že hudo ranjenem svetu (jap. *šaba*) mislimo in hodimo po srednji poti? Včasih, ko se po mojih mislih pasejo hude fantazije, pomislim, da se prav zdaj, v našem času bliža konec vélikega Eksperimenta, ki si ga je neki Bog ali Demon ali Tujec (ali več njih) privoščil z nami, človeškimi bitji in nasploh z vsem našim svetom. Pa reciva, da je bil ta Tujec dobronameren, čeprav je izbral (ali izbrala ali izbralo) za nastanek zavesti, za rojstvo človeškega duha zelo dolgo pot, namreč evolucijo živih bitij z »naravno selekcijo«. Kljub vsemu pa si tak božji izbor lahko zamislim in ga tudi sprejemem: morda je bila ta dolga pot najbolj zanesljiva ali celo edina uresničljiva, čeprav je nas, »poskusne miške«, precej drago stala. Razen kratkih ekstaz pri parjenju in občutkov zadovoljstva pri hranjenju ter še pri kakšnih drugih prijetnih življenjskih dejavnostih je bila cena evlucijskega razvoja velikanska: nešteto smrti, največ že kmalu po rojstvu, nenehen strah pred plenilci ali hiranje od lakote, boj za samice, izumrtje celih vrst zaradi naravnih katastrof itd. – Mar vse to kaže na kak božji »Inteligentni Načrt«? Zelo dvomim o tem, tokrat skupaj z ateisti.

Ampak deniva, da gre res za nekakšen vesoljni Eksperiment. Če sprejmeva to misel vsaj kot možno hipotezo, se najina (ali samo moja?) »najtežja misel« izraža kot bojazen, kot tesnoba, da smo dandanes tik pred tem, ko bomo kot vrsta *Homo sapiens* videli (morda samo za hip pred temò), da je ta véliki Eksperiment – četudi morda s prvotno dobrimi nameni – propadel, bodisi v jedrski vojni ali v podnebni katastrofi našega modrega planeta ali zaradi kakega za celotno človeštvo uničujočega virusa, ali pa s kakim zdaj še neznanim »jezdecem apokalipse«, če pustimo ob strani eksplozijo

supernove v naši bližini ali sesutje celotnega vesolja v »kvantnem vakuumu« – saj je to najbrž bolj malo verjetno ravno v našem času, če se ni že zgodilo v vseh dolgih milijardah let. Morda je najtežje pri tej »najtežji misli« to, da lahko sam človek uniči ta vesoljni Eksperiment s kako svojo usodno, zelo nespametno potezo, kot je bila, na primer, pred sto leti medsebojna vojna napoved velesil po atentatu v Sarajevu – toda takrat kljub milijonom mrtvih še ni bilo mogoče uničiti vsega človeštva in celotnega planeta, tako kot zdaj. Jung je v *Rdeči knjigi* zapisal: »Zgoditi se mora to, kar je strahovito, preden bodo ljudje postali zreli« (Jung 2015, 155). Nemara res, toda ali bomo sploh preživeli to »dozorevanje«? – O, Tujec, če si kje, kje si zdaj? Ali morda deluješ »v zakulisju«? Ali pa si že povsem obupal nad tem Eksperimentom, v katerem si dal glavno vlogo nezanesljivemu bitju, vrsti *Homo sapiens*, ki ne zna ceniti tega, kar je resnično dragoceno: življenje, zavest, svetloba ...?

V tvojem gnostičnem pismu praviš, da je namen in smisel vsake religije odrešitev, sicer religija sploh ne bi bila potrebna človeku. S tem se načeloma strinjam, vendar mislim, da sta pri odrešenjskih verovanjih bistvenega pomena prostor in čas odrešitve: *tu-zdaj* ali *tam-potem*? Zame je, vsaj v tem življenju (saj drugega ne poznam), pomembna in odrešilna sreča *tu-in-zdaj*. Ali je *tebi* važnejša odrešitev *tam-potem*? Ne vem, še vedno *te* premalo poznam. Včasih se mi zdi, da se ne moreva strinjati prav glede »najvišjih reči«. Ampak po drugi strani se o njih lahko pogovarjam samo s *teboj* – kot da bi govoril sam s seboj. Zdaj pa še moj današnji haiku:

poskusne miške
v ljubezni in smrti
za rojstvo duha

(17. 6. 2024)

Hotaru

ko presenečen
v temí srca ujamem
lučko kresnice
tsukamitorite / kokoro no yami no / hotaru kana
(Buson [1], 96)

Nocoj *ti* želim pisati o kresni noči, o današnji noči, čeprav je nocoj tu pri nas na Krasu le suha vročina s puščavskim peskom v zraku in polno luno z obročasto meglico, ki napoveduje dež in nevihte. Kresnic še ni videti, morda je tudi za njih prevroče. Niti ni kresov, še manj rajanja in skakanja čez ogenj, za praprotna semena se tudi nihče več ne zmeni. Sicer pa, kako naj jaz, triinsedemdesetletni starec, pišem o tej najbolj erotični pomladno-poletni noči? Pred mnogimi leti sem napisal esej o *Snu kresne noči*, takrat mi je bilo to lažje (gl. Uršič 2002). Seveda pa sem bil tudi takrat postavljen pred ne ravno lahko nalogo: kaj in kako naj pišem o kresni noči, o kateri je bilo napisanih že toliko čudovitih besed in ki je bila že tolikokrat uprizorjena na odru ali filmskem platnu? Spomniva se samo na dve največji mojstrovini: na Shakespearovo poetično dramo in Tarkovskijev »Praznik«, del njegovega znamenitega filma *Andrej Rubljov* (1966). Praznovanji sta si podobni v vse objemajoči erotiki, sta pa zelo različni v njunih koncih, v jutru, ki sledi opojni noči.

V Shakespearovi pravljici komediji je za vse ljubezenske zmešnjave v tej noči kriv ljubavni napoj, sok »škrlatne ljúbčice«, cvetke, ki jo je zadela Kupidova puščica, ko je zgrešila lepo vestalko. Vilinski kralj Oberon naroči svojemu burkežu: »To rožico mi boš prinesel, Škrat. / Njen sok, če ga kaniš na speče veke, / stori, da ženska ali mož medli / zaljubljen v prvo bitje, ki ga ugleda / ko se zbudi« (Shakespeare 1998, 36). Toda po vseh ljubavnih prepletih in zapletih se v svetlem jutru razblini čar ljúbčice in iz nočnega kaosa se znova vzpostavi dnevni kozmos, ki je zdaj še srečnejši in veselejši kot dan poprej.

Pri Tarkovskem pa ni tako. Andrej Rubljov, slikar in menih, pride s svojimi učenci in sopotniki k reki, kjer se na pomladno noč dogaja poganski obred, »noč čarovnic«: množica nagih ljudi – kot sta bila Adam in Eva v rajskem vrtu – z baklami v rokah teče k reki, kjer se kopajo, potem pa se vsevprek ljubijo v gozdu, v naravi. Andreja pritegnejo bakle, od daleč so videti kot kresnice, ki rojijo po gozdu in ob reki. Teče za njimi, a pot mu prekriža gola skušnjavka, Marta po imenu. Andrejeva meniška kuta se vname, pogasi jo, tedaj pa ga opazijo »pogani« in ga privežejo na leseno razpelo. Ženska ga reši, pred tem pa ga strastno poljubi. Andrej še pred jutrom

zbeži skozi trnovo grmovje nazaj k svojim. Zjutraj prijahajo k reki biriči, najbrž iz bližnjega samostana ali gradu, ki pretepajo grešnike in lovijo grešnice. Marta, še vedno gola kot biblična Eva, plava čez reko, mimo čolna, v katerem sedi Andrej in njegova družčina. V filmu sledi »Strašna sodba«, kjer pa so sodniki in rablji ljudje, ne dobri in pravični Bog. – O, kako žalostno! Toda zakaj tako? Mar ne bi bil boljši smeh, tako kot v Shakespearovi veseloigri? Ali je srečen konec mogoč res samo v pravljici?

Kakorkoli že, kljub mojim letom in vsem pričevanjem o poganskih obredih ne morem v teh *odsevih* kar mimo kresne noči. K vsemu že povedanemu bi rad dodal še nekaj »svojega«. Poleg tega sem zadnje dni, ko prebiram pomladne in poletne haikuje japonskih mojstrov, našel precej haikujev o kresnicah (jap. *hotaru*). Za haikuje nasploh velja, da so karseda »konkretni«, domišljjsko živi, obenem pa tudi univerzalno »simbolni«. V njih *metamorfoza* ni le izmišljaja, temveč je živo izkustvo, videnje in občutje. Pesniška (in filozofska) *metafora* pa ni le besedna figura, temveč »dobesedno« izraža resnično doživetje in ga obenem presega. Paradoks je v haikujih smerokaz na »poti resnice«. – *Zate* sem izbral sedem haikujev o kresnicah, od čarobnega večera do treznega jutra:

- kresnica zleti / mimo mene – glej! vzkliknem – / hip, in ni je več
tobu hotaru / are to iwan mo / hitori kana (Taigi, v Blyth III, 216)
- nocoj le še tam / globoko v reki temà – / koliko kresnic!
kawa bakari / yami wa nagarete / hotaru kana (Chiyo, *ibid.* 222)
- če jo preganjaš / se skrije v mesecu / mala kresnica
owarete wa / tsuki ni kakururu / hotaru kana (Ryōta, *ibid.* 216)
- izgubljeni otrok / joče, joče – lovi pa: / svojo kresničko!
mayoigo no / naku naku tsukamu / hotaru kana (Ryūsui, *ibid.* 223)
- kresnica leze / po moji dlani: vidim / njene nožice
te no hira wo / hau ashi miyuru / hotaru kana (Banko, *ibid.* 218)
- čutim samoto / medtem ko kresničica / za hip ugasne
sabishisa ya / issaku kiete / yuku hotaru (Hokushi, *ibid.* 224)
- v luči dneva / vsaka lučka-kresnička / postane hrošček
yo ga akete / mushi ni naritaru / hotaru kana (Aon, *ibid.* 219–220)

— Predstavljam si, da sem se nocoj, na kresno noč, spremenil v kresnička in da s prižgano lučko letim po temnem gozdu. V ljubezni je najprej »romantika«. Največkrat je tako, čeprav je lahko tudi drugače. Kresnice so zelo romantične lučke, sijejo

v temi in vabijo k sebi. Mnogo jih je v svetlem roju: kako naj vem, katera je prava zame, kako naj uganem, katera me čaka? Tega ne vem in ne morem uganiti, saj se to »nujno naključje«, ki je tako zame kot zanjo življenjsko pomembno, zgodi nehote, nevede, vodi naju le slepo čustvo. Nocoj, ko sem se spremenil v kresnička, to tako čutim. Preprosto zgodi se, da sledim svoji kresnici kot zvezdi vodnici. Imenujem jo Hotaru, Kresnička. Če jo imenujem, ji lažje sledim, ko leti sem ter tja. Vem, da tudi ona ve, da ji sledim. Vem po tem, kako utripa njena lučka, njeno srce. Tudi moja lučka, tudi moje srce utripa, ko se odzivam na njeno vabilo v zapletenem vzorcu s preprostim sporočilom: »Želim te, Hotaru, želim se združiti s teboj!« Zdaj sva že bližu, skoraj sem te že ujel, v mraku sicer še ne razločim tvojega telesa, vendar mi lučka kaže pot k tebi. (Znanstveniki bi rekli, da v kresnicah sveti encim luciferin v stiku s kisikom.) Cilj najinega plesa je parjenje, ki ni mogoče na daljavo, zgolj z romantično ljubeznijo. Skupaj naju kliče želja po telesni združitvi, ki prihaja iz pradavnine. Še nekaj krogov, nekaj svetlih krivulj v kresni noči, in že prepoznavam obrise tvojega telesa, vidim lesket mnogih zrcalc v tvojih očeh, lesk gladkih krilc, migetanje tankih nožic, čeprav je tvoje žuželčje telo še zastrto s sojem srčne lučke. Šele ko se te dotaknem, Hotaru, čutim, da si resnična. – In šele tedaj pomislim, da lučka hoteče žuželke sveti na njenem kosmatem zadku! – O, Hotaru, res si zvezdica na temnem nebu!

ti kresničica,
daj mi luč, daj mi tvoje
hrepeneče srce!

(21. 6. 2024, na kresno noč)

夏

Nacu
(poletje)

Kau

stari ribnik
vanj skoči žaba
pljusk vode

furu ike ya / kawazu tobikomu / mizu no oto

(Bashō [1], 59/262 <152>)

Kal, po kraško *kau*, je le nekaj deset korakov stran od naše hiše, na robu vasi, podobno kot v drugih kraških vaseh. Vodo iz te s kamnitim zidkom obdane kotanje so v starih časih rabili za napajanje živine, zdaj pa v vasi ni več nobene govedi, ki bi se prosto pasla med hišami ali kje tu blizu, kar je za nas človečke seveda dobro, saj je muh že tako preveč. Pač pa v zelenorjavi kalni vodi vsako pomlad mrgolijo paglavci, ki se ob začetku poletja preobrazijo v žabe in se povzpnejo na kopno. Nekatere tudi na cesto, kjer končajo speštane pod kolesi in potem še nekaj časa ostanejo tam, posušene na soncu, dokler se občinska komunala ne spomni, da bi jih bilo vseeno treba pospraviti. Glavnina žab pa gotovo ne konča tako žalostno. Pred poletno pripeko se poskrijejo kje v zelenju in se hladijo v kalu, pod noč pa nas z zbornim kvakanjem spomnijo, da so tudi one na svetu. Ta naš vaški kal bi lahko postal celo nekakšna lokalna znamenitost ali vsaj majhna posebnost: pred nekaj leti so se na temnozeleni gladini razrasli lokvanji s čudovitimi cvetovi. Žabam bi bili lokvanji najbrž všeč, če ne bi med njimi plavale tudi zlate ribice, ki so prišle bogve od kod na pojedino preštevilnih paglavcev. Narava že ve za ravnovesje. Toda naši vaški veljaki so se poučili v naravovarstvenem programu »Natura 2000«, da v kraški habitat ne spadajo niti lokvanji niti zlate ribice, zato so neko soboto z udarniško akcijo izpraznili kal, poruvali lokvanje in pospravili zlate ribice, spet bogve kam, morda v botanični vrt v Sežani, v najboljšem primeru. A vse to je zdaj že preteklost, letos v našem kalu migotajo le še domači paglavci, ki pa se jim očitno ne mudi kaj preveč, da bi postali dvoživke; šele v zadnjih dneh, po kresni noči, se je nekaj pogumnih žabic skobacalo iz motne vode na kopno.

Včeraj je bilo lepo poletno jutro, tako da sem se zgodaj, ko je L. še spala, napotil na svoj jutranji *šinrinjoku*, »gozdno kopel« v bližnjem hrastovju, bukovju, borovju ... in ko sem, tako kot običajno, s sprehajalno palico štorkljal mimo vaškega kala, sem na kamnitih stopnicah, ki so bile nekoč namenjene vaščanom, da so iz kala zajemali vodo v *kalaunik* za svoje *kukce* v svinjaku ali *vouce* v *ohradi*, zagledal žabico na kamnu – in le kak seženj pred njo, dobro péd nad kalno gladino, kačjega pastirja, ki je lebdel v zraku, kot da bi na nevidni nitki visel z neba. Ustavil sem se in opazoval njuno srečanje, pričakoval sem, da bosta pobegnili pred menoj, brž ko me opazita

(saj sta me gotovo že!), vendar je ta prizor, kot da bi bil ilustracija iz kake basni, ostal statičen, zato sem po nekaj trenutkih opazovanja nadaljeval pot. – Žaba in kačji pastir sta pametni živali, sem pomislil, potem pa sem med svojim gozdnim krogom tuhtal, o čem bi se ti dve bitji lahko pogovarjali. In da bi se lažje vključil v njun pogovor, sem ju imenoval: Kawazu (Žaba) in Tonbo (Kačji pastir).

Kawazu (zakvaka): Najboljši haiku je tisti, ko žaba skoči v ribnik in pljuske vodo.

Tonbo (zabrenči): Ja, ta pa je res dober! Bashō je bil največji mojster, čeprav so ga mnogi izzivali.

Kawazu. Izzivali? Misliš na dvoboje v veščini haikujev? Kdo pa je bil njegov največji izzivalec?

Tonbo (se važi): Kdo drug kot *drugi* največji mojster – Buson!

K. (se začudi): Ampak saj Buson še rojen ni bil, ko je Bashō že odšel s tega sveta!?

T. (pametuje): To drži, vendar so vsi res dobri haikuji brezčasni ... in tekma med mojstri prav tako.

K. Ja, ampak Buson je spesnil več dobrih haikujev o žabah – s katerim pa je najbolj izzval Bashōja?

T. Mislil sem na tega: *harusame ya / kawazu no hara wa / mada nurezu* {Buson [1], 49, v prevodu: poletna ploha – / ko dež še ni zmočil / trebuha žabe}.

K. Kvau! A povej mi, Tonbo, zakaj bi prav ta haiku izzval Bashōja? Prej mu je nekakšen *homage*.

T. Že res, vendar je vsak *homage* tudi nekakšen izziv, poziv k boljšemu, se ti ne zdi?

K. Naj bo tako, a vseeno ne vem, zakaj primerjaš mojstra ravno s tema haikujema, saj je voda v ribniku eno, dež poletne plohe pa nekaj drugega.

T. (malce zviška, še vedno lebdeč): To že, a vsaka voda je voda, vselej je H₂O. V teh dveh haikujih pa ne gre za razliko v vodi, ampak v mokroti: pri Bashōju je trebuh moker, pri Busonu še ni.

K. Mar ni vseeno, ali dež žabi zmoči trebuh, če pa bo itak skočila v ribnik? In kaj to sploh pomeni?

T. Pomeni, pomeni, le kaj! Saj haikuji nič ne pomenijo, niti ne smejo pomeniti česa določenega.

K. (se roga): Aja!? Zakaj pa jih potem ponavljamo, kot kake papige? Tega pač ne razumem. Saj sam praviš, da je razlika v mokroti – ali je trebuh moker ali ni moker? Kako potemtakem ne bi bilo razlike v pomenu prvega stavka, *da* je trebuh moker, in drugega, *da* trebuh ni moker? To bi bilo očitno protislovje, absurd! Sicer pa lahko na lastni koži občutim, ali je moj trebuh moker ali ni ...

T. (zviša frekvenco svojih prozornih krilc, kakor da hoče odleteti proč, najbrž bi si rajši privoščil kako mušico, kot da se prereka s to naivno žabico): Kawazu, ti žal bolj malo razumeš ...

K. Ti pa, sitni brenčoč, misliš, da si nadvse pameten, če imaš na tisoče zrcalc v očeh in dvojna krilca?

T. (presliši zbadljivko in nadaljuje): To, kar je treba razumeti v haikujih, je *takšnost*. Stvari so, kot *so*, in *to je to*. Toda to, da so takšne, se pravi, enako »prazne«, ne pomeni, da niso različne.

K. To si najbrž slišal od kakega zenovca, kaj? Ali pa prebral v kaki sutri? Ampak da ne boš mislil, mali Tonbo, da jaz ne znam brati! Takoj ti postrežem še z enim lepim haikujem o žabah, ki ga je spesnil *tretji* največji mojster, Issa: *yūzen to / shite yama wo miru / kawazu kana* {v Blyth II, 247, prevod: mirno in vedro / gleda žaba vrhove / visokih gorá}.

T. (sam zase): Zdaj pa se že napihuješ, ti mala žabica! Zdi se, da *ore to shite / nira-mikura suru / kawazu hana* {Issa, *ibid.* 245, v prev.: ta mala žaba / mene kliče na dvoboj / iz oči v oči}. Zlahka bi ji povedal kakega strupenega, na primer tistega od mojstra Onitsura: *haru wa naku / natsu no kawazu wa / hoe ni keri* {*ibid.* 243, v prev.: spomladi žabe / pôjejo, poleti pa / vse bolj lajajo} – ali pa onega od slavnega Hokushija: *oshiôte / naku to kikoyuru / kawazu kana* {*ibid.* 246, v prev.: žabje kva-kanje / se sliši kakor da bi / se komolčile} – in da si ne bi žabica preveč domišljala ob tistem vsem znanem Bashōjevem haikuju, lahko dodam še Wakyujev: *hitotsu tobu / oto ni mina tobu / kawazu kana* {*ibid.* 243, v prev.: ko pljuskne ena / skočijo v vodo še / vse druge žabe} – pa še bi ji lahko natresel takšnih haikujev, če bi le hotel! A preden odletim, ji rajši malce popiham po duši s tistim Yōsōvim, budistično poučnim in žabam gotovo všečnim: *toritsukanu / chikara de ukabu / kawazu kana* {*ibid.* 245, v prev.: žaba se povzpne / iz vode z močjo svoje / ne-vezanosti}.

Tako ja, Tonbo, bravo! se veseli Kawazu. – Sicer pa, bogve o čem sta se danes zares pogovarjala Žaba in Kačji pastir? Morda sploh o ničemer, ali vsaj ne o nečem, kar bi imelo kak pomen?

o, ti mali zmaj!
zrcalca tvojih očesc
zrejo žabji svet

(25. 6. 2024)

Čo

zbudi se zbudi!
 rad bi bil tvoj prijatelj,
 speči metuljček
okiyo okiyo / waga tomo ni se n / nuru ko chō
 (Bashō [1], 61/264 <164>)

Rad bi bil tvoj prijatelj, Čo, a kako naj bom tvoj prijatelj, ko pa sem tako drugačno bitje od tebe! O, speči metuljček, seveda te rad vidim, ko s svojo lepoto krasiš kak list, in nič manj, ko frfotaš »kot neobtežen s svetom želje«. Rad te imam, saj si tako čudežno bitje, toda med pravimi prijatelji je potrebna »podobnost v vrlini«, kot je zapisal že Aristotel. Ali je tvoja vrлина kaj podobna moji? Žal ne preveč, ti si lep, jaz poskušam biti pameten, a mi to ne uspeva tolikanj, kot bi hotel. Premišljuje o tvojem življenju, še posebej o tem, kako si se izvil iz kokona, kako si se iz gosenice preobrazil v takšnega lepotca, ki zdaj nam, domiselnim človečkom, »simbolizira« prerodenje ali kar rojstvo duše (če je gosenica še ni imela). – Imenujem te Čo (jap. 蝶 se v *rōmaji* standardno zapiše *chō* ali *chou*), zato da bi te lahko vsaj malce približal moji človeški pameti, in se sprašujem: *Kako je biti Čo?*

Saj se še spomniš tistega slavnega eseja »Kako je biti netopir?«, ki ga je pred leti napisal Thomas Nagel? Mnogokrat sem premišljeval in tudi pisal o tem čudnem vprašanju. Pravzaprav gre za dve vprašanji. *Prvo* se glasi: Ali obstaja kaj takšnega kot *biti* netopir, namreč takšno *notranje*, »subjektivno« izkustvo? Kajti »ne glede na to, kako lahko variira oblika [organizma], dejstvo, da se organizem *sploh* zaveda, v osnovi pomeni, da obstaja nekaj takšnega kot *biti* ta organizem [v prvi osebi]« (Nagel 1990, 400). Pri tebi, Čo, sicer dvomim, da se *zavedaš*, še bolj pa, da se *zavedaš sebe*, kot se lahko jaz, če svojo misel obrnem »navznoter«. Skoraj zagotovo nimaš *takšnega* sámozavedanja. Gotovo se tudi sveta ne *zavedaš* tako, kot se ga jaz, in v svojem spreletavanju rajši uživaš sončni dan, kot da bi tuhtal o njem. Toda neko *notranje* izkustvo, četudi nezavedno, nekaj takšnega kot *biti metulj*, pa vendarle imaš, mar ne? – *Drugo* vprašanje je morda še težje: Ali si *jaz* lahko predstavljam-mislím, *kako* je biti metulj? Ali se lahko s svojo omejeno pametjo in domišljijo vživim vate, v tvoje izkustvo, v tvoj življenjski svet? Nagel govori o tem, *kako* je biti netopir: »Če si to lahko predstavljam (in to je šele začetek), mi to pove le, kako bi bilo *meni*, če bi se védel kot netopir. A ne gre [le] za to. Vedeti hočem, kako je *netopirju* biti netopir« (*ibid.* 402) – toda to vedeti je dejansko nemogoče, če nisem netopir, ali v najinem primeru metulj, saj je »prvoosebno izkustvo« bistvenega pomena za védenje o sebi in

s tem tudi za spoznanje *mojega* sveta (človeškega, metuljskega itd.), čeprav si lahko do neke mere, če kaj vem o netopirjih, predstavljam na primer njihovo orientacijo v prostoru z zvočnim odbojem. Seveda pa si mnogo lažje predstavljam svet slepega človeka, saj imam z njim skupna vsa druga čutila, okolje, jezik. – Kakorkoli že, vprašanje »*Kako je biti Čo?*« razumem dobesedno, *at face value*.

Pri tem bizarnem spraševanju pa grem lahko še dlje, tako kot D. R. Hofstadter, ki se v »Refleksiji« o Naglovem eseju sprašuje: Kako je biti Alica? Kako je biti Medvedek Pu? ... in prej ali slej pridem do neke redukcije *ad absurdum*: Kako je biti sedanji francoski kralj? Kako je biti okrogel kvadrat? Ipd. – Toda samo vprašanje »Kako je biti X?« je vsekakor smiselno in zanimivo ne le s spoznavnega vidika, temveč tudi z etičnega, saj nam vživljanje v druga, od nas zelo različna bitja omogoča večjo empatijo do njih, obenem pa ohranja njihovo »lepo tujost« in nas opozarja, da na svetu nismo sami.

V domišljiji, zlasti pesniški, se že od nekdanj naseljujemo v druga, tudi zelo tuja bitja. Spomniva se Ovidijevih *Metamorfóz*, ki smo jih brali v gimnaziji, odlomke tudi v latinščini pri profesorju Silvu Koprivi, saj se spominjaš: *Aurea prima sata 'st aetas, que vindice nullo* ... Zdaj pa bi naju spomnil še na to, da preobrazena bitja ohranjajo človeško čúd. Na primer takrat, ko boginja Diana spremeni lovca Aktájona v jelena, ker jo je videl razgaljeno pri gozdni kopeli, – v heksametrih: »S stokom je vzdihnil: ta glas je premogel, in solze po licih, / nič več njegovih, so tekle; samo še razum je ohranil« (Ovidij 2013, 203 <III, 202–3>); ali pa, ko Jupiter spremeni lepo kraljično Io v kravo, da bi jo skril pred ljubosumno Junono, in ko »v strahu zbežljala je stran, zgrožena nad lastno podobo« (*ibid.* 73 <I, 640>), jo pohotni vladar Olimpa še občuduje: »krasna še zdaj je, v podobi goveda« (*ibid.* 71 <I, 611>); ali pa, ko Junona spremeni nimfo Kalisto v medvedko: »Prejšnja občutja pa vendar ostala so v njej, četudi / zdaj je medvedka« (*ibid.* 139–40 <II, 485–6>); med najbolj pretresljivimi pa je samo-preobrazba nimfe Dafne v loroviko, zato da bi pobegnila do ušes zaljubljenemu Apolonu: »Fojb pa še takšno jo ljubi; ko k deblu prižame desnico, / bitje srca ji pod skorjo drevesno, še krhko, zaznava; / stisne z rokami vejevje v objem – kot bi ude še žive; / a les se poljubom izmika. / Bog ji dejal je: ‚Ker pač že ne moreš postati mi žena, / bodi vsaj moje drevo!« (*Ibid.* 65 <I, 552–7>).

Ovidijeve *Metamorfóze* in Kafkovo *Preobrazbo* ločuje skoraj dva tisoč let. Antična vedrina in lahkota preobražanja, četudi z bolečino, se pri Kafki spremeni v strahno mōro: trgovski potnik Gregor Samsa se zjutraj, preden bi moral na vlak, prebudi v telesu tako velikega hrošča, kot je bil zvečer, še kot človek, velik on sam, pri tem pa ohrani – in prav to je najstrašnejše – človeško pamet, čustva, spomine, skratka – vso

svojo človeško čúd. Najprej poskuša zanikati to grozljivo sólo-preobrazbo: »Kaj, ko bi še malo pospel in pozabil vse norosti,‘ je pomislil, toda to je bilo povsem neizvedljivo, ker je bil vajen spati na desnem boku, a kakršen je bil zdaj, se ni mogel prevaliti v tako lego« (Kafka 1961, 33–34). In medtem ko leži na svoji postelji in ga za zaklenjenimi vrati kličejo mama, oče in sestra, pride iz službe prokurist pogledat, kaj se dogaja z njim. Gregor-Hrošč poskuša karseda zavlačevati in ohraniti hladen razum. »Močno ga je zanimalo, kako neki se bodo počasi razpuhtela današnja slepila. Da sprememba glasu ni nič drugega kot prva napoved poštenega prehlada, te poklicne bolezni vseh potnikov, o tem niti najmanj ni dvomil« (*ibid.* 37). Pa se niso razpuhtela slepila, vsaj ne do konca te novele! – O, kako strašno! Če si predstavljam, da sem ta nesrečni Gregor *jaz sam*, v smislu *De te fabula narratur*! (Ti pa si predstavljaljaj to *zase*, če zmoreš.) Kakšen pekel bi bil to, hujši od Dantejevih devetih krogov! Ampak ali *to* res nikakor ni mogoče, nikoli, nikjer? Morda pa se vse, kar si je možno zamisliti in predstavljati, nekje in nekoč uresniči?

A vrniva se rajši k tebi, prijatelj Čo! Mojster Issa je lepo zapisal: »V drugem življenju / naj se rodim kot vesel, / prijazen metulj!« (*mutsumashi ya / umare-kawaraba / nobe no chō*; Issa [1], 163). Vendar, o, vendar! Ali se lahko kot človek, z vsemi svojimi prečloveškimi mislimi in predstavami, resnično vživim v tvoj življenjski cikel? Najprej oplojeno jajčece, potem ličinka, pa gosenica, ki se zabubi v kokon in se nekega svetlega jutra preobrazi, prerodi v metulja, ki frfota in se pari, leže jajčeca, umre. Mar ni to vsaj podobno človeškemu rojstvu, življenju in smrti? Ali pa je metamorfoza metulja le metafora za moje lastno rojstvo, ki se ga ne spominjam? – Me razumeš, Čo, lepi bratec?

v dnevnih sanjah
se mahoma prebudim:
nočni pavlinček!

(27. 6. 2024)

Žrnada

noč je kratka –
 na plitvinah ostaja
 mesečev krajec
mijikayo ya / asase ni nokoru / mizu no tsuki
 (Buson [1], 78)

Danes *ti* želim napisati »pravo«, osebnoizpovedno pismo. Poletje se iz junija nadaljuje v juliju, vročinski valovi se izmenjujejo z močnimi nalivi, kot da so že tu »žalostni tropi«. Narava je bujna, skozi okno gledam velike zelene kobule: glicinija se bohota na poletnem soncu, vzpenja se po lovoriki in češnji, sosedov travnik še ni pokošen, gozd na obzorju, pod belimi oblaki, je temno zelen. Jaz pa, človeški golič, se spet sprašujem, kdo sem pravzaprav – *jaz*, človek z imenom M. U.? Ali imam v tem življenju kakšno za kronike omembe vredno »nalogo« ali celo kako pomembno »poslanstvo«? Mislim, da je moja »dnina«, moja *žrnada* v tem, da berem in pišem knjige. Zdaj že nekaj let pišem to svojo »zadnjo knjigo«, a kdo jo bo bral? – Čeprav nerad, naj *te* vseeno vprašam: še kdaj vzameš v roke kako mojo knjigo? Več sem *ti* jih dal, s posvetili. Ali kdaj prebereš vsaj kakšno stran od tistih dva tisoč petsto v *Štirih časih*? Eh, saj vem, da takrat ko letiš tam zgoraj nad oblaki, rajši gledaš sončni vzhod kot moje pisarije – in imaš popolnoma prav! Tudi mene bolj kot mnoge knjige očara lepota narave, še posebej sončni vzhodi, pa tudi zahodi, ko je sonce ognjeno rdeče in nebo sije v vseh mavričnih barvah, tako kot *bokaši* na japonskih grafikah. Vendar nismo vselej tam, v svetli sončavi nad oblaki, zato si svojega življenja niti zamisliti ne morem brez knjig. »Knjige so moj in naš spomin,« sem napisal v eseju *O knjigah*, v svojem drugem *Poletju*, a moram *ti* reči – *tebi* to že lahko rečem, drugim rajši ne – da me pogosto navdaja malone črn obup ob misli, koliko knjig sem prebral ali vsaj bral – pa kaj!? Mar sem zaradi tisočernih knjig srečnejši, veselejši? Najbrž ne, čeprav od te pomisli zagotovo še bolj drži to, da bi bil brez knjig nesrečnejši, bolj žalosten, predvsem pa neveden.

A včasih se mi zazdi, da sem prebral že vse, kar je v tem življenju vredno prebrati, ali vsaj vse tisto, kar moja omejena pamet lahko razume in občuti. Čedalje manj je knjig, tudi novih, ki jih ne bi že »poznal«. – Ja, morda porečeš, saj to je krasno, da imaš/imam tolikšno znanje, toliko izkušenj in spominov, tako razkošno notranje življenje! Drži, in tega se dobro zavedam: spet in spet bi se moral zahvaljevati naravi-ali-bogu, da sem tako privilegiran. Vendar pri meni, ki mi je branje-in-pisanje poklic, nastopi še dodatno malodušje ob misli, da ne morem, da ne znam napisati *nič*

več novega, in to ne le v primerjavi z vsemi knjigami, ki so jih napisali veliki duhovi, marveč tudi glede na ducat knjig, ki sem jih napisal jaz sam. Kajti če nisem zmoget na več tisoč straneh napisati tistega, kar *res hočem* napisati, kako naj bi mi to uspelo prav na *tej* strani, ki jo zdaj pišem? (Boljša varianta: morda pa že ves čas pišem prav to, kar »res hočem« napisati, in je moj edini možni uspeh, da se mi to vedno znova izmuzne?) – Kakorkoli že, včasih komajda preženem obup in tudi gnus ob misli, da je vse to le nekakšen slep metabolizem: hrana se v metabolizmu na koncu črev spremeni v drek – to je *entropija*, »pot navzdol«; telesni metabolizem pa mi omogoča, da se v duševnem metabolizmu besede, zvoki in vsakršne forme (tj. »duševna hrana«) preobražajo v nove besede, zvoke in forme (čeprav te niso nujno ne boljše ne lepše) – to pa je *sintrropija*, »pot navzgor«. Drugo ime za ta človeški cikel je »večno vračanje«, tretje *samsara* ... Kako me ne bi ob takšnih mislih navdajala melanholija? – A že *te* slišim, ko ugovarjaš: Ampak zakaj potemtakem sploh še pišeš? – Zato, ker *moram*, ker ta duševni metabolizem osmišlja moje življenje. – Mar ne bi bilo bolje molčati kot kak zenovski modrec? – Najbrž res, ampak jaz tega (še) ne znam, ne zmorem. Nisem (še) bodhisattva, sem pa romar ...

Sicer ne vem, *kako* to vem, pa vendar vem: v meni se zrcali ves svet, v moji zavesti, v moji duši, ki jo vodi neki presežni duh, četudi z nevidno roko in slepimi očmi. – M. C. Escher je ustvaril čudovite grafike z motivom zrcaljenja: v njih se zrcali *on sam* (oko-subjekt, ki gleda-misli), v njem samem pa se zrcali *ves svet*, vsa končna neskončnost. Gotovo se spominjaš tistih Escherjevih odsevov na vodi, na primer v mlakuži, pa treh svetov v enem, pa samo-zrcaljenja v kovinski krogli, pa krožne poti, po kateri potuje pogled v galeriji grafik, pa tistega odseva lobanje-smrti v zenici ... Pred nekaj dnevi sva z L. gledala lep in zanimiv, deloma igrani dokumentarec o Escherju *Potovanje v neskončnost* (Robin Lutz, 2018). Ostareli in bolni Escher (u. 1972) znova odtiskuje svoj zadnji lesorez »Kače« (1969), ki se upravičeno prišteva med njegove najboljše. V tem prizoru igralec, Escherjev »dvojnik«, bere iz njegovih dnevniških zapiskov: »Pri tem [ponovnem odtisu] me navdaja žalosten občutek, da se staram. Le kdo preživlja svoj čas s tem, da premlewa svoja stara dela?« – Ampak v tem premlevanju je Escher očitno videl nek smisel, neko osebno zadovoljstvo, najbrž tudi srečo, sicer tega ne bi počel.

Moram se navaditi na misel, na dejstvo, da sem tudi sam že star, čeprav še pišem to knjigo in sem se nedavno sprehajal po Azorih. Spoznanje, *da sem star* (v prvi osebi!) moram *sprejeti*. Seveda že ves čas vem, da se staram, saj je to »naravna nujnost«, vendar še nisem povsem sprejel svoje starosti. Svojih starih besedil sicer še ne prepisujem, kvečjemu jih kdaj preoblikujem v »nova«. – Oh, ja, nova! Porojena

iz metabolizma in zrcaljenj. Zmeraj sem želel napisati »kaj novega«, nekaj, česar ni napisal še nihče, še posebej pa ne jaz sam v svojih prejšnjih spisih – in še vedno si to želim, hkrati pa se moram *naučiti biti star*, sicer bom težko shajal v navzkrižju med željami in zmožnostmi. In ob spoznanju, da sem star, se sprašujem, kako pomembno je *upanje* za veselje do življenja tudi v visoki starosti – kakor se ga je veselila moja mama ali moj filozofski učitelj dr. Mirko Hribar. Mirče je bil na stara leta, najbrž pa že prej, budist: v svojem duhu se je rajši peljal z »malim vozom«, morda ni dovolj poznal »velikega voza«. Za slednjega, mahajano, so bistvenega pomena zrcaljenja, odsevi luči v vesoljni Indrovi mreži. Včasih pa se vseeno vprašam, ali so budistična zrcaljenja zame res tisti pravi čoln, s katerim se popeljem čez reko *samsare*, da se odrešim *dukkhe*? – Zdaj sem *tu*.

»Kaj smem upati?« se je spraševal Kant. – Ali je upanje v posmrtno življenje duše res nujno za spokojno starost? Morda, ampak ali lahko *zares* upam v nadaljevanje tega *mojega* življenja *tam*, drugje, v nebesih, tako kot pravoverni kristjani? Ali lahko *zares verjamem* v pravljice o »nebeškem kraljestvu«, kamor naj bi – če sem dovolj dober – prišel po smrti? Interpretacije bibličnih besed so različne, vprašanje samo pa je preprosto: Ali je srčika mojega življenjskega *upanja* to, da bom *jaz* osebnostno živel še po smrti, *tam* »onstran«? Tega kljub vsej teži lét ne morem verjeti, niti se ne morem pretvarjati, da to verjamem. Zato mi preostaja misel, da *mene* prej ali slej ne bo več *tu*, niti kje drugje *jaz* ne bom več jaz – a takrat bodo na svetu živele druge duše-in-telesa! Sprejeti moram svojo smrt in upati v nesmrtnost duha-in-sveta. Mislim, da je to zame edino pravo upanje. Kaj pa *zate*? – Še haiku:

cvetoče trave
lesk sonca v mlakuži
– moja žrnada

(3. 7. 2024)

Bušido

pod osulimi
 cvetovi – v globini
 veselje lobanj!
chiru hana no / moto ni medetaki / dokuro kana
 (Seifu, v Kern, 57/261)

Praviš, da idealiziram Japonsko – priznam, res idealiziram »Deželo vzhajajočega sonca«. Toda v svojih *odsevih* pišem o *moji* deželi vzhajajočega sonca (*deželi* z malo!), o moji *utopiji*, v kateri skušam slediti stari budistični modrosti. Vem, da to ni realna, »objektivna« slika Japonske, vendar moj namen ni neka zunanja objektivnost. Kot filozof in romar iščem že skoraj izgubljeno *upanje*, ki ga tu, v deželi zahajajočega sonca, vse težje najdem. V »idealni« daljno-bližnji deželi vzhajajočega sonca pa še vidim tisto svetlobo in mir »(po)polne praznine«, ki jo imenujem *sončava*.

Ugotavljaš, da v teh mojih *odsevih* premalo upoštevam japonsko samurajsko tradicijo boja in vojskovanja, japonski militarizem itd. – Tudi to drži, čeprav le deloma. Moj odgovor je preprost: samurajske borilne veščine me manj zanimajo kot budistične sutre, zenovski vrtovi in haikuji. Nedavno pa me je prešinila – prav šinila je skozme – misel na samurajev obredni samomor *seppuku* oziroma *hara-kiri* (prvi izraz označuje ves obred, drugi pa samo dejanje), ki je bil zaradi izgube časti, poraza na bojišču ali smrtne kazni zadnje dejanje na »poti samuraja« (*bušidō*). Bušido v ožjem pomenu je kodeks samurajskih vrlin in načel: neustrašnost, zvestoba, ohranitev časti, neomajna pravičnost, resnicoljubnost idr. Tem načelom so pravi samuraji sledili tako v vojni kot v miru.

Na sepuku sem pomislil ob »Dnevu Japonske«, ko sva šla z L. v sežanski botanični vrt, kjer je bila glavna atrakcija razstava bonsajev (tam sva kupila najin drugi bonsaj, *pyracantho*). V tem lepem vrtu, med čudovitimi drevesi in cvetočimi grmi, je neki domači mojster japonskih borilnih veščin pogrnil po travi ponjavo, na kateri je razstavil svojo zbirko samurajskega orožja. Eden izmed kratkih mečev je imel dve rezili, ravno in ukrivljeno. Pomislil sem, da je to morda meč za sepuku, in o tem povprašal mojstra. – Ne, je rekel, pokazal na drugi meč in razložil: za sepuku so uporabljali kratek raven meč, *wakizaši* ali *tantō*, ki si ga je samuraj zadril v trebuh in ga potegnil z leve proti desni, potem pa mu je njegov sekundant (*kaišaku*), tudi samuraj, odsekal glavo z dolgim mečem, s *katano*, da umirajoči ne bi trpel. – Brrr! Že ob sami misli na to dejanje me je streslo do obisti! To pa, da je bil sepuku »plemenita smrt«, ki si jo je lahko izbral le samuraj, je zame, najbrž tudi zate, skoraj povsem nedoumljivo:

le kako bi bilo razparanje trebuha in razlitje črevesja plemenita smrt? Nitobe Inazō nam je v knjigi *Bushido: kodeks samuraja* (1908) poskušal pojasniti sepuku z razlago, da je v šintoizmu veljalo, da je »duša doma v trebuhu« (Nitobe 2011, 89), ter navedel samurajeve besede: »Odprl bom sedišče svoje duše in vam jo pokazal. Sami si oglejte, ali je čista ali ne« (*ibid.*). – Vidiš, tako je to: če imaš o Japonski preveč idealistične predstave, te sepuku zagotovo strezni!

A vendar – smrt bi bila za samuraja, za bojevnika (in vsakdo je na svoj način bojevnik) še mnogo hujša, bolj nesmiselna, če bi umrl tako rekoč »za nič«, če bi »poginil kot pes«, brez časti, duševno zlomljen, na kolenih kot kak tlačan ali »ničvredna ženska«. Kronike pravijo, da je slavni zenovski mojster Sen no Rikjū, ki je v 16. stoletju kanoniziral čajni obred (omenil sem ga že v prvem nizu), preden je na ukaz svojega *daimja* storil sepuku, rekel: »Dobrodošel bodi, meč večnosti!« – Ob tem ritualnem samomoru si ne morem kaj, da se ne bi spomnil na herojske, fanatične pilote kamikaze, saj je bila njihova smrt nekakšen sodobni sepuku, zadnje dejanje njihovega bušida. (Izraz *kamikaze* pomeni »božji veter«, prvič je bil uporabljen leta 1281, ko je rešilni tajfun pregnal mongolsko ladjevje z japonske obale.) Kamikaze so moderni samuraji in njihova smrt na ameriških vojnih ladjah je bila za takratno japonsko miselnost herojski samomor, edino častno dejanje, ki je še preostalo vojnim poražencem. Kljub temu militantnemu fanatizmu pa najbrž ostaja neka, reciva, »estetska« razlika med sepukom in kamikazo: slednji je zgorel v ognju, ki je ali naj bi potopil sovražnikovo ladjo.

Ob tem pa se sprašujem: kje je meja, ločnica med japonskimi kamikazami na koncu druge svetovne vojne in islamskimi mudžahidi, ki so leta 2001 zrušili newyorška Dvojčka? Mar je razlika »etična«? Saj so kamikaze ciljali na oborožene sovražne ladje, ki so sejale smrt po njihovi deželi, medtem ko so v Dvojčkih umrli tisoči civilistov, tako kot mnogi nedolžni ljudje nekaj let pozneje na stadionu v Parizu in še marsikje. Oboji, kamikaze in mudžahidi, so v svojih domovinah veljali za heroje, vendar se pri tem odpira vprašanje, ali je heroj tudi tisti, ki se bori za »napačno stvar«? Pri Japonski pa je v ozadju tudi širše zgodovinsko vprašanje, ali je s svojim militarističnim nacizmom v minulem stoletju dokončno zapravila možnost, da bi resnično postala *Dežela vzhajajočega sonca*, pozitivna alternativa kolonialno agresivnemu in dekadentnemu Zahodu? Tako so namreč takrat tudi mnogi japonski intelektualci videli njeno vlogo v svetovni vojni. – Kako pa je s tem danes? Smo se iz zgodovine kaj naučili? Zdi se, da bore malo.

Nadalje ugotavljaš, da z idealiziranjem Dežele vzhajajočega sonca zanemarjam v japonski patriarhalni družbi zelo podrejeno vlogo ženske. Če bi bil sam ženska, bi

najbrž res pisal te *odseve* precej drugače. Toda problem ni le psihološki, je predvsem družbeno-civilizacijski. Na Zahodu smo kljub vsem lepim demokratičnim načelom zelo poenostavili razliko med žensko in moškim, med *yin* in *yang*. V mnogih drugih kulturah (tudi v islamu, judovstvu idr.) se spolna razlika razume drugače in ima ženska nasploh drugačno vlogo, kot jo ima ali naj bi jo imela pri nas na Zahodu. V japonski kulturi je ženska spoštovana predvsem kot žena, hči, mati, srce doma, a tudi kot gejša ali pisateljica (spomniva se na Murasaki Šikibu) – seveda pa ženska ni mogla postati samuraj, niti kamikaza. Družbo so vodili in jo še vodijo moški. Po drugi strani ima ženska v japonski imaginaciji, zlasti v moški psihi, pogosto demonično vlogo (spomniva se *Legende Ugetsu*). Demonični pa so tudi uvodni verzi v ta *odsev*: to je haiku pesnice Seifu-džo. Že od začetka so *hokkuje* pisale tudi ženske (-džo).

Med haikui Seifu-džo najdemo tudi tega: Obrazi lutk! / nisem želela, vseeno / sem osivela (*hina no kao / ware zehi naku mo / oi ni keri* (gl. v Blyth II, 151)). Postarala pa se je tudi sama »Dežela vzhajajočega sonca«: viteških samurajev že dolgo ni več, je pa na Japonskem vse več starih ljudi, težave so v ekonomiji in sociali. Kaj lahko ta starajoča se kultura dandanes še ponudi Zahodu, ki je od nje še starejši, še bolj utrujen? Upam, da bo Japonska, glede na njeno tragično vojno preteklost, v sodobnem svetu tudi v prihodnje ostala ena izmed najbolj odločnih zagovornic miru. Morda bo tudi etika starega *bušida* prispevala k nastanku nekega novega, *miroljubnega* svetovnega etosa. Utopija?

rezilo meča
ne prizanaša rožam
človeškega zla

(10. 7. 2024)

Kagero

vroči valovi:
 lisičji mladiči se
 igrajo v njih
kagerō ni / kodomo asobasu / kitsune kana
 (Bonchō, v Blyth II, 78)

Vročinski valovi se vrstijo že od sredine junija. Zrak trepetja na obzorju kraških gričev. Puščavskega peska te dni sicer ni, je pa topla poletna burja, ki suši vse rastline. Včeraj je na drugem koncu Krasa izbruhnil velik požar. Za razliko od tistega izpred dveh let, ki je opustošil ogromno gozda in gmajne, imajo zdaj ognjegasci na voljo dve letali, tako da so z vodo iz tržaškega zaliva uspeli požar omejiti.

Z Lučko skrbiva za vrt, zalivava ga vsako jutro: drevesa, zlasti mlajša, cve-toče grme, zlasti hortenzije, trave pa ne moreva ohraniti zelene, razen tistih nekaj metrov pred hišnim pragom. Zalivanje je najin mali ritual: vzdrževanje življenja teh lepih, mirnih in tihih živih bitij, ki bi se sicer posušila v pripeki. Najbrž ne prav vsa, glicinije bi se verjetno ohranile, tudi če dva meseca ne bi deževalo, palma in ginko prav tako, morda tudi oljka, ciprese in sivke, težje bi bilo rdečemu javorju, nešplji, kutini, tudi češnjam ... Le bambusi bi verjetno pognali znova, tudi če bi se posušilo vse njihovo listje. Sicer pa za jutri napovedujejo nevihte z dežjem – upajmo, da ne s točo.

V hiši so klimatske naprave. Če jih ne bi bilo, zdaj ne bi mogel pisati tega *odse-va*, niti ponoči mirno spati, saj se te dni temperatura zraka povzpne podnevi do 35°C in ponoči ne pade pod 25, v hiši pa bi bila brez »klime« blizu 30. V Ljubljani je še hujše, povprečna julijska temperatura je letos že več kot 25°C. Moji ta mladi so to poletje v Kanadi: H. in K. za tri tedne, M. za dva meseca, študijsko in počitniško. Midva z L. sva v poletnih mesecih večinoma doma v Kazljah. Večkrat se zapeljeva dol na morje v Sesljan, na plaži je mnogo človeških (skoraj) goličev, ki še uživajo tople sončne žarke.

— Vidiš, tako nekako je zdaj z mano. Nadaljujem s pisanjem teh *odseov* in v minevanju letnih časov sledim haikujem. Še prekmalu bo konec poletja, čeprav se zdaj pritožujemo nad vročino. Ampak zaradi segrevanja našega modrega planeta se zna zgoditi, da bodo poletne vročine in suše vse daljše, dokler ne bo vse leto eno samo dolgo poletje, vsaj kakor ga pojmuje dandanes. Poskušam si zamisliti, kakšen bo naš vrt v Kazljah ob koncu tega stoletja, in v ta namen se bom poskusil malce vživeti v svoje zanamce, v prapravnuka, ki ga bom imenoval M. N., in njegovo družino, ženo

N. N. (nadalje ju bom imenoval le z osebna imenoma, M. in N.) ter njuna otroka, fantka in punčko, W♂ in W♀ (seveda so to »variable«, saj ne morem vedeti, kako se bodo ob koncu stoletja res imenovali).

Za ta svoj kratki futuristični izlet sem izbral dokaj »konservativen« scenarij: sedanji trendi se nadaljujejo, vendar ni tako hudo, ni še nastopila kaka »apokalipsa«. Ob koncu stoletja je povprečna julijska temperatura v Sloveniji zrasla na 35°C, najvišje pa presežejo 50°C. To se sicer sliši grozno z našega današnjega stališča – ko znanstveniki pravijo, da se povprečna letna temperatura planeta ne sme dvigniti več kot za dve stopinji – vendar je človek zelo prilagodljivo bitje, in tudi če z napredno tehnologijo (še) ne more uravnati vremena, lahko precej dobro ublaži posledice globalnega segrevanja. Dodajva še upanje, da se bo do konca stoletja, sicer po vrsti kriz in vojn, vendarle vzpostavil »multipolaren svet« in da ne bo prišlo do kakšne usodne pandemije, trka meteorja ipd.

Moj prapravnuk M. sicer živi s svojo družino v Kanadi, v velikem, modernem, vsem prišlekom odprtem mestu z zvenečim imenom Metapolis v zvezni provinci Nunavut, tik nad polarnim krogom. Tudi njegov oče – moj pravnuk J. N. – se je lani preselil k njim, medtem ko je njegov dedek – moj vnuk Kajo – ostal doma v Ljubljani, kjer imata z ženo lepo urejeno hišo in mnogo prijateljev. Tam na severu, še posebej v Metapolisu, je na voljo precej delovnih mest, tako da sta M., po poklicu inženir virtualne umetnosti, in njegova žena N., japonologinja, zlahka dobila kreativni in dobro plačani službi. Slabo pa je to, da na severu, kjer sicer (še) ni hude vročine, temperature precej nihajo, zato poléti vse do tja gor pridirjajo z juga močni orkani, ki so kljub dobri civilni zaščiti zelo neprijetni.

Tu na Krasu je mnogo bolj vroče in suho kot v Nunavutu, vendar je poleti vreme dokaj stabilno in to je bilo odločilno, da je M. kljub oddaljenosti obdržal hišo svojih prednikov kot »poletno rezidenco« zase in za družino. V hiši so prenovili klimatske naprave, ohranili pa so mojo »viteško sobo«, tudi knjižnico, staro spalnico in kamnito kuhinjo. (Vesel bom, če bo res tako.) Obdržali so (upam, da bodo) tudi tistih nekaj spominkov na naše prednike, na primer srebrni čajnik starega kapitana Toma ter njegove (in tudi moje) spomine na Japonsko: črno mizico s svetlosivimi cvetkami in lističi, poslikan krožnik, sovico-vazico ... Ostalo je tudi vklesano plameneče sonce Lučkinega očeta z napisom IN MEMORI ... – M., ki ga filozofija zanima, zdaj prebira knjige svojega prapradede (tj. *moje* knjige!) in se čudi, s kakšnimi problemi smo se ukvarjali filozofi še pred slabimi sto leti. V marsičem pa se z menoj strinja. (Če bo res tako, bi me to seveda veselilo.) In tudi pri vhodu, ob *kaloni*, je ostal vklesan napis: ŠTIRJE ČASI SO DANI ČLOVEKU: PRETEKLOST, SEDANJOST, PRIHODNOST, IN VEČNOST.

Že pred nekaj desetletji je J. N. s pomočjo svojega očeta Kaja namestil na vrtu nov zalivalni sistem, ki omogoča boljše varčevanje z vodo. Ohraniti je bilo mogoče le rastline, ki so navajene na vročino: palmo, ciprese, bambusov gaj, oljko in lovoriko ter glicinijo za senco pred hišo, pa še nekaj vrtnic ... Namesto trave so na suha tla položeni mehki zeleni tepihi: občutek imaš, kakor da bi hodil po »angleški« travici. – Za letošnje počitnice pa sta si M. in N. zamislila, v veliko veselje obeh otrok, virtualni japonski vrt, ki sta ga kupila v spletni trgovini za »obogateno resničnost« (*augmented reality*). Vzdrževanje te »povečane« realnosti sicer porabi precej elektrike, vendar so na Primorskem zgradili več sončnih elektrarn, tako da je cena elektrike občutno padla. – »V našem vrtu smo naselili ptiče in druge živali,« veselo pripoveduje W♂ po *Nebku* svojemu dedku v Kanadi. – »Katere ptiče pa?« ga vpraša J. – »Čudna imena imajo, japonska,« čeblja mali, »bom vprašal očija.« – »Izbrali smo jih skupaj,« reče M., »zelo so lepi in tudi lepo pojejo: *kalavinka*, *uguisu*, *hototogisu*, *kankodori* ...« – »Ja,« povzame N., »in tudi druge živali imamo: želvo in žerjava, letečo veverico, lisice, metulje, črčike, sviloprejkje ...« – »Kje pa so vse te živali?« se čudi J.: »Ali imate tudi drevje?« – »Imamo, imamo!« zaploska vnukinja W♀, potem pa malo manj veselo doda: »No, saj veš, dedi, to ni čisto pravo drevje, je pa skoraj takšno kot na fotkah.« – »Ja kaj pa je z našim starim, ta pravim vrtom?« nazadnje vpraša J. – »Nič novega,« odgovori K., ki je doslej molčal, »tako kot povsod, saj veš.«

— Življenje teče dalje, čeprav je drugačno, v marsičem težje, kot je bilo nekoč, v marsičem pa tudi lažje. Če kdaj utegneš, mi napiši, kako si *ti* predstavljaš svoj vrt ob koncu stoletja.

kako čirika
navidezna resničnost
v suhem črčku?

(19. 7. 2024)



Hirošige Utagava: *Sakanošita*, 48. postaja na slavni poti Tokaido med Kjotom in Edom, današnjim Tokiem. Kakor v Sudhanovemu romanju v sutri *Gandavjuha*, zadnji knjigi velike *Girlande*, je bilo 53 postaj tudi na tej poti, ki jih je Hirošige upodobil v čudovitem nizu barvnih lesorezov (*ukijo-e*) med leti 1831–34.
(Vir: Wikimedia Commons; javna last)

Sudhana

grad, sam vrh moči
 stoji na nežnih, mladih
 zelenih listih
zeczhou no / shiro tanomoshiki / wakaba kana
 (Buson [2], 80 <290>)

Onstran temè, na romanju po véliki *Girlandi*, pridem do osemnajste postaje v sutri *Gandavyuha* (»Vhod v Kraljestvo Resnice«): do veličastnega mesta, ki se imenuje Lepa Luč (Suprabha), kjer vlada kralj Velika Luč (Mahaprabha). Strmeč in hrepeneč vstopim skozi visoka vrata, ki se neslišno odpró in spet zapró za menoj, in s čudenjem zrem okrog sebe to čudovito mesto, »zgrajeno iz sedmih dragocenih substanc – zlata, srebra, lapisa lazuli, kristalov, rubinov, smaragdov in koral« [Avt. 1246]. – A še bolj se začudim, ko sredi sinjemodrega trga, ob zlati fontani, iz katere pršijo biseri, uzrem svetlečo postavo dečka, s katerim sva se na tej poti že srečala:

- Saj to si ti, Hikari! dahnem.
- Čudiš se, Sudhana? Me nisi pričakoval tu, v Lepi Luči? se smehlja Hikari.
- Sudhana? Saj jaz nisem Sudhana!
- Seveda si, in zdaj si na osemnajsti postaji tvojega romanja. Želiš, da te imenujem drugače?
- Ne vem. Še sam ne vem, kdo sem. Kar imenuj me Sudhana, če hočeš.
- Prav, prikima Hikari, saj sva oba še mlada, jaz sem še vedno deček, ti pa si že mladenič.
- Mlad romar, ki sem na poti v Kraljestvo Resnice prišel do osemnajste postaje?
- Tako je, in zdaj te pospremim v mesto, h kralju, Veliki Luči.
- Mi bo Velika Luč povedala, kje in kako naj nadaljujem pot?
- Kralj je razsvetljujoče bitje, bodhisattva, rad ti bo pomagal. Pa tudi moj oče je.
- Hikari, ti si princ!? se spet začudim: princ Svetloba, sin Velike Luči?
- Tako je, pa saj si tudi ti princ, Sudhana, le da tega še ne veš.
- Kaj res? Lepó se sliši. Pelji me torej k Veliki Luči. Upam le, da me ne bo oslepila.
- Ne boj se: moj oče ni samo bleščeč in mogočen, je tudi blag in sočuten.

Napotiva se po nebeško modri ulici navzgor proti kraljevi palači, k središču mesta Lepa Luč, ki ima obliko osmerokotne, piramidne mandale: mesto je »simetrični osmerokotnik, postavljeno na temelje iz lapisa lazuli« [Avt. 1246]. V njem je nešteto ulic in hiš, zgrajenih iz draguljev, tu živijo milijoni čutečih bitij. Živijo v »mrežah

sončnih biserov«, v »mrežah nebeških cvetlic«. Mandala, piramida se le rahlo vzpenja, kakor da popotnika nosi blagi vetrič navzgor k njenemu središču, k palači Velike Luči. – {Ko to pišem, se spet spomnim na lepo knjigo o mandalah, ki jo je napisal žal prezgodaj umrli popotnik, vzhodni romar, profesor Zmago Šmitek. V njej je zapisal: »Notranjost mandale ima lahko obliko vladarske palače, labirinta, cvetličnega in kristalnega ornameta (npr. lotosa ali diamanta). [...] V središču cveta [lotosa] kraljuje vrhovno božanstvo« (Šmitek 2016, 75). Trirazsežne mandale, modeli mest in palač, pa »predstavljajo kraljevske palače bud in bodisatev na gori Meru [ali Sumeru, jap. Šumisen]« (*ibid.* 77)}. – A pojdiva naprej po *Girlandi*: »Hiša kralja Mahaprabha, Velike Luči, je bila zgrajena sredi mesta [...] iz sedmih dragocenih substanc [...] kot palača nebeškega kralja. Sredi nje stoji stolp iz svetlečih draguljev, čudovit, prelep, z nepojmljivo, sijočo fasado iz nešteti biserov: zgradil ga je kralj Velika Luč za zakladnico dobrega Zakona« [Avt. 1247]. V stolpu kraljuje na veličastnem prestolu: »Prestol Zakona ima obliko lotosove čaše, izdelane iz draguljev, ki uresničujejo želje, v njem sedi kralj [...], sijoč kot sončna ploskev, mirnega obličja kot mesečev ščip; v njem [kralju] je oceanski hram neskončnih vrlin globokega Nauka, kakor velik oblak, ki grmi z glasom vse narave, kakor nebo, okrašeno z zvezdami, načeli Nauka« (*ibid.*) – Hikari mi zašepeta: vse, kar tu vidiš, glej z *dvojnimi pogledom*, kajti v tem kraljevem veličastju je najlepša njegova pravičnost, vladanje Velike Luči po Zakonu Neba. Kralj želi, da bi bili v njegovem kraljestvu »vsi srečni, veseli, vedri, pomirjeni, vse želi odrešiti žalosti ter jim pokazati pomen in naravo vseh stvari, jim dati spoznanje o njihovem skupnem cilju, jih odvrniti od hudobije do drugih čutečih bitij, jih ustaviti pri zlih besedah in dejanjih, izdreti trnje iz njihovih pogledov, izčistiti vsa njihova dela« (*ibid.* 1248).

In zdaj se – jaz, romar Sudhana! – povzpnem k Veliki Luči: kralju Mahaprabhu se najprej priklonim, potem ga poprosim: »O, plemeniti, v duhu sem se usmeril k najvišjemu, popolnemu razsvetljenju, vendar ne vem, kako naj se bitje, ki išče razsvetljenje, nauči in izvaja dejavnost razsvetljujočih bitij. Slišal sem, da poučuješ razsvetljujoča bitja, zato te prosim, da mi poveš, kako naj se naučim dejavnosti razsvetljujočega bitja, kako naj jo izpolnim.« [Avt. 1248] – Bodhisattva Velika Luč reče: »Z razsvetljujočim delom sledim dobremu, kraljujem pravično, vodim svet pravično, hodim po svetu pravično, vladam pravično, ljudem prinašam pravico [...] Učim jih prijaznosti, nesebičnosti, dobrosrčnosti, sočutja, prijateljstva, gostoljubnosti, poguma, da presežejo trpljenje: vodim jih k najvišji sreči.« (*Ibid.*) – Potem pa k tem modrim in spodbudnim besedam še pristavi: »V Lepi Luči so razsvetljena vsa čuteča bitja, ki potujejo v Velikem Vozu, vidijo pa jo glede na čistost svojih duš:

nekatera vidijo Lepo Luč kot majhno mesto, druga kot veliko; nekatera vidijo, da so tla iz zemlje, druga iz lapisa lazuli; nekatera vidijo zidove iz gline, druga iz biserov ...» (*ibid.*). – Kajti, kot piše v *Girlandi*, Velika Luč nas uči po naših zmožnostih razumevanja in delovanja, vsako čuteče bitje posebej in obenem vse skupaj. Mnogo je eno, eno je mnogo.

In potem ko kralj pouči romarja Sudhano – mene! – se zamakne v meditacijo. In tedaj se stresejo biserni zidovi, zlati stolpi mesta Lepa Luč zanihajo kot strune in »zazvenijo v čudovitih, blagih glasovih, ki častijo kralja« [Avt. *ibid.*], Veliko Luč. V tej nebeški simfoniji se jim pridružijo nešteti prebivalci tega mesta, pa tudi živali, drevesa, gore, reke, jezera ... »In kakor se zgodi na zemlji, tako se zgodi tudi po vsem vesoljstvu, v desetih dodekajonskih svetovih« (*ibid.* 1250). Nešteta čuteča bitja »sklenejo roke v čaščenju in se z veliko radostjo poklonijo kralju ter ob tem občutijo telesno in duševno blaženost« (*ibid.*). – Ko pa se kralj Velika Luč vrne iz transa, me znova nagovori in mi položi na srce, naj bom pravičen do vseh »kakor polna luna«, ki sveti vsem enako, in naj osrečujem vsa čuteča bitja »kakor sonce, ki razsvetljuje svet s spoznanjem vsega, kar je moč spoznati« (*ibid.* 1251). – Ob slovesu me Mahaprabha napoti k devetnajsti postaji mojega romanja, pošlje me po nasvet k naslednji bodhisattvi, lepi Ačali. Toda zdaj se sprašujem, ali naj grem še enkrat k njej, ki sem jo na svoji poti že obiskal. Ob tem pomislim, da se v krožnem času vse ponavlja, čeprav vsakič drugače. – In ko odhajam iz mesta Suprabha, me Hikari pospremi s skrivnostnim smehljajem.

na gladini sna
odsev zlatega mesta
v žarkem soncu

(25. 7. 2024)

Pil

cvet, ki je padel,
 zletí nazaj na vejo!
 – ne, to je metulj
rakka eda ni / kaeru to mireba / kochō kana
 (Moritake, v Blyth II, 359)

V enem izmed prejšnjih pisem me sprašuješ, kaj mislim s tem, da se je treba »naučiti živeti brez smisla«. – Kako naj živimo brez smisla in zakaj bi bilo to sploh dobro? – Ne gre za to, ali bi bilo živeti brez smisla dobro, ampak za vprašanje: mar ni to neizbežno, morda celo nujno? A tudi glede te nujnosti ni enostavnega odgovora. V budizmu je odgovor na vprašanje po smislu strnjen in obenem zastrt v pojmu *takšnosti* (*tathātā*). Do nje lahko prideva šele po ovinkih. Najprej se vprašajva, kakšen smisel bi imelo to, da bi cvet poletel nazaj na vejo, s katere se je že osul? Ne le, da to ni mogoče po zakonih fizike, vprašanje je tudi, ali bi bilo to meta-fizično *smiselno* – kajti, če neko bitje premine, zakaj in čemu bi to *isto* bitje spet oživel? Toda, kot čutiva in veva, nemožnost ponovitve dušo boli in zato vznikne želja, da bi se padli cvet vsaj z *metamorfozo* vrnil na drevo. Pri tem gre seveda tudi za metamorfozo samega *smisla*. V haikuju o domnevno znova oživelem cvetu ne gre le za preprosto zaznavno zmoto, niti zgolj za metaforo, ampak za precej več: za *transcendenčno napetost* duše, za presežnost duha. Nazaj na vejo ne poletí isto bitje, ki se je osulo – vendar, o, vendar!

A vrniva se k filozofski »analizi« (ne)smisla: menim, da je vsekakor treba razlikovati med enim vrhovnim, končnim, eshatološkim Smislom in mnogimi smisli, ki jim sledimo v naših mislih in dejanjih. – Ali gre torej za razlikovanje med božjim Smislom (ter samim Bogom) in človeškimi smisli? – Da in ne, saj véliki Smisel ni nujno božji, lahko je tudi človeški, na primer: Revolucija, Demokracija, Napredek ipd. A prav ti najvišji *človeški* Smisli nas izdajajo, izgubljam se v njih in zaradi njih. In tudi biblične Zapovedi je zapisal človek, četudi naj bi jih »narekoval« Bog. Najbrž edina resnično božja »zapoved« je *prošnja*, iz katere sledi vsa etika: *Ljubi vsa čuteča bitja!* – čeprav seveda ne morem ljubiti vseh enako, saj bi to daleč presegalo moje človeške moči. Takšna popolna ljubezen v življenju ni mogoča že zato, ker je prvoten »smisel« vseh živih bitij (pre)živeti, imeti potomce, zmagati v boju za obstanek, tako na ravni posameznega bitja kot vrste. Pri živalih, zlasti nižjih na evlucijski lestvici, ta cilj pomeni, da je bitje fizično in nagonsko potešeno, za človeško srečo pa to ni dovolj, saj se vsak človek trudi izpolniti svoje življenjsko »poslanstvo«, tudi če je za razvoj in usodo celotnega sveta še tako nepomembno. Darwinisti pravijo, da v naravni

evoluciji ni kakega velikega Smisla, gotovo pa je v njej nešteto malih smislov, ki so za vsako bitje veliki, življenjsko pomembni. – *Prvi smisel* živega bitja je vgrajen že v same gene: *živeti*. In to velja za vsako bitje posebej, na različne načine: »biti ta človek«, »biti ta netopir«, »biti to drevo« ...

V Parizu te dni poteka 33. olimpijada moderne dobe. Kristjani se zgražajo nad domnevno parodijo Jezusove zadnje večerje na otvoritveni slovesnosti. Morda upravičeno, ampak tovrstnih provokacij krščanstva je bilo že mnogo, katolicizem se celo krepi s takšnimi »škandalčki«. Meni, »drugače mislečemu«, pa je bila vsa ta otvoritvena menažerija predvsem kičasta in mestoma tudi nagnusna (npr. pojoče odsekane glave kraljice Marije Antoanete). Zdela se mi je kot neka burleskna *parada ne-smisla*, pa tudi pozaba tisočletne kulture Pariza, kljub nekaterim prijaznejšim zgodovinskim replikam (npr. notredamski zvonar). Uprizarjanje zgolj navidezne avantgardnosti, brez prepričljive inovativnosti. Razkošno ogledalo utrujene in vsega presite zahodne civilizacije, ki se ne zmore več »preroditi v metulja«. – Ampak kaj ima ta otvoritev olimpijade opraviti s človeškim iskanjem smisla? O, marsikaj! Saj dekadentni uvodni spektakel k sreči ni bil, niti ne more biti sama srčika svetovnega olimpijskega praznovanja: z ladjic na slavni pariški reki so nam mahali veseli, razigrani, čudoviti mladi ljudje, fantje in dekleta iz vseh dežel in celin, za katere se športni boji – boji brez ubijanja – zdaj šele začenjajo. Tako lepi so, tako različni! In vsak nosi v sebi svoj mali-veliki *smisel*: tekmovati, »dati vse od sebe«, zmagati! Imeti rad življenje skupaj z drugimi dušami in telesi v tem veličastnem slavu mladosti, volje in moči! Kako očitna je bila razlika med kičastimi mizanscenami na bregovih Sene in vsem tem mladim veseljem, pogumom, upanjem na sami *reki življenja*!

Malce sem zašel, a ne prav daleč vstran od izhodiščnega vprašanja v tem *odsevu*: Kako živeti, kako imeti rad življenje in svet brez nekega razodetega ali izbranega najvišjega Smisla, za vernike bibličnega Boga? – Mladi romar Sudhana, ki v *Girlandi* sprašuje bodhisattve za nasvet, kako naj on sam postane razsvetljujoče bitje, bi lahko vprašal tudi to: Kako naj vzljubim *takšnost*, ko pa je ves svet »prazen«? In če bi na svoji poti srečal samega Budo, bi mu morda Prečastiti s skrivnostnim smehljajem pokazal cvet, tako kot ga je takrat na Jastrebovem vrhu: *takšnost* cvéta ne izključuje smisla, je pa »nad« njim, je *več* kot vsak človeku zamisljiv Smisel. Budistična »polna praznina«, šunjata, ne uničuje nešteti smislov čutečih bitij, nasprotno, omogoča jih kot »absolutne«.

Ker sem zahodni, slovenski filozof, se težko izognem vprašanju: ali pomeni sprejemati budistično *takšnost* isto ali vsaj nekaj podobnega kot »pustiti biti«? – Da in ne. Načelo *pustiti biti* izhaja, če rečem naravnost, predvsem iz slabe vesti »evropskega

nihilizma«. Izraženo v negativni obliki je to prepoved: *Ne u-bit!* V našem filozofskem in širšem kulturnem prostoru, na katerega je močno vplivalo Heideggerjevo »mišljenje biti« (Pirjevec, Hribar idr.), je bilo načelo *pustiti biti* zamišljeno predvsem kot katarzično v odnosu do naše tragične, žal tudi zločinske preteklosti, fašistične in boljševiske. To razumem in sprejemam. Toda sama maksima *pustiti biti* je preveč abstraktna. Vprašam se: komu ali čemu pustiti biti? Sočloveku, zagotovo. Kaj pa nekemu drugemu, nižjemu živemu bitju, na primer nadležni muhi? Ali drevesu, ki ovira prenovno Drame? Plevelu na vrtu? Nemara celo virusom? – Mislim, da mora biti maksima *pustiti biti* še z nečim dopolnjena, zato da ne ostane prazna fraza. Morda z »zlatim pravilom«? – In če odgovorim (vsaj posredno) še na izhodiščno vprašanje: budistična *takšnost* nedvomno ohranja *transcendenčno napetost* med čutečimi bitji.

— Ob robu naše vasi, ob razpotju med vinogradi, stoji kamnit pil. Na njegovem oboku je vklesana letnica 1724, torej je pil zdaj star natanko tristo let. Pred nekaj leti pa so ga »popravili«, obnovili in vanj (znova?) postavili že malce oguljen relief sv. Marije z Detetom. Če se prav spominjam, je bil ta pil pred obnovo *prazen*, kar se mi zdi lepše, čeprav je seveda sakralni *smisel* pila ravno v tem, da je v njem neka svetinja. Toda če je pil prazen, si lahko v njem zaželim ali vsaj zamislim podobo, ki bi bila lepša od vseh običajnih svetinjic. – Sicer pa sem tudi sam pri obnovi naše hiše postavil v zidno nišo na njeni hrbtni strani kamen v obliki *nekega* bitja, ne vem katerega. Še vedno je tam.

na rečnem toku
vselej novo življenje,
solze radosti

(31. 7. 2024)

Vahta

»Rajši ne želi
postati metulj!« – reče
lačna sanjska zver
chōchō ni / naranu to baku ga / kū tokoro
(Kizui, v Kern, 203/371)

Vahta je grič nad Kazljami, kjer so baje nekoč vaščani vahtali pred turškimi vpadi. Ne vem, če se je *ti* spominjaš, zdi se mi, da tam nikoli nisva bila skupaj. Tudi sam se le redko povzpnem na ta grič, saj na Vahti razen kamnitih skladov, ostankov davnega zidovja, ni kaj videti, niti lepega razgleda ni tam zaradi poraslosti z grmičevjem in borovci. – Včeraj pa sem se namenil obiskati prijaznega sovaščana, tudi prišleka iz mesta, ki me že dlje časa vabi na ogled svoje prenovljene kraške hiše. Stara domačija, ki stoji na samem nad vasjo, na pobočju Vahte, je obdana z visokim zidom kot kako ravbarsko gnezdo. Legenda pravi, da je pred sto leti v tej hiši sam hudič obiskal lepo Nežko, ki pa ga je ugnala s premeteno zvijačo. Na *kaloni* sem potrkal na masivna vrata, z druge strani se je zaslišalo riganje osla, potem pa je deklinški glas za vrati rekel, da očeta ni doma. Povedal sem ji svoje ime in jo prosil, naj sporoči očetu, da sem bil tu.

Potem sem nadaljeval pot po gmajni, ki se položno vzpenja proti vrhu Vahte. Spotoma sem se spraševal, kje so vsi divji prašiči, ki so tako pridno razrili travno rušo. Pobral sem rogovilo, ker sem doma pozabil sprehajalno palico, moje psihološko orožje proti divjim živalim, še posebej kačam. In tako sem počasi, kot kak star medved, prilomastil do vrha griča. – Aha, tu je tista luknja! – Na Vahti je namreč fojba, kraško brezno. In tedaj sem pomislil: če bi se zdaj do mene pritihotapil kak turek ali fašist ali oznovec ali pa čisto navaden norec in me pahnil v to jamo, me najbrž ne bi našli več mesecev ali celo let, če sploh kdaj, saj nisem nikomur povedal za svoj sprehod na Vahto, mobiča pa se tudi ne sliši iz podzemlja. Morda bi prej ali slej prismrdel iz te luknje kakemu mimoidočemu, kakor je meni minulo zimo crknjena podgana iz špranje v kleti.

To sem napisal zato, da bi naslikal »mizansceno« tega pisma, sicer pa *ti* hočem povedati nekaj svojih misli – bolj bojazni, strahov – o zgodovini, pretekli in prihodnji. Najprej vprašanje: Ali je mogoče, da so Turki res kdaj prišli do te kazelske Vahte? To je bolj malo verjetno, saj niso prodrli tako daleč na zahod, vsaj ne množično, a tudi če so v manjših skupinah prišli v te kraje, jih najbrž ni kaj dosti zanimala revščina zakotnih kraških vasi. Morda so iskali ženske, neka legenda iz Senožec pravi, da

so janičarji tam ugrabili lepo Srebrno, grofično iz bližnje graščine. Ampak tu okrog Vahte ni bilo grofičen. – Vsekakor pa je spomin na turške vpade v naših krajih še močno prisoten, marsikje so še ruševine utrjenih taborov, saj naši predniki kam dlje niso mogli bežati. In če gremo še stoletja nazaj, so prek Krasa baje divjali tudi Huni, še več, po neki tretji legendi počivajo kosti strašnega Atile prav *tu*, na Vahti nad našo vasjo (le koliko »Atilovih grobov« je v deželi tej?), in zato so baje vaščani v lačnih letih po prvi svetovni vojni iskali na tem griču njegov bajeslovni zaklad. Zgodovina se tragično ponavlja, spet in spet se ponavljajo vojne, pokoli, pustošenja, osvajanja, selitve nesrečnih beguncev. V teh žaloigrah ni nobene katarze, so pa krvavo resnične za tiste, ki jih zadenejo. Za nas, ki smo hvala bogu zaenkrat še dovolj daleč od hudih sedanjih vojn, pa so nesreče *drugih* ljudi postale že vse preveč vsakdanje. A tudi nam vojne vzbujajo strah pred prihodnostjo, saj jim ni videti konca.

Pred nekaj dnevi sem svojemu štiriletnemu vnučku kazal na globusu, kje je Afrika in kako velika je v primerjavi z Evropo. Ob tem sem pomislil, da bo K. leta 2079 star toliko, kot sem jaz zdaj, leta 2017. A kaj bo takrat z našim svetom, z Evropo, Azijo, Afriko? Kaj bo s to veliko, toplo celino, zibelko človeštva, od koder milijoni bežijo čez Sredozemsko morje, v katerem je utonilo že toliko nesrečnih »migrantov«, ugasnilo že toliko njihovih svetlečih, žalostnih oči! Kako naj to veliko tragedijo, ki je postala vse preveč vsakdanja, sploh razrešimo? Naša stara Evropa kljub svoji načelni odprtosti in tudi slabi vesti zaradi kolonializma ne more sprejeti vseh milijonov prišlekov z drugih celin, saj bi s tem odprla vrata ne samo zanje, ampak najbrž tudi za nove uničujoče pohode rasizma in fašizma belih »staroselcev«. Seveda se strinjam s tistimi, ki pravijo, da je treba za Afriko sestaviti in izpeljati novi »Marshallov plan«, ampak *kdo* bo to storil? Sodobna Amerika zagotovo ne. Nemočna OZN tudi ne. Morda Kitajci? Baje znajo dobro in diskretno, brez odvečnih skrupulov, izkoriščati Afriko za svojo silno gospodarsko rast. A vseeno bodo *morda* ravno Kitajci in nasploh Azijci, izhajajoč iz svojih starodavnih kulturnih in religioznih vrednot, v prihodnosti boljši hegemoni od Zahoda? V tej igri moči ima svojo vlogo tudi Bližnji vzhod, kjer pa se stopnjuje boj med islamskimi ljudstvi in »izvoljenim ljudstvom« Izrael, ki vse bolj »biblično« pobija Palestine. Vse te strašne igrice pa v ozadju tako ali drugače režirajo velesile, zlasti ZDA s svojo dvolično *pax americana*.

In kaj naj storimo mi, Evropejci, da ne bi prišlo do usodnega »spopada civilizacij«? O, veliko bi *lahko* storili! Vendar za zdaj, žal, ne kaže najbolje. Na naši stari, miselno razvejani in življenjsko razvajeni celini prevladuje ravnodušje, vsesplošna apatija, po drugi strani pa raste *Wille zur Macht* vladajočih »elit«, finančnih in industrijskih »tehnofevdalcev«. Takšna vse bolj moralno osiromašena družba je humus za

nastanek novih fašizmov, sprva v zmernejših oblikah, npr. pod geslom »Najprej *mi!*«, tj. naša država, toda ta ponovitev lahko znova vodi v velike tragedije, podobne tistim v prejšnjem stoletju, za katere mlade generacije skoraj ne vedo več, niti nočejo vedeti. Ob vsem tem pa se je težko izogniti vprašanju, ali bi sploh lahko kaj drugega kot nova »pomlad narodov« ustavilo za človeštvo nič manj uničujočo turbokapitalistično globalizacijo? Žal ni na vidiku nobenega pravega odgovora na to vprašanje. Osebnostno še verjamem v *ideale*, ki pa so v tem »krasnem novem svetu« vse bolj utopični: svetloba duha, lepota sveta, dragocenost življenja, ljubezen do vseh čutečih bitij ...

Prihodnost se vselej zgodi – namreč tedaj, ko postane sedanjost in potem preteklost – nekoliko drugače, kot jo napovedujejo futurologi, pisci raznih utopij ali distopij, pa tudi znanstveniki različnih disciplin in usmeritev (znanost je pri napovedih sicer natančnejša, a tudi skromnejša od domišljije). Toda ko sem po sprehodu na Vahto premišljeval o vseh sodobnih demonih, ki nas obletavajo, me je prešinila depresivna misel, da bi bila za prihodnost sveta, za ohranitev življenja na tem lepem modrem planetu, *morda* kljub vsemu boljša preobrazba oziroma selitev naše vrste *Homo sapiens* v digitalno sfero, namreč »na(d)ložitev« (*uploading*) vseh naših človeških »duhov« (*minds*), vse naše znanosti in kulture, skratka, vse naše civilizacije v svetovni digitalni »Oblak« – huda misel, da bi bilo to vseeno bolje od vojn, genocidov, atomskih eksplozij. Zgodovina se žal ponavlja, čeprav ne ravno tako, kot je rekel tisti slavi bradač, »najprej kot tragedija, potem kot komedija in nazadnje kot farsa« – saj nam po vseh tragedijah ostaja v *prihodnji preteklosti* bolj malo grenkega smeha za farso.

ognjeni tiger:
ostri zobje in kremplji
varuha mirú

(5. 8. 2024, po zapisu iz arhiva: 17. 2. 2017)

Ikigai

ob oseki: vse
 kar poberem na pesku –
 o, saj je živo!
hirou mono / mina ikite iru / shiohi kana
 (Chiyo, v Blyth III, 200)

»Evolucija je dejstvo« – trdi najbolj znani sodobni zagovornik (neo)darwinizma Richard Dawkins v knjigi *Največja predstava na Zemlji: dokazi o evoluciji* (Dawkins 2010, 18). S to trditvijo se moram strinjati (najbrž tudi ti?), saj je razvoj živih bitij v milijonih in milijardah let empirično očiteno. Ostaja pa vprašanje – predvsem za filozofa – kaj »dejstvo evolucije« pomeni v širšem smislu. Interpretacije darvinizma se razlikujejo, Dawkins je izbral radikalno ateistično, ki pa je neizogibna samo tedaj, če ateizem razumemo v ožjem, specifičnem pomenu: kot zanikanje *bibličnega* Boga stvarnika. Sodobni biblični »kreacionisti« so najbrž upravičena tarča znanstvene kritike, žal pa Dawkins v svoji razvpiti sintagmi »Bog kot zabloda« ne upošteva drugih in drugačnih religioznih verovanj ali filozofskih prepričanj (npr. panteizma ali henoteizma). O tem sem že pisal v knjigi *Daljna bližina neba* (Uršič 2010, 279–83, 347–48 idr.), tu želim dodati le nekaj misli o odnosu med darvinizmom in budizmom.

V sodobnem meta-darvinizmu, izrazito tudi v tej Dawkinsovi knjigi, imajo pomembno vlogo naslednji trije pojmi: preživetje, različnost, trpljenje – pojmi, ki so ključnega pomena tudi v budizmu, seveda *mutatis mutandis*. Najprej se malce ustaviva pri *preživetju* živih bitij: v (neo)darwinizmu ne gre primarno za preživetje celotnih, posameznih organizmov, niti fenotipov (tj. skupkov »vidnih« značilnosti vrst), marveč za preživetje genotipov (tj. skupkov genov nekega organizma oziroma vrste). Dawkins je tudi v tem pogledu zelo radikalen, ko pravi, da gre za preživetje samih *genov*: »Naravnemu izboru pa je mar samo za preživetje in razmnoževanje posameznih genov« (Dawkins 2010, 385). Čudno: geni tu nastopajo kot nekakšni »subjekti«, ki so »sebični« ipd., čeprav je to zgolj *façon de parler*. Mi, organizmi pa naj bi bili le »vozički genov«, njihove »naprave za preživetje«, kot se je Dawkins malce cinično izrazil že v svoji prvi knjigi *Sebični gen* (gl. tudi Uršič 2010, 347–8).

Dawkins razlaga Darwinov pojem »naravnega izbora« kot »nenaključno preživetje naključno spreminjajoče se dedne opreme« (*op. cit.* 69). Bodiva pozorna na izraz *nenaključno* preživetje. Drugače rečeno, (neo)darwinistični nauk temelji na nujni predpostavki *preživetja* (pri Dawkinsu genov, šele sekundarno organizmov). – Toda od kod in zakaj ta *nujnost*? – Dawkins primerja naravni izbor z igro s kartami: geni

so kakor naključno zmešane karte, ki jih dobi v roke posamezni igralec (gl. *ibid.* 38), pri čemer pa so njihovi *pomeni* (as, dama, sedmica itd.) že *pred*-postavljeni, »apriorni«, tako kot so (dodajam jaz) konstantne štiri baze v molekuli DNK. (Ali torej pride »nenaključnost« v biologijo iz kemije in fizike?) – Dalje, pri evlucijskem »nenaključnem preživetju« pa ne gre le za statistično *zakonitost* naravnega izbora, temveč je že v same gene (podobno kot v karte) na neki način »vpisano« njihovo *preživetje*: v njih je *apriorno* »navodilo«, naj se podvajajo, množijo, kolikor je mogoče. Dawkins pravi: »Naravni izbor daje prednost preživetju genskih mutacij, ki so odgovorne za ključne spremembe v zarodkih« (*ibid.* 248) itd. Rečeno v klasični Darwinovi dikciji: pri preživetju so uspešnejši tisti organizmi (oziroma vrste), ki se bolje prilagodijo okolju, pri čemer gre za povratno vzročno zanko.

Toda v tej nedvomno racionalni razlagi evolucije ostaja neodgovorjeno vprašanje: *od kod* in *zakaj* pa je v gene zakodirano to samo »apriorno« *pravilo*, to »navodilo« za *podvajanje*, iz katerega sledi tekmovanje z drugimi geni oziroma organizmi? Dawkins pravi: »Tako viruse kot tigre so zgradila kodirana navodila, katerih končno sporočilo je isto kot pri računalniškem virusu: ‚Podvoji me‘« (*ibid.* 391). – Ampak od kod, *zakaj* in čemu to »končno sporočilo«? Saj na primer peščen zrn še ne kaže prav nobene, niti nezavedne »želje« do podvajanja. – *Kako* neživa narava postane živa?

Različnost, raznovrstnost živih bitij je v darvinizmu, če poenostavim, posledica tekmovanja genov, morda bi lahko rekli, da je celo nekakšen »stranski produkt« evlucijskega naravnega izbora – in ta čudovita raznolikost narave je bistvena za njeno *lepoto*. Ob njej se navdušuje tudi Dawkins, na primer: »Kakšna mojstrovina je okostje sesalcev!« (*ibid.* 283) itd. Vendar dodaja, da se za zunanjo lepoto, npr. geparda ali antilope, skrivajo tudi nekatere notranje »napake« organizmov, do katerih ne bi prišlo, če bi bili ustvarjeni po »inteligentnem načrtu«, ampak so nastale zaradi evolucije (npr. »nerazumno« dolga pot živca vagusa pri človeku ali žirafi ipd.). – V poglavju »Veličina tega stališča do življenja« se Dawkins sprašuje: »Ali produkcija višjih bitij res ‚neposredno izhaja‘ [to je citat iz Darwina] iz vojne v naravi, iz lakote in smrti?« (*ibid.* 402) – in odgovarja: »Da, res izhaja« (*ibid.*).

Ampak, ali je to resnično *edina* možna pot »navzgor«? Tudi v prihodnje? Kajti na tej milijarde let dolgi poti je toliko *trpljenja*! »Strašno, a resnično trpljenje divjih živali je tako silno, da občutljive duše o tem raje ne razmišljajo« (Dawkins, *ibid.* 390). Sam sicer razmišlja tudi o tem, vendar to misel kmalu prežene (vsaj iz knjige), češ da ni »moralni filozof«. To »naravno« trpljenje se iz evlucijsko nižjih bitij nadaljuje tudi v naši vrsti *Homo sapiens*, npr. zaradi »nesmiselnih« virusov (gl. *ibid.* 391). Pri

človeku je sicer v splošnem manj naravnega trpljenja kot pri nižjih vrstah, toda temu se pridruži trpljenje zaradi družbenih dejavnikov, ne nazadnje tudi »metafizično« trpljenje (*dukkha*). – Budizem (in tudi evangelijski Jezusov nauk ali pa samo etično »zlato pravilo«) je duhovni, nadčloveški napor, da bi čuteča bitje preseglo »naravno« *Pravilo nujnosti preživetja*, zlasti če je za preživetje treba ubijati druga čuteča bitja. Najvišja »zapoved«, tako Bude kot Jezusa, je predvsem *prošnja*: »Ljubi vsa čuteča bitja!« – kolikor pač zmoreš. Toda, ali bo neko višje, duhovno »prebujeno«, vendar še človeško bitje (bodhisattva) zmoglo preseči ves ta kruti boj za obstanek, ki je že milijarde let gensko zapisan v naša telesa? Ali pa se bo *najvišje* razsvetljeno bitje (buda) naposled moralo osvoboditi tudi naravnega telesa? Vendar ne v računalniških čipih, temveč v brezmejni svetlobi Indrove mreže!

— Pesnica Chiyo iz 18. stoletja, avtorica zgornjega haikuja, je že v mladih letih zaslovela kot »ženski Bashō«. Njeno življenje je bilo težko, umrl ji je otrok in potem še mož, pri petdesetih je postala redovnica Chiyo-ni z budističnim imenom Soen. V haikujih se je posvečala »enkratnosti stvari v vsakdanjem svetu« (Jane Hirshfield, na spletu), za redovnico pa »se ni odločila zato, da bi se odpovedala svetu, temveč da bi naučila svoje srce biti kakor bistra voda, ki teče podnevi in ponoči« (*ibid.*). – Sprašujem se, kaj je Chiyo storila s tistimi živimi bitji, ki jih je ob oseki pobrala na obali? Najbrž jih je odnesla nazaj v morje. Toda niti bodhisattva, kljub svoji prisegi na začetku poti, ne more v končnem času odrešiti vseh čutečih bitij. – Pa še pojasnilo glede naslova: japonska beseda *ikīgai* (*ikī* = življenje, *gai* = vrednost) pomeni »živeti s smislom/namenom«, »živeti za nekaj«.

bil sem gazela,
toda spominjam se le
gepardovih oči

(13. 8. 2024)



Hirošige Utagava: *Ōta*, 52. postaja na poti Kisokaido, lesorez (*ukijo-e*)
 iz cikla *Devetinšestdeset postaj na poti Kisokaidō*, ok. 1838.
 (Vir: gl. v bibl. Hiroshige & Eisen, str. 155)

Sabi

si ti metulj in
sem jaz Zhuang Zhoujevo
sanjajoče srce?

kimi ya chō / ware ya Sōji ga / yume-gokoro

(Bashō [1], 161/339 <638>)

Ne vem, kako naj *ti* povem, to so bile res čudne sanje: v njih sem bil Macuo Bašō, znameniti pesnik haikujev v 17. stoletju na Japonskem, še kot mladenič. Potoval sem peš iz rodnega Uena pri Kjotu v vzhodno prestolnico Edo, današnji Tokio, kjer sem nameraval predstaviti svoje verze in začeti novo pesniško življenje. Čakal sem na brod za prečkanje reke Kiso, izbral sem pot Kisokaidō, imenovano tudi Nakasendō, »Srednjo gorsko pot«, ker je bila sicer krajša obmorska pot Tōkaidō po poletnem monsunu daljša in težja zaradi naraslih rek. (Ta premislek ni iz samih sanj, je *post festum*.)



— Sedim na brežini in berem Sōdža. Ni se še nabralo dovolj potnikov za ta brod, večji čoln, privezan k trem drevesom na obali. Tam že čaka popotna trojica, tu bliže pa na okroglih kamnih sedita gospa v lepem kimonu in služabnica. Pravkar je prišel še starejši par, tako da nas bo najbrž kmalu dovolj. Po reki, ki je kljub poletnemu dežju sinje modra, plujeta še dva čolna in dolg splav. Za daljnim gozdom se nad obzorjem dviga položna gora. Rdeča zarja naznanja lep večer. Na drugem bregu je postaja, krčma, v kateri bom prenočil.

In zdaj pride še osmi potnik (če sebe, sanjavca, ne štejem): to je mladenič mojih let, sodeč po svetli platneni obleki in finem klobuku je tujec, kot da je prišel iz neke daljne dežele ali iz drugega časa. Stopi naravnost k meni, odloži klobuk na travo, me pogleda s prijaznimi, modrimi očmi, in vpraša: »Si že napisal kak *haiku* o Zhuang Zhoujevem metulju?« – Misliš *hokku*? – »Ja, seveda, oprosti za anahronizem.« – Ne še, pa bi ga rad napisal, morda kdaj pozneje. – Tujec se zazre čez reko in recitira:

Nekoč se je Zhuang Zhouu sanjalo, da je metulj, frfotajoč metulj, ki se dobro počuti in je srečen. O Zhuang Zhouu ne ve ničesar. Nenadoma se je prebudil. Spet je bil zares in resnični Zhuang Zhou. Sedaj pa ne vem, ali je Zhuang Zhou sanjal, da je metulj, ali pa je metulj sanjal, da je Zhuang Zhou, čeprav je med Zhuang Zhouom in metuljem gotovo razlika. Tako je s spremembo stvari.¹⁰⁹

O, ti pa znaš Sōdža na pamet! se čudim. – »Ne vsega,« se nasmehne. – Prihajaš iz Čūgoku? – »Še dlje, iz dežele na Zahodu, ki je ne moreš poznati.« – Zakaj ne? – »Ker je v prihodnosti.« – Misliš dobesedno? – »Ne čisto dobesedno, rajši reciva: sanjsko.« – Ob tej uganki premišljujem o *sabi*, o času in samoti, o sebi in *tebi*. Spomnim se tudi na koan »Kjozanov krohot« in vprašam: skrivnostni tujec, kako ti je *ime*? – »Sōbō.« – Saj to je *moje* pesniško ime! – Tujec se muza: »Potem pa sem jaz Bašo.« – Si Bašo (prostor) ali Bašō (bananovec)? – »Bašo sem.« – No, prav, to je le manj čudno ime [Sōbō je postal Bašō šele pozneje]. – Oba se zasmehujeva. – »Sicer pa mi ti, Sōbō, rajši povej kak svoj *hokku*. Saj greš v Edo predstavljat svojo knjigo *Igra s školjkami* [*Kai Ōi*, 1672]?« – Drži, ampak v tej knjigi sta le dva moja *hokkuja*, sicer v njej pišem o verzih drugih pesnikov. – »Vem, a tudi sam si napisal že mnogo verzov, gotovo znaš nekatere na pamet?« – Res je, rad ti jih nekaj povem:

- *tsuki zo shirube / konata e irase / tabi no yado* (Bashō [1], <2>)

mesec kažipot: / »kar naprej, potnik, tu so / vrata v krčmo!«
- *kakitsubata / nitari ya nitari / mizu no kage* (ibid. <7>)

iris zajčjeuh? / o, kako si podoben / odsevu v vodi!
- *ogi no koe / koya akikaze no / kuchi utsushi* (ibid. <17>)

petje trstike – / kakor jesenski veter, / le iz drugih ust
- *takauna ya / shizuku mo yoyo no / sasa no tsuyu* (ibid. <45>)

krasen poganjek! / káplja rose leze čez / členke bambusa
- *miru ni ga mo / oreru bakari zo / ominaeshi* (ibid. <50>)

ej, vé zlatice – / gledam vas, hotljivke, / že skoraj prevzet!
- *kyō no koyoi / neru toki mo naki / tsuki mi kana* (ibid. <51>)

nocoj ni časa / za spanje, vso noč zremo / poln mesečev ščip
- *kumo to hedatsu / tomo ka ya kari no / ikiwakare* (ibid. <53>)

ko oblak loči / divjo gos in gosaka / letí vsak zase

109 Zhuang Zi, »Notranja poglavja«, v: *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski, 1992, 192.

»Čudovito!« zaploska tujec iz daljne dežele, iz prihodnosti. – Vprašam ga: tudi ti pišeš *hokkuje*? – »Včasih res napišem kakšnega, se pa še zdaleč ne morejo meriti s tvojimi.« – Kaj pa počneš, ko si doma, tam na Zahodu? – »Filozof sem, pred potjo v Deželo vzhajajočega sonca sem bral Nishido, najbrž ga poznaš?« – Nishida? Filozof? – »Ah, spet sem pozabil, da prihajam iz drugega časa! No, filozofija je *tetsugaku*, učenje modrosti.« – A, tako! zamišljeno prikimam (ne)jaz, sanjavec Sōbō, bodoči Bašo. – »Glej, že stopajo na brod, greva še midva, da ne zamudiva,« me spomni Bašo.

— Ko se zbudim iz *teh* sanj, pridejo druge ...

nad gorsko reko
svetloba v avgustu:
žareča zarja

(19. 8. 2024)

秋

Aki
(jesen)

Sabiši

v samoti je
tudi nekaj veselja –
jesenski večer
sabishisa no / ureshiku mo ari / aki no kure
(Buson [1], 120)

Včeraj sem šel, kot že tolikokrat, na sprehod med vinogradi, proti večernemu soncu. Po dežju se je vreme zjasnilo, poletna vročina je popustila, približuje se jesen. Okrog vasi se največkrat sprehajam sam, le redko z L., ki je rajši doma na vrtu, še redkeje pa s kako večjo družbico. Na sprehodih premišljujem tudi o svojem pisanju in včasih prav kot sprehajalec dobim kako dobro »idejo«. Včeraj sem premišljeval o tem, kako naj nadaljujem ta tretji, »zenovski« niz *Odsevov*, da bodo zadnji kamenčki tega mozaika dovolj »ostri«, četudi v melanholiji, ki me spremlja že od mladosti, zadnje čase pa, žal, vse bolj prevladuje nad veseljem. A tudi takrat, ko sem žalosten in samotен (jap. *sabiši*), občutim v tem nekaj veselja, še posebno v tako lepem, poznopoletnem, predjesenskem večeru.

In ko na poti med vinogradi, kjer ob koncu dneva le redkokdaj koga srečam, hodim k vse bolj rdeče žarečemu Soncu, ki me s svojimi že skoraj vodoravnimi, večerno blagimi žarki greje v obraz in meče po travi dolge sence vinogradniških punt in rant – tedaj zagledam neko *postavo*, ki mi prihaja nasproti in je zdaj, ko je še kakih sto korakov proč od mene, le silhueta pred ozadjem sončne gloriole. – Kdo je to? se vprašam. Skoraj vse vaščane poznam, tujci pa so tu bolj redki, sploh ob tej pozni uri. Mi prihaja naproti kak domačin ali prišlek, moški ali ženska? In nenadoma me prešine: morda pa si to prav *ti* – !? Saj sva nekoč, pred mnogimi leti, skupaj hodila po teh poteh, v tisti daljni pomladi sva odkrivala lepoto kraške pokrajine, pogovarjala sva se o prostoru in času, o naravi in duhu ... A le kaj novega *ti* lahko povem zdaj, na pragu starosti, ne prav daleč od poslednjega slovesa? Kaj naj *ti* povem, česar še ne veš? Ne zmorem kaj več od teh *odsevov*, pisem, ki jih pišem *tebi*, čeprav iz tvojih odmevov včasih nisem prepričan, da jih res prebereš. Sicer pa to *sub specie aeternitatis* sploh ni pomembno. Oba, *ti* in *jaz*, sva ujetnika in obenem varuha časa, ki mineva kljub hrepenenju duše po večnosti. – O, kako lepo bi bilo, da bi drevi, na tej poti med vinogradi, v že skoraj onstranski sončavi srečal prav *tebe*! Toda zdaj, ko mi tvoja silhueta prihaja bliže, podvomim: si to res *ti*? Kajti zazdi se mi, da ima ta silhueta *moje* poteze, moje kretnje (človeka spoznamo od daleč prej po hoji kot po obrazu), saj se tvojih spominjam drugače. Mar je mogoče, da mi prihaja nasproti moj dvojnik!?

Ob tej misli se kar malce ustrašim: kako ga bom, kako bom samega sebe pogledal v obraz? Tako kot v zrcalu? In kaj mu bom rekel, kaj si bom rekel, če se srečava iz oči v oči? Naj povem kako budistično sentenco? Ali rajši kak dovtip? Sicer pa še vedno ne vem, kdo je ta postava, ki se mi vztrajno bliža v soju sončnih žarkov. Je moški ali ženska? Saj je menda v vsakem moškem tudi nekaj ženskih potez? In zdaj, ko je le še dober ducat korakov pred menoj, ves začuden opazim, da so poteze te silhuete tem manj jasne, čim bliže mi je! Čeprav so njeni robovi ostri, je znotraj njih temna. – O, pa saj to ni silhueta kakega živega človeka, to je le *senca*! Senca, ki postaja vse bolj ploska, ko drsi proti meni ... in ko pride do mene, se odmaknem, da jo spustim mimo ... in ko zdrsne mimo (ne vem, ne spominjam se, *kako* ji je to uspelo, morda je švignila po travi), pomislim, da bi tako zdrsnila mimo *moja* senca, če bi me ponoči na cesti prehitel kak avto z žarometi. In potem senca beži, bledí, izgine v vinogradu. Ko jo požre mrak, ostanem sam in se sprašujem: Kdo je ta senca? Je moja, je tvoja? Sva v njej oba, *ti in jaz*? Ne vem, morda je najbolj pravišen ali celo edini možni odgovor: *niti jaz–niti ti*. Ob tej uganki občutim kanček veselja in nadaljujem pot k Soncu.

Ko pridem skozi vinograde na travnato jaso, je Sonce že globoko rdeče. Mavrično, rdeče-rumeno-zeleno-modro zarjo (na japonskih slikah bi bil to čudovit *bo-kaši*) sem in tja križajo bele sledi visokoletečih letal. Obstanem sredi pokošene travnika, da pozdravim to našo véliko, vsak večer zahajajočo Zvezdo in jo poprosim, naj se zjutraj spet vrne. Toda v žareče Sonce, četudi že zahaja, ne morem gledati več kot le nekaj trenutkov, zato zaprem oči in se prepustim tem blagim, vso naravo objemajočim žarkom. V mojem notranjem pogledu, v temno rdeči praznini plešejo čudna bitjeca, kot kake amebe ali parameciji. A glej – ta bitjeca se nenadoma čudežno sestavijo v *božjo podobo*, v Bogočloveka, kot na kakem svetem mozaiku! In že me gleda sam Bog z ljubečim, razumevajočim, a tudi očetovsko strogim pogledom, prav tu je: *v meni, a ne samo v meni!* – »Kaj me boš vprašal?« me pobara. – O Bog, kaj naj te vprašam, ko sem te tako nenadejano srečal, iz obličja v obličje! Če bi poslal k meni kakega angela, bi mi bilo lažje. – »Ne boj se, kar vprašaj.« – Zberem pogum: povej mi, ali resnično obstajaš? – »Mar ne vidiš?« – Ne morem verjeti, da si oseba, čeprav v stiski mólim k tebi, kakor da si. Zagotovo pa nisi smrten človek, kot sem jaz. A kako ti je ime? – Bog se smehlja, potem reče: »Saj sam veš.« – Ne vem, zato te sprašujem: si Buda, Jezus, Krišna ...? – »Vse to in še več, a tudi manj,« reče Bog, »sicer pa je tako v nebesih kot na zemlji vseeno, kako me imenuješ, magari Abraxas.« – Ne vem, ali se Bog šali, grenko se nasmehnem in odprem oči. Sonce je že zašlo za temnimi griči, mavrična zarja pa še vedno sije na obzorju. – Tako mora biti, to je *takšnost*.

V vas se vračam po drugi, malce daljši poti, ki je v somraku razločnejša. Zdaj ne vidim več svoje sence. A ko pridem do razpotja pri kamnitem pilu, se mi pridruži moj stari prijatelj Anželo. »Kako si kaj?« me vpraša. – Dobro, rečem, vendar težko skrijem začudenje, saj sem mislil, da je njegova duša že *tam*, »na onem kraju«. – Anželo me prehiti, kot da bi bral moje misli: »Res je, že nekaj let me ni več *tu*. Le kdaj pa kdaj se vrnem, če me kdo pokliče.« – A, tako! Čeprav to težko verjamem, sprejemem ponujeno roko (saj ga že dolgo poznam) in rečem: no, Anželo, če si že *tu*, te bom nekaj vprašal. – »Kar izvoli, mojster Bruno, prav rad ti odgovorim, če bom znal.« – Nekje sem prebral, da *tam* že poznate prihodnost: je to res? – »Drži, a bolj na splošno, zgolj v obrisih, nekako tako, kakor bi *tu* poznali preteklost, če ne bi prebrali nobene knjige o njej.« – Morda pa mi vseeno lahko poveš, kaj se bo *to jesen* zgodilo v našem svetu? Skrbi me, saj slabo kaže: ali bo svetovna vojna? – Anželo molči vsaj kak ducat korakov, kot da v sebi premerja dvorane spomina, in naposled reče: »Na gladini štirih časov, kjer prihodnost že valoví, razbiram besede: *Zvečer donijo jesenski gozdovi / od smrtnih orožij, zlate ravnine / in modra jezera, ki se nad njimi sonce / mračneje vali; objema noč / umirajoče vojščake, divjo tožbo / njihovih strtih ust ...*« – a tu ga jaz prekinem: saj to so Traklovi verzi iz pesmi *Grodek*! To, kar vidiš v prihodnosti, Anželo, je že bilo in je spet. Mar ne bo nikoli konec mračnih valov te noči? – »Prihodnost je kakor odsev sedanjosti na valujočem zrcalu.« – V tem ne vidim takega upanja. *O tempora! O mores!* – Pred mojo *kalono* se posloviva, Anželo nadaljuje pot k Svetemu Lovrencu, najbrž na *žehən*. Ali pa je nocoj namenjen kam bliže, v svojo hišo sredi vasi?

samotna senca
beži po pokošenem
travniku v noč

(29. 8. 2024)

Pasara

jutranja zarja
 žari zate, polžek:
 se je veseliš?
asayake ga / yorokobashii ka / katatsumuri
 (Issa, v Blyth III, 245)

Spet na Mljetu, na tem rajskem otoku! Tu, v »Vili Jezero«, sredi narodnega parka, sva bila z Lučko že mnogokrat, zadnjih dvajset let skoraj vsako leto, v septembru, ko je morje še toplo, turistov pa že manj. Vila Jezero s svojo čudovito razgledno teraso je stara že kakih sto let, v novejšem času so ji dodali prizidek, kjer gostujemo pri A. in njenih treh sinovih, seveda »proti plačilu«, ki sicer ni majhno, je pa vsekakor vredno tega miru pod šumečimi bori, tega modrozelenega morja, ki prihaja s plimo v Veliko in Malo jezero ter odhaja z oseko spet ven na odprto. Na drugi strani Velikega jezera je otoček s starim samostanom in cerkvico sv. Marije ter nekdanjim pokopališčem vasi Govedari, z veliko kamnito grobnico in kapelo, ki me vedno znova spominja na Böcklinovo sliko »Otok mrtvih«. – Nasploh je Mljet močno povezan z mojim življenjem, s sedanjim in »prejšnjimi«, v erosu in tanatosu. Prvič sem bil tu kot nesrečno zaljubljen študent – in hvala bogu ne vem, kdaj bom zadnjič. Letos sva z L. najela zgornji apartma, v katerem je pred več kot petnajstimi leti stanoval na smrt bolni predsednik D. To je skromen apartma, a s krasnim pogledom z balkona na naravni park.

— Zjutraj, ko L. še spi, karseda tiho vstanem in grem v »moj« zaliv, deset minut hodá od Vile Jezero. Sonce je komaj vzšlo nad temnozelenimi griči, v tej zgodnji uri ne srečam nikogar na cestici ob Velikem jezeru, po kateri se pozneje vozijo od Malega mosta turisti z najetimi kolesi. Na tej kratki poti poznam že skoraj vsako drevo in kamen. V narodnem parku prepuščajo naravi, da se ureja sama, odstranijo le tista padla drevesa, ki bi ovirala mimoidoče. Pri velikem kamnu v obliki kita glavača je padlo ovenelo steblo agave, utrnila se je njena cvetna krošnja, potem ko je agava prvič in zadnjič v svojem dolgem, morda celo polstoletnem življenju opravila svojo naravno dolžnost: zdaj okrog odmrle matere-očeta raste številna družina, mladi šopi agav z mesnatimi, špičastimi listi, ki štrlijo v opojen morski zrak, dišeč od eteričnih olj vselej znova rastočih življenj. Oglasijo se škržati, najprej en sam, potem dva, trije, in naposled cel orkester, v katerem se izgubijo posamezni glasovi, le kdaj pa kdaj se iz tega blago valujočega zvočnega morja dvigne kak solist.

Po položno nagnjenih kamnitih skladih se spustim do »mojega« mesta na obali. V zgodnjem jutru je vodna gladina še čisto mirna, negibna, kakor velikansko, do popolnosti zglajeno zrcalo: na njej se »šarnirsko« podvajajo (kot se je posrečeno izrazil Gaston Bachelard v knjigi *Voda in sanje*) temni griči na drugi strani Velikega jezera, med njimi tudi najvišji, Montokuc, z vrha katerega kuka stolp za požarno stražo. Na vodnem zrcalu se podvajajo tudi oblaki, bele ovčke v globokem, sinjem nebu, pa mavrično-barvni *bokaši* jutranje zarje in seveda naša vélika Zvezda, bleščeče Sonce: zdaj njegov zrcalni dvojnik še ni razpršen v tisočero odsevov. »In tu, na tem šarnirju, voda doseže nebo« (Bachelard 2011, 61). »Kje je tisto resnično: na nebu ali na dnu vodá?« (*Ibid.*). Pomislim, da je vodna gladina globoko zrcalo resničnosti. – Nekaj sežnjev od obale zrcalo vzdrhti: jata majhnih ribic beži pred neko večjo, morda brancinom. V Jezeru jih smejo loviti samo domačini. Drhteči oblaček se na gladini oddaljuje proti sredini zaliva, med bele ovčke na zrcalnem nebu.

Pod velikim borom, na »moji« skalni polici, se slečem do golega, tu sem popolnoma sam, sicer pa je zgoraj na cestici tudi napis, da je ta zaliv namenjen nudistom. Opirajoč se na skalo, ker je naslednja polica že poraščena s spolzkimi algami, stopam počasi, kot polžek lezem v vodo: deviško čista je in ravno prav toplo-mrzla za jutranjo kopel. Male ribice plavajo sem ter tja, ne menijo se zame, tujega človeškega goliča. – Kakšen užitek! Osrečujoči občutek, ko me od nog do glave objema morje, se s starostjo ne izgubi, kvečjemu postaja še močnejši. Plavam, najprej prsno, z očmi nad gladino, ker želim tudi od blizu, vse okrog sebe, videti to zrcalo, ta čudežni »šarnir« narave, vendar se ne morem prav dolgo upirati želji, da v vodo potopim tudi glavo, in ko plavam kravl, motno vidim dno, temno morsko travo, rogovile, včasih kako školjko ... Plavam čez zaliv, do dveh belih skal, ki se dvigata nad gladino kot joški kake uročene nimfe, pa spet nazaj, na drugo stran zaliva, in tako dvakrat, včasih tudi trikrat, saj se vsako jutro na Mljetu vračam v ta zaliv. Med plavanjem seveda tudi kdaj pa kdaj počijem, se uležem na gladino kot »mrtvak« in gledam nebo. Narava je tu skoraj vse. Pomislim, da je zdaj na meni, v mojem telesu, le troje drobnih artefaktov: zlat poročni prstan, nadomestki zob in sponke iz titana po operaciji žolčnika. Čutim, kako je človeško telo ranljivo – in kako dragoceno!

Ko se skobacam iz vode – telo je v vodi lahko, na zemlji težko – in ko že na toplem soncu sušim svojo kožo, se znova sprašujem: mar je to telo res *moje*? Seveda prav dobro vem, da je moje. Čigavo pa naj bi bilo, če ni moje? Ampak, ali bi bila (vsaj načelno) mogoča »menjava teles«? Namreč tako, da bi *to telo* zamenjal s telesom koga drugega, pri čemer bi moj *jaz* naselil tisto drugo telo, na primer telo kakega lepega, postavnega, ebenovinasto črnega Nubijca. Toda – ali bi se v tem drugem

telesu moj jaz še prepoznal? In če bi se, mar ne bi bilo to nekaj strašljivega? Morda pa ne. Nekoč sem sanjal, da sem ženska, in to je bil prav lep občutek, kolikor se pač spominjam. Ah, saj dobro vem, da so to neumnosti, otročarije, nevredne starca in še filozofa! Pa vendar ...? (Mimogrede: Ali si *ti* lahko predstavljaš reinkarnacijo povsem brez spomina na prejšnje telo-življenje? Najbrž ne.)

Medtem se dvigne rahel vetrič in nakodra vodno površino, zrcalo ni več popolno. Pri rtu na robu zaliva zagledam čolnič, v njem je kak domačin, ribič. Ko sem bil lani tu, je vsako jutro, medtem ko sem plaval po zalivu, priplul mimo ribič v majhnem čolnu, stari pasari, najbrž je vlekel za seboj parangal. Zakrožil je ob obali zaliva, nedaleč od mene, zgodnjega plavalca, in pomahala sva si, se srečala vsak v svoji samoti. Ko se mi je pasara približala, sem videl, da je ribič sivolas barba – in pomislil sem: lahko bi bil on *jaz* in jaz *on*. In ko se je spet oddaljeval in zaplul v lesketajoče se sončne odseve, se mi je zdelo, kakor da sta ribič in njegova pasara *eno* bitje. – A zakaj tudi letos ne zakroži mimo mene? Je to isti ribič kot lani? Morda je tisti že umrl in je ta njegov sin? Ali pa kdo tretji, kako naj vem? Morda zdaj hiti domov, ker ga v Babinih kućah čaka žena, da bosta zajtrkovala skupaj, tako kot jaz in L. po moji jutranji kopeli? A tudi v dvoje ostajamo sami, smo srečno samotne duše. So pa tudi takšne duše, ki so v osami zelo nesrečne. Preveč je takšnih na svetu.

Bežna srečanja so lepa in hkrati boleča. Telo je pasara duše med enim in drugim življenjem, med menoj in *teboj*. Počasi, malce izgubljen v svojih mislih, se vračam »domov«. S tisočnimi odsevi na morski gladini kaže »Sončev meč« prav vame: *ti si to*. – Današnji haiku pa je Lučkin:

zgodnji škržati
stari ribič se vrača
mačke čakajo

(4. 9. 2024)

Bendima

le izpij vse do
dna, da bo tvoja čaša
vaza za cvetje
nomi akete / hana ike ni sen / nishō daru
(Bashō [1], 173/349 <711>)

Naši trgatvi, po kraško *bendimi*, ustreza na Japonskem, tako po letnem času kot po prazničnih obredih, žetev riža, ki se praznuje s petjem, plesi in »zrenjem polne lune« (*cukimi*) na festivalu »sedmih večerov« (*tanabata*). Gojenje vinske trte ima sicer tudi v Deželi vzhajajočega sonca že tisočletno tradicijo, razmahnilo pa se je šele pod zahodnim vplivom pred dobrim stoletjem, vendar med opojnimi pijačami še vedno prevladuje *sake*, riževino. Letno obdobje žetve riža sega čez nekaj mesecev, od julija do oktobra, pravšen čas žetve je odvisen od geografske lege riževih polj. Festivalu *tanabata* pravijo tudi »praznik zvezd«, ker se po stari kitajsko-japonski legendi takrat srečata dve nebesni božanstvi: v ljubezni združeni, a na nebu ločeni zvezdi, ki se pri nas imenujeta Vega in Altair, na Japonskem pa Orihime and Hikoboši (Tkalska princesa in Zvezdni pastir) – vse druge dni v letu ju namreč ločuje velika Nebesna reka (Amanogava), po naše Mlečna cesta. Zato da božanstvi ne bi zanemarjali svojega dela, jima je vladar neba, Orihimin oče Tentei dovolil, da se srečata le enkrat na leto, sedmega dne v sedmem lunarnem mesecu, in tedaj jata vran s svojimi krili razpne zanj most čez Nebesno reko (gl. Blyth IV, 19).

— Bendima v naši vasi na Krasu. V soboto zvečer se rdeče sonce spušča med drevesne krošnje na vse bolj temnih gričih, tóne proti konici zvonika v bližnjem Utovlju. Na večernem sprehodu stopam po eni kolesnici »mojega« kolovoza, večji del poti po desni, med travniki in grmovjem se rahlo vzpenjam k sosedovemu vinogradu, od koder že slišim vesele klice trgačev, ki drevi končujejo bendimo. Niso me povabili nanjo, tako da nisem namenjen v vinograd, ampak le k svoji meditacijski »točki«, sedežu na lesenem parobku v obliki noja (včasih je imel dolg vrat), osamelcu sredi prostranega travnika nad vinogradom. – Z vse močnejšim hrupom traktorja se mi približuje naš ljubi sosed F., kot vedno je dobre volje, kaj ne bi bil, saj pelje v *hrām* poln voz grozdja, ki bo dozorelo do martinovega v žlahtni teran. Ustavi se ob meni in reče: »Pridi še ti, M., boš spil z nami en glāž ...«

Torej sem z dobrimi sosedi v vinogradu spil en *glāž*, pravzaprav dva. Njihova velika družina je bila po napornem dnevu prešerno vesela – saj se ob trgatvi prazni stare sode za novo vino! Lanski teran je še vedno odličen, trpko sladek. Postregli so

mi tudi s pršutom, sirom in domačim kruhom, to paše zraven. Lepo je bilo »po domače« pokramljati z njimi, vendar nisem ostal dolgo, ker sem začutil, da kljub vsemu ne spadam zares mednje, niti med druge vaščane, čeprav sem – sva z L. – v Kazljah že petintrideset let, polovico življenja. Nič ni narobe v tem občutju tujosti, saj me imajo radi – in še bolj Lučko –, vendar ne bova nikoli zares domačina. Jaz kot profesor, »podeželski filozof«, zanje ostajam meščan iz Ljubljane, prišlek, četudi s primorskim poreklom. Ti dobri ljudje so mi blizu, bolje rečeno, zame so daljno-bližnji. – »Hvala vam, zdaj pa grem še malo pohajat,« sem rekel N., dobri duši, ki skrbi za vso svojo družino in še nam sosedom dostikrat pomaga. – »Prou,« je rekla, »kər še prid'«. – Tokrat sem se pri svojem noju ustavil bolj na kratko. Še pred mrakom sem se vrnil v vas, domov.

— In zdaj sedim tu, pred domačim pragom, pripravil sem si čaj, ki ga nalivam iz porcelanastega čajnika, na katerem poštna kočija pravkar prihaja v vas. Hitro se mračí, na vrtu je vse več senc. Tedaj zaslišim, da nekdo odpira moj porton. Še preden vstanem, je večerni gost že pri meni. Usede se k mizi, kakor da je to samoumevno. Predse na mizo položi velik starinski ključ mojega doma. – »Ključ sem ti prinesel, pozabil si ga v vratih.« – Kdo pa ste vi? presenečeno vprašam tega čudnega moža z dolgimi sivimi lasmi. – »Kako da ne veš?« – Ne vem. – »Sveti Peter sem, kdo pa drug?« – V glavi se mi kar malce zavrti, vendar zmorem še drugo vprašanje: Če si res sveti Peter, kako si prišel sèm na Kras leta Gospodovega MMXXIV? – »Ah, kako, tako! Naj te spomnim na tisto zgodbico, ki ti jo je pred leti povedal stari D., vaški posebnež, enookec in enonogec, ko se je na vozičku pripeljal k tebi na borjač, takrat še nisi imel portona.« – Vse bolj se čudim: kako ta tujec *to vé*? In kakor v sanjah nadaljujem: Mislíš na tisto zgodbo o Jezusu in svetem Petru, ki sta nekoč prišla iz dežele egiptovske na Kras? – »Seveda, prav to.« – Tu pa ju niso prijazno sprejeli. Kraševci jima niso dali ne kruha ne pršuta, zato se je Jezus ujezil in z nogo udaril ob tla, da je vsa voda odtekla s Krasa v globino. Toda ko sta se vrnila v deželo egiptovsko, mu je postalo žal, in naročil je ptiču, naj v levjem brlogu najde oslovo kost, z njo zajame zemljo ter v njej ponese Kraševcem sadiko trte v zameno za vodo. – »Da, tako je bilo.« – In kdor bo spil malo vina, bo lahek kot ptič; kdor ga bo spil več, bo hraber kot lev; tisti pa, ki ga bo spil preveč, bo neumen kot osel. – »Res je.« – Ja, ampak to je le neka stara zgodba. Saj ne boš rekel, svet' Peter, da si se vrnil na Kras iz dežele egiptovske, da bi ti tokrat ponudili pršut in sir, pa še teran za povrh? – »Prišel sem na trgatév kot GOSPODOV oskrbnik: da vprašam viničarje ... tudi tebe ... nocoj, ko si sam.« – Da me vprašaš? Kaj pa? – Skrivnostni tujec se nasmehne: »Najprej mi nalij čaja, prosim.« – Prav rad, samo počakaj, da prinesem iz hiše skodelico še zate.

Ko se vrnem, je tujec še tu, torej ne sanjam. Nalijem mu čaja. Ko ga srkne, me pomenljivo pogleda ter z mešanico blagosti in strogosti vpraša: »Kako pa je s tvojo bendimo?« – Kako le? Saj nimam vinograda! – »Dobro veš, o čem govorim. Se ti zdi, da ti je dovolj obrodil?« – Ah, tako! Več ne zmorem, ne znam. – »Napisal si ducat knjig, zasadil nekaj dreves, imaš tudi hčer in vnuka, dobro ženo, vse to je lepo in prav. Kaj pa tvoje misli, čustva, sočutje? Jih imaš dovolj dobrih za vstop v nebeško kraljestvo?« – Kako naj vem? Sicer pa niti ne verjamem, da bo *moja* duša preživela smrt. Kakor tudi ne razumem Jezusa, »gospodarja vinograda«, ki je dal vsem svojim viničarjem enako plačilo, en denarij, ne glede na to, koliko so delali, in rekel: »Tako bodo zadnji prvi in prvi zadnji« (Mt 20, 16). – Sveti Peter se smehlja: »Ker si bolj budist kot kristjan, pa reciva malce drugače: si na svojih riževih poljih pridelal dovolj riža, da boš kot bodhisattva sočutno nahranil vsa bitja, ki te bodo za to prosila?« – Ah, ne muči me, nebeški ključar, le kako naj to vem? – »Vsaka duša ve zase, ali bo odrešena ali pogubljena, še več, nihče drug, niti sam Bog ne more izreči sodbe zanjo. Vsaka duša si sodi sama.« – Če pa je tako, lahko v svoj zagovor rečem le to, da sem hotel in še hočem *biti dober*, čeprav mi to ne uspeva vselej. – »Lepo in prav si to rekel!« prikima sveti Peter, spiše čaj in potisne čez mizo ključ mojega portona: »Ne pozabi na ključ!« – Potem vstane, mi stisne roko (saj to je res prava, živa človeška roka!) in zazreva se iz oči v oči, iz obličja v obličje: v mesečini je pred menoj moško-žensko, angelsko obličje – šele zdaj ga prepoznam in vzkliknem: Saj to si *ti!* (Ali le jaz sam?)

med suhim listjem
bo šakal našel moj ključ –
a kaj bo odprl z njim?

(14. 9. 2024)

Čanoju

samotni pride
obiskat samotnega,
jesenski večer
hitori kite / hitori o tou ya / aki no kure
(Buson [1], 120)



V veliko veselje in čast mi je bilo, da me je Josa Buson, v vseh časih drugi največji mojster *hokkuja*, povabil na čaj v svoj »Polnočni paviljon« (*Jahantei*) v Kjotu, leta MDCCLXXIII našega štetja. Dva dni prej sem pri bukinistu v Gionu kupil Busonovo nedavno izšlo zbirko *Vrana ob svitu* (*Ake Garasu*), pozanimal sem se za njegov naslov in mu napisal pismo. Prijetno sem bil presenečen, ko me je že naslednjega dne povabil na »verižno pesnikovanje« (*renga*), v pesniško družbo »bratov po čopiču«.

Na vratih »Polnočnega paviljona« me je pričakala Busonova hči, rosno mlada, očarljiva črnolaska v svilenem, sinjemodrem kimonu z rdečimi javorovimi listi in rumenimi krizantemami. Priklonila se mi je in se predstavila z imenom Kuno. Dva koraka za njo je v somraku stala gospa srednjih let, stopil sem k njej, se ji priklonil in povedal svoje ime. »Me veseli,« je rekla, mi podala roko in se predstavila kot Busonova žena. »Kuno vas bo pospremila do čajnega vrta.« – Sledil sem lepi mladenki skozi sobe, ločene s poslikanimi drsnimi vrati (*fusuma*). Rdeči sij večernega sonca je sijal na papirnatih oknih (*šodži*). V vrtnem atriju pred čajnico (*čaniva*) je v stoječi kamniti svetilki (*išidōrō*) gorela oljenka. Preden sem si sezul čevlje in vstopil v notranjost čajnice, se je Kuno poslovila z ljubkim smehljajem. Zaljubil bi se bil vanjo, a je bila gotovo namenjena drugemu.

Okrog čajnika v ognjiščni vdolbini (*ro*) so na tatamijih sedeli trije pesniki: gostitelj Buson in njegova gosta, prvi njegovih let, drugi precej mlajši. Pred njimi so čakale prosojne porcelanaste skodelice, skoraj neresnične v večerni luči – ena tudi zame. Tišino čajnega obreda (*čanoju*) je krasilo petje slavčka-penice (*uguisu*) na vrtu. Buson, slavni pesnik v poznih srednjih letih, z obrito glavo in v platnenem kimonu, me je prijazno pozdravil z rahlim priklonom in mi pokazal, kam naj sedem. Enako sta me pozdravila tudi druga dva. V *tokonomi* sem razložil *šodō* z napisom: *iči-go iči-e*.

Buson je nalil v skodelice gost zelen čaj (*matča*) in me pozdravil še z besedami: »Dragi mladi popotnik, prišel si od daleč, z zahoda, bodi dobrodošel med nami! Tvoje ime je za nas bolj tuje od tebe, zato te prosim, da se predstaviš sam.« – Ime mi je Werther, sem rekel. – »*Hai, hai*,« je prikimal Buson, nakar sta se predstavila še druga dva: starejši Čora, tudi pesnik *hokkujev*, in mlajši Kitō, Busonov učenec. – »Pričakujemo še Kjtaja iz Nagoje, zamuja zaradi narasle reke Kiso,« je nadaljeval Buson, »zato bo najbolje, da kar začnemo z *rengo*. Morda bi se ti, mladi mož, vključil namesto njega? Napisal si mi, da si prijatelj pesnika, ki tam pri vas postaja slaven.« – Ja, res je, sem odvrnil, vendar nisem nič več kot to, saj sam ne pišem pesmi. – »Prav, torej začnem jaz kot gostitelj, sledil mi bo Čora, za njim Kitō in nazadnje, če boš hotel, še ti. Potem ponovimo krog.«

- *hosomichi o / uzumimo yaranu / ochiba kana* (Buson [1], 173)
ozka stezica / še ni povsem prekrita / s padlim listjem
- *asagao ni / fukisomete yori / aki no kaze* (Chora, v Blyth III, 410)
jesenski veter / najprej utrne sinje / cvetove slaka
- *kiri fukashi / nani yobariau / oka to fune* (Kitō, v Blyth III, 371)
v gosti megli – / kaj vpije tisti tam, med / čolnom in gričem?

Po teh treh *hokkujih* so se trije pari oči ozrli vame. Jaz pa sem rekel, da jim bom rajši povedal nekaj verzov mojega prijatelja Johanna Wolfganga Goetheja. – Ste že slišali zanj? – Buson je odkimal. – Goethe je še mlad, sem pojasnil, vendar je že slaven. Povedal mi je, da zdaj pripravlja roman, v katerem bo imel glavni junak moje ime ... »O, lepo, lepo!« je prikimal Buson. »Povej nam kakšno njegovo pesem.« – Za ta kraj in čas se mi je zdela primerna *Popotnikova nočna pesem*:

- *Über allen Gipfeln / ist Ruh, / in allen Wipfeln / spürest du / kaum einen Hauch;
/ die Vögelein schweigen im Walde. / Warte nur, balde / ruhest du auch.*
V nebu nad vrhovi / je mir / in med lesovi / že nikjer / diha več ni; / žgolenje ptic je zaspalo. / Čakaj le, / kmalo spal boš še ti. (Prevedla Lili Novy)

Buson je odobravajoče zabrundal: »Da, da, narava nam je blizu, verjetno pa je precej izgubljenega s prevodom. Naših *hokkujev* pa se najbrž sploh ne dá prevesti, kaj ti meniš o tem?« – No, deloma se dá, tudi jaz sem jih nekaj že poskusil prevesti. – »Hm, hm,« je zagolčal Buson, ki je očitno okleval z drugim krogom *reng*e. Zadrego je rešil Čora: »Mojster Jahantei, počakajmo z našo *rengo*, dokler ne pride Kjtai. Zdaj nam rajši ti sam povej nekaj svojih verzov, da jih bo slišal tudi naš gost.« – »Res dober predlog!« je hlastno pritrdil Kitō. – »Prav, pa naj bo tako!« je sklenil Buson.

- *asagiri ya / e ni kaku yume no / hito-dōri* (Buson, v Blyth III, 370)
jutranja megla / vrisana v sliko, v sèn / mimoidočih
- *wataridori / kumo no hatate no / nishiki kana* (Buson [2], <596>)
ptice selivke: / vezênje pod oblaki / v večerni luči
- *Oharame no / ashi no hayasa yo / yu-momiji* (Buson [1], 137)
Ohara: lahke / noge deklet na listju / rdečih javorjev
- *kinbyou no / usumono wa ta ga / aki no kaze* (Buson [2], <563>)
kdo je v vetru / odložil kimono na / zlato stojalo?
- *akisame ya / minasoko no kusa o / fumi wataru* (*ibid.* <602>)
v jesenskem dežju / nejevoljno prestopim / veliko lužo
- *takadourou / kienantosuru / amatatabi* (*ibid.* <464>)
plamen viseče / svetilke vedno znova / skoraj ugasne
- *aki no kure / hotoke ni bakeru / tanuki kana* (Buson [1], 128)
jesenski večer / spremeni jazbeca v / podobo Bude.

— V japonščini *aki* pomeni jesen, pa tudi vrzel, praznost, utrujenost, a po drugi strani, kot pridevnik, tudi: svetleč, iskriv itd. ... *Vidiš*, daleč v preteklost sem zajadral nocoj, bežeč pred jesensko melanholijo. Tu pa je še en moj preprost haiku:

dragocen spomin:
lesk svile, zven *uguisu*,
vonj-okus čaja

(23. 9. 2024)

Cukimi

vódi me domov
 senca moja, po zrenju
 té polne lune!
ware wo tsurete / waga kage kaeru / tsukimi kana
 (Sodō, v Blyth III, 403)

V mesečini je vse drugače kot v sončavi. Sončava je zlata, mesečina je srebrna. Ne morem reči, katera je lepša, obe sta lepi – čeprav ne vselej, saj je njuna lepota odvisna od našega pogleda in počutja, od naših čustev in misli. Vsaka od njiju je lepa na svoj način, tako kot dan in noč. Srebrna mesečina je skrivnostnejša od zlate sončave, najbolj skrivnostna pa je sama Luč, ki sije v obeh.

Nocoj mi polna luna osvetljuje pot med vinogradi. Tokrat hodim po levi kolesnici kolovoza, sam; po drugi, desni kolesnici pa ob meni drsi *moja senca*. Tudi z njeno pomočjo vem, da sem telesno bitje. Ko dvignem pogled, na robu daljnobližnjih gričev vidim srebrno obrobo drevesnih krošenj. Travnne bilke in trtni listi se tu pa tam svetlikajo, popoldne je deževalo, biserne kapljice so dočakale noč. V vinogradu se punte in rante križajo kot črna koordinatna mreža za kaotično urejene grče in vitice že obrane trte. Nekje v gozdu zatuli šakal. Iz »dežele egiptovske« so prišli tudi sèm gor, k nam na Kras, zadnja leta smo se že kar navadili na njihov nočni tulež, baje človeku niso nevarni. Tako kot vselej na sprehodu, pa imam v roki sprehajalno palico iz ukrivljenega bambusa, z držalom v obliki ptiča – sicer bolj za družbo kot za obrambo pred šakali ali kačami, ki jim tako ni do srečanj z menoj. In ko že hočem v tej srebrni nočni samoti nagovoriti svojo ptičjeglavo palico, z željo, da bi me razumela, tedaj na svoji desni, iz glave moje sence, ki me zvesto spremlja po kolovozu, zaslišim *njen* glas:

- Le kaj bi se pogovarjal s palico, ko pa imaš *mene* tu ob sebi!
- Moja senca, *ti* govoriš!? se začudim in se ozrem naokoli, a razen sence ob meni ni nikogar.
- Mar ne vidiš, da sem *tu*? Po drugi kolesnici hodim s teboj v mesečno noč.
- Ah, tako! Torej slišim tvoj glas *v sebi*?
- V tebi samem ali zunaj tebe, to navsezadnje ni pomembno. Važno je, da se slišiva in da se lahko pogovarjava. To pa ne bi bilo mogoče brez te čudovite mesečine.
- Res je. In kaj mi boš povedala, moja senca?
- Najprej te bom spomnila na tiste besede nesrečno-srečnega popotnika N.: »Šele zdaj vidim, kako nevljuden sem do tebe, moja ljuba senca: še niti z eno besedo

nisem omenil, kako vesel sem, da te lahko tudi slišim in ne le vidim. Ti že veš, da ljubim senco tako, kot ljubim svetlobo. Da lahko obstajajo lepota obraza, razločnost govora, dobrota in stanovitnost značaja, je senca seveda prav tako potrebna kot svetloba. To nista nasprotnici, pač pa se ljubeče držita za roke, in tedaj, ko izgine svetloba, smukne za njo tudi senca.« {Nietzsche, »Popotnik in njegova senca«, v: *Človeško, prečloveško*, str. 442–43.}

- Zelo lepo rečeno! Hvala, da si namesto mene poiskala te besede. Vendar z njimi nisva preveč izvirna, če se je genij N. pogovarjal s svojo senco že pred poldrugim stoletjem!
- Če bi njegove besede ponovil ti, moj filozofski sopotnik, res ne bi bil preveč izviren, tako pa, ker sem te nanje spomnila jaz, tvoja senca, nama nihče ne more očitati neizvirnosti. Sicer pa sem jih dala v narekovaje in navedla vir, tako kot se šika.
- O, senca, prav res si bolj duhovita od mene, lepo je kramljati s teboj ... Veš, pomislil sem, da nisi zgolj moj temni odsev, moja silhueta v mesečini, temveč da si – kako naj rečem – prav res neko drugo bitje. Se je nocoj v tebi naselila moja *anima*? Povej mi, sva dva ali sem sam?
- Nisva dva, niti nisva en sam.
- Kako to misliš? Sva ali nisva dva?
- Sva dva in si sam. Namreč: *niti eno niti drugo*.
- Spet govoriš v paradoksih, kakor pitija ali kak zenovec! Mi ne znaš povedati drugače, jasneje?
- Ah, dragi moj, se nasmehe (z besedami) senca: zakaj nisi zadovoljen s tem, da sem nocoj tu s teboj in da nisem le nema senca? Sicer pa samo povzemam tvoje misli in besede o »dvojnem pogledu«. No, če pa res hočeš, ti lahko povem tudi drugače: v duhu sem tvoja *anima*, v svetu pa sem vselej le tvoja senca, *umbra hominis*. Nocoj me oživlja ta čudovita mesečina.
- Lepo govoriš! Me spomniš še na to, kaj je bilo glavno sporočilo tiste sence popotniku N.?
- Veliko sta govorila, najbrž mnoge dni in noči, za naju vsekakor preveč, saj se nocojšnji luni že bliža oblak. Če se prav spominjam, pa je svoj nauk strnila v besedah: »Izmed vsega, kar si povedal, mi je bila *najbolj* všče obljuba: vi boste znova postali dobri sosede bližnjih stvari. To bo koristilo tudi nam ubogim sencam ...« {*ibid.*}.
- Res je, najpomembnejše so *bližnje stvari*. Haikuji bi bili ubogi brez njih.
- Tudi luna, srebrna mesečina, je daljno-bližnja. Glejva to čarobno lepoto, preden jo zastre oblak!

In medtem ko očarana zreva v polno luno (prav to namreč pomeni beseda *cukimi*), povem svoji senci sedem haikujev o njej, o poletno-jesenskem žetvenem mescu (*meigecu*), o tej najsvetlejši noči:

- žetveni mesec: / če grem še tako daleč, / je nebo še dlje
meigetsu ya / ittemo ittemo / yoso no sora (Chiyo, v Blyth III, 388)
- žetveni mesec: / na tatamiju senca / borove krošnje
meigetsu ya / tatami no ue ni / matsu no kage (Kikaku, *ibid.* 378)
- žetveni mesec: / meglica se plazi čez / vodno gladino
meigetsu ya / kemuri haiyuku / mizu no ue (Ransetsu, *ibid.* 383)
- vodna ptica, / ki kljuva po gladini, / razbija mesec
mizutori no / tsutsuki-kudaku ya / nami no tsuki (Zuiryu, *ibid.*)
- glej, tat je pustil / za seboj, tam na oknu: / cel, poln mesec!
nasubito ni / torinokosareshi / mado no tsuki (Ryōkan, *ibid.* 395)
- vsi so šli domov, / zdaj ni nikogar več med / mescem in menoj
hito inete / naka ni mono nashi / tsuki to ware (Seifu, v Kern, 131/317)
- si res Ti skril za / oblakom najsvetlejši / jesenski mesec?
hototose no / tsuki wo kumorasu / koyoi kana (Sōgi, v Blyth III, 385).

o, senca moja,
boš zmogla prestopiti
ta temni oblak?

(17. 10. 2024, ob prvi jesenski polni luni)



Hokusai Kacuška, *Dama, ki se gleda v zrcalu*,
viseči zvitek, črnilo, barve in zlato na svili;
Muzej lepih umetnosti, Boston
(Vir: Hokusai [1], str. 302)

Karumi

trta rodi sto
 grozdov le iz enega
 vdanega srca
hyaku nari ya / tsuru hitosuju no / kokoro yori
 (Chiyo, v Blyth IV, 124)

Nekoč sem preživel hujšo »krizo srednjih let«. Občutek sem imel, da so me vsi zapustili: žena, prijatelji, sodelavci, in bil sem zelo nesrečen. V nespečnih nočeh sem prebiral slavno *Knjigo spod blazine* (*Makura no sōshi*), ki jo je napisala Sei Šōnagon, prva dama in spremljevalka cesarice Teiši na dvoru v Kjotu okrog leta tisoč. Vsako noč sem prebral le nekaj strani teh zapiskov, več takrat nisem zmozel. Dobro mi je déla Seijina vesela lahkotnost (*karumi*) in njena pozornost za lepe in tudi grde »male stvari«. A tudi ta duševna terapija ni pregnala moje melanholije. Zato sem se odločil, da odpotujem nekam daleč: najbolj naravna izbira kraja-in-časa je bila, da s časoplovom obiščem gospo Sei v Kjotu leta 1000. Na spletu sem prebral, da agencija *SpaceY* ponuja potovanja tudi v tisti prostor-čas, prijavil sem se in jim nakazal skoraj vse svoje prihranke, a to še ni bilo dovolj za povratno vozovnico, zato sem se moral sprijazniti z enosmerno. Potovanja v preteklost so draga, ker so postala mogoča šele nedavno, odkar so Kitajci razrešili »Dedov paradoks«. Ne vem sicer *kako*, to je strogo varovani patent, domnevam pa, da sta se pri tej rešitvi pridružili teoriji relativnosti in kvantni teoriji tudi virtualna realnost in domišljija. Kakorkoli že, rekel sem si, da se bom od tam že kako vrnil, ali pa tudi ne. Potovanja v prihodnost so cenejša, možna so že dlje časa, če pa leta 1000 v Kjotu ne bom mogel vzpostaviti stika z agencijo, bom pač tam počakal, da prihodnost sama pride do mene, četudi bi moral čakati dolgo verigo zaporednih reinkarnacij. – Sicer pa ne vem, zakaj *ti* vse to pišem, saj sva o tem govorila dan pred mojim odhodom in samo *ti* veš, da sem odpotoval daleč ...

— Pred vhodom v palačo me pričaka mlada služabnica. »Ste vi gospod Nemo, ki vas je moji gospé priporočil dvorni svétnik Koničika?« Prikimam in se rahlo priklonim. – »Jaz pa sem Mei, izvolite, gospa Sei vas že čaka.« Obraz te mladenke je kar preveč popoln, zdi se mi kot porcelanasta lutka, in če bi jo srečal v tistem prostoru-času, iz katerega sem pravkar priletel, bi pomislil, da je umetna, lepa robotka. Sledim ji skozi razkošna preddverja palače in ko s svojo lahkotno ročico naposled odrine zadnja *fusuma*, drsna vrata, na katerih je upodobljena rajska ptica *kalavinka*, se ustavi na pragu, da sezujem čevlje, preden stopim na tatamije. Držeč v roki cvetno vejico temnordečega sleza, vstopim v svetli somrak sobane, v katero skozi prosojne

šōje lije večerna luč. Z očmi iščem gospo Sei, ko mi Mei s prstom pokaže na paravan pred oknom. In tedaj se izza zaslona prijazno, zveneče oglasi sama častitljiva gospa: »Dobrodošli, gospod Nemo, pridite.«

Mei mi ponudi elegantno preprost stol, ki je postavljen pred zaslon, tu je tudi majhna okrogla mizica z nožicami treh čapelj. Šele ko se usedem, opazim na zaslonu senco: *njeno silhueto!* – »Lepe verze ste mi poslali,« reče Sei: »*Cvetovi sleza / so globoko rdeči v / zahodnem soncu ... Slišijo se kot prvi trije verzi tanke, zato jim bom dodala še preostala dva: Ko se življenje bliža / jeseni, je srce polno.*« – Mei stopi za zaslon h gospé in ji izroči vejico rdečega sleza, ki sem jo prinesel. »O, kako lepo, kako skladno! Hvala, dragi gospod Nemo! Vidim, da vas je princ Koničika, brat njene visokosti cesarice Teiši, res dobro priporočil.« – Gospod je brat same cesarice? se začudim. Srečal sem ga na poti s kronodroma, s spremljevalci se je vračal v Kjoto, bili so na lovu, in ponudil je, da se lahko z njimi peljem skozi gozd po pobočju Higašijame: zelo prijazno od tako visokega princa! – »Od kod pa prihajate?« vpraša Sei, »in kje je kronodrom?« – Prihajam od daleč ... – »Ah, seveda,« me prekine, »saj vem, da ste tujec, sicer pa je pomembno le to, da se razumeva v duši. Ste tudi vi že brali moje zapiske? Zadnje čase krožijo po dvoru, čeprav sem jih skrivala pod blazino.« – Kako da ne! Našel sem jih na internetu, vrsto noči sem jih prebiral. – »Spet govorite v ugankah, gospod Nemo,« se čudi gospa Sei. »Rajši mi povejte kako mojo misel, ki vam ugaja.« – O, marsikaj mi je všeč, ta hip se spomnim vašega zapisa o treh stvareh, ki »so bližnje, čeprav so daljne: raj, potovanje z ladjo in odnosi med moškim in žensko« (Sei Shōnagon 1987, 303 <110>). – Gospa veselo zaploska, plosk njenih rok tudi vidim, na silhueti. »Čudovito ste izbrali! So pa tudi stvari, ki so daljne, čeprav so blizu.« – Katere? – »Na primer zadnji dan dvanajstega meseca in prvi dan prvega« <109>, se nasmehne gospa. »Mei, prinesi čaj, nocoj naj bo kitajski *oolong*.«

Potem ko mala Mei tiho oddrsa po čaj, ostaneva z gospo Sei nekaj časa sama, v tišini. Opogumim se in jo poprosim: spoštovana gospa, ali smem piti čaj ob isti mizici z vami? Rad bi videl vaš obraz, gotovo ste zelo lepi! – Sei se ob mojem prostodušju prešerno zasmije in reče: »O, vi ste pa drzni! Sicer pa, zakaj ne? Samo počakajva na Mei, da pride s čajem in premakne *gamen*, medtem pa mi še kaj povejte o mojem pisanju.« – V vaših zapiskih me poleg vedre lahkotnosti in pozornosti za »male stvari«, ki mi najbolj ugajata, preseneča še dvoje: prvič, vaša zmožnost razvrščanja stvari, namreč da je vsaka stvar na svojem mestu v veliki knjigi sveta, in drugič, s kakšno lahkoto ločujete dobro od slabega, lepo in grdega, prijetno od neprijetnega! – »Ampak če ste iskreni,« me prekine Sei, »je slednje bolj očitek kot pohvala?« – Morda, a

le iz mojega zornega kota, saj sam ne zmorem tako jasnega vrednotenja, čeprav vem, da je v življenju boljše ostro ločevanje kot medla nejasnost ...

Medtem se Mei vrne s čajnikom in dvema skodelicama. Gospa Sei ji naroči, naj premakne paravan v kót. – Lepota njenega obraza me osupne: to ni neka le na videz popolna, manekenska lepota, temveč čudovita lepota še mlade, v najlepših letih zrele ženske, iz katere sije močna, samozavestna in obenem občutljiva duša. Njeni bujni črni lasje nad belim obrazom so speti z bisernima sponkama, oblečena je v modri kimono z rumenimi ginkovimi lističi, prepasana z zlato svetlikajočim se *obi*jem. Ko zapre in odloži pahljačo, se s svojimi temnimi očmi zazre vame za nekaj dolgih trenutkov, potem pa spusti pogled k čaju, spiže požirek in reče: »Tudi vi ste lep gospod, skrivnostni tujec. Najbrž sva skoraj istih let?« – O, ne, gospa, jaz sem precej starejši, pa tudi manj življenjske radosti je v meni ... – »Ah tako, a tudi tu pri nas je vse drugače po lanskem velikem požaru. V palači je težko ostati zares vesel. Včasih se mi zdi, da vse postaja tako temno, in komaj nadaljujem s pisanjem.« <185> – Toda iz vaših zapiskov tega nikakor ni mogoče razbrati, ravno nasprotno! – »Lepo od vas, da tako mislite. Če še niste prebrali vseh mojih zapiskov, vam lahko povem, kaj imam najrajši.« – Prosim, v čast mi bo. – »Najrajši imam pisma« <134> ... in o pismih mi lepa gospa Sei pripoveduje še pozno v noč.

Sredi noči, ko v tej veliki, daljno-bližnji palači, v eni izmed sob za goste bedim ob polni luni in premišlujem o svojem večernem obisku pri gospe Sei, mi v srcu tli upanje, da bom tu, blizu *nje*, lahko ostal dlje časa, saj me nič ne vleče nazaj »domov«. Sprašujem se: je zdaj *tu* moj novi dom?

rdeči cvetovi
na ločnici dveh časov,
jesenski večer

(19. 10. 2024)

Frnaža

ko kača švigne
prèč, njé oči še vedno
zrejo iz trave

hebi ni gete / ware wo mishi me no / kusa ni nokuru

(Kyoshi, v Blyth III, 299)

Pišeš mi, da bi se moral »očistiti«, da bi moral »preobraziti svojo vso svojo črnino v belino«. Preveč da je vsega, mnogo preveč! Da, najbrž res. Ampak ali niso vse te nianse sivine, vse te sence, sive in barvne, vsi ti cvetovi, grče in pege, vsi odsevi na vzvalovani gladini oceana – *življenje*, medtem ko je čista belina, zrcalno negibna gladina – *smrt*? Jaz ljubim vse te »male stvari«, te »male ljudi« (ja, tudi sovražim jih, prepogosto), med katere prištevam tudi sebe, čeprav sem se že v mladosti podal na pot »razsvetljenega bitja«. Sicer pa tudi tista razsvetljena bitja, tiste bodhisattve, ki so daleč pred in nad menoj, še niso čisto bele, »izpraznjene« duše, tako kot je Buda v parinirvani. Hočem *ti* reči, da mi je, vsaj dokler sem še *tu*, pot pomembnejša od cilja, čeprav vem, da brez cilja tudi razsvetljene poti ni.

Pred mnogimi leti, že več kot dvajset jih je minilo od takrat, sva bila z L. povabljeni na frnažo v kraški dolini blizu Komna, na žganje sivih kamnov v belo apno. Pri tej stari veščini sta sodelovala najina prijatelja D. in R., kiparja po poklicu in alkimista po duši. Frnažo so postavili na gozdni jasi: kakih pet metrov visok koš iz leskovih vej, prepletenih med nosilnimi in podpornimi borovimi kôli. Za izolacijo med košem in gorečim kamenjem so nasuli plast zemlje. Po lesenem mostiču smo se povzpeli do vrha frnaže, tam smo videli kamnito žerjavico, iz katere so se sukali beli dimčki in se razblinjali v nočno nebo. – Prijatelja sta nama svetovala, naj prideva zvečer, že pod noč, ko je frnaža najbolj impresivna. Kurili so jo že ves teden, podnevi in ponoči, zdaj je šla že h koncu in tistega večera se je ob njej zbrala množica domačinov. Ob strani pa je še vedno stal zajeten kup metrskih polen, pravkar so jih spet naložili v razžarjeno, odprto kurišče na dnu frnaže, kjer je grčav les pokljal pod obokom razbeljenih kamnov. Svetloba ognja je odsevala na obrazih, dišalo je po borovi smoli, na mizi iz grobo stesanih brun je sodček ponujal pip'co s teranom, nasmejan možak je rezal pršut, skratka – prava fešta! D. in R. sta naju vesela prišla pozdravit, prinesla sta flaškon in kozarce, da smo nazdravili uspešni frnaži, ki zahteva precej znanja, volje in moči. Pa tudi ščepec magije.

Najbolj fascinantno pri frnaži je to, da se siv kamen z vsemi svojimi pegami, grintami in razpokami spremeni v čisto, snežno belo apno! Alkimistični značaj te preobrazbe je očiten, vsaj na ravni analogije: snov – in hkrati z njo duša – se preobrazi

iz črnine (*nigredo*) v belino (*albedo*). Očisti se vse navlake, odvečne za njeno popolnost. Vendar pa začetno, »naravno« stanje duše ni *nigredo*, ampak je neka melirana sivina (reciva ji *cinereo*), saj je šele med svojim dozorevanjem nekega dne pahnjena iz sivine v črnino, kakor tudi v frnaži sivina kamna najprej počrni v dimu in se šele potem spremeni v belino apna. Analogija med frnažo in alkimijo pa ni popolna tudi zato, ker najvišje stanje preobrazbe v alkimističnem *Opusu* ni belina, temveč rdečina (*rubedo*), do katere se mora(ta) snov-in-duša še povzpeti iz beline, pri čemer imata v snovnem svetu glavni vlogi živo srebro in žveplo, ki se spajata v cinober; na duševni ravni, ki je druga-ista s snovno, pa *rubedo* izraža srce, kri, strast, konjunkcijo Sonca in Lune, združitev Kralja in Kraljice, rojstvo hermafrodita Merkurja. – Carl G. Jung v svoji veliki knjigi *Psihologija in alkimija* ugotavlja, da je belina »srebrno ali Mesečevo stanje, ki pa se mora še stopnjevati vse do Sončevega stanja. *Albedo* je pravzaprav svitanje, sončni vzhod pa je šele *rubedo*« (Jung 2017, 238). To je vsekakor lep in visok cilj dolge poti: priti v *sončavo*, »sam postati zlató«. Sicer pa je alkimija, vsaj zame, preveč snovno in simbolno zapletena, da bi jo lahko zares razumel, in tudi preveč nejasna, da bi v njej videl resnično, sveto čistost. In ne nazadnje se sprašujem: kakšne barve pa je sam »Kamen modrosti«? Je zlat? Lahko bi bil, čeprav, kolikor mi je znano, v alkimističnih traktatih to nikjer izrecno ne piše. Morda pa je prosojen, da v njem mavrično odsevajo vse barve? Tako, da se ga ne »dotakne« nobena? Kot da je »polna praznina«?

Iz tistega večera, ko je na kraški jasi gorela frnaža, mi je najbolj ostal v spominu ognjeno razbeljen kamen, ki se je odtrgal z oboka nad kuriščem in padel v žerjavico. Čudno neslišno je padel, dvignil je le manjši roj iskric. Kot uročen sem zrl v ta razbeljeni kamen, za hip sem se tudi zbal, da se bo zdaj cela frnaža sesula vase, ampak glavna moč uroka je bila v tem, da sta me iz belega kamnitega obličja zrli dve temni, skoraj črni očesi, kakor duplini v kaki lobanji! – *Kdo* tam gorí!? sem zaklical v sebi: čigave so *te oči*? To so bile demonske, ne angelske oči: pogled iz črnine, ne iz beline. Pravzaprav iz peklenske rdečine. Mar jaz sam gorim v tem ognju, gori moja duša? sem za hip pomislil in z grozo odvrnil pogled z gorišča v temo okrog jase: toda od tam, iz gozda, so še vedno zrle vame te oči, zdaj fosforno zelene v blede rdeči kakor-lobanji! – Ah, seveda, sem se domislil: to je le moja paslika razbeljenega kamna! Ozrl sem se nazaj k frnaži, D. in R. sta nalagala vanjo nova polena, ki so prekrila padli kamen, demon je bil premagan, sicer pa ni bilo videti, da bi kdo to sploh opazil. – »Lepo gori, kaj?« me je vprašal D., ko se je vrnil k nama. – Res lepo, prav magično! sem rekel. (Zdaj, mnogo let pozneje, pa sem pomislil, da sem videl tiste oči morda v nekem prejšnjem življenju. A tudi »kvazi-spomini« so *spomini*.)

Ob spominu na to frnažo pomislim tudi na elevzinske misterije: kaj so posvečenci pravzaprav videli v Telesterionu, ko so doživeli *époptejo*? Je imel božanski ogenj, ki je nenadoma vzplamtel iz temè, kako obličje? So epopti uzrli božje oči? So spoznali, da sta življenje in smrt, tostranstvo in onstranstvo, resnično *eno-in-isto*? Za Grke, ki so vsako leto romali iz Aten v Elevzino, je bil »ta svet« vsako leto znova požgan – in prerojen v mističnem ognju! Niso čakali na zadnjo, dokončno Apokalipso, ki se je priplazila v duše šele s krščanskim *Razodetjem*; in še danes smo na Zahodu ujetniki te usodne misli, tudi če nismo kristjani. – Buda pa ni strašil čutečih bitij s koncem sveta, niti v tistih bolj eshatoloških naukah, npr. v amidizmu, ki dušam obljublja »Čisto deželo«. Duša gorí ves čas, dokler se vsa ne očisti in izprazni vsega, kar ni resnično njeno, dokler ne premaga trpljenja. – Sicer je tudi v krščanstvu mogoče razumeti kenozo (gr. *kénōsis*), tj. Kristusovo božjo »izpraznitev samega sebe« v utelešenju (gl. Flp 2,7), s *človeškega* vidika, namreč kot izpraznitev ali očiščenje (*albedo*) človeške duše, zato da zmore sprejeti Boga. Glavno težavo krščanskega Svetega pisma v primerjavi z budističnimi sutrami pa vidim v tem, da je v Stari zavezi vse preveč nasilja, in žal je orgija nasilja tudi v sklepni knjigi Nove zaveze, *Apokalipsi* – toda kateri angel ali demon bi si upal v duhovni frnaži »prečistiti« kanonično Biblijo? To so poskušali že krščanski gnostiki, hudi »heretiki«, vendar so se, spet žal, tudi sami izgubili v gozdu temnih mitov; kljub temu pa so nam zapustili zbirko svetlih in dragocenih rokopisov o krstu, poročni sobi, nebeškem kraljestvu ... (gl. Uršič, 1994).

katero bitje
zre vame iz ognjene
beline kamna?

(28. 10. 2024)

Išidoro

jesenski večer:
 v mislih sta mi samo
 mama in tata
chichi-haha no / kotonomi omō / aki no kure
 (Buson [2], 149 <554>)

V japonskih kamnitih svetilkah (*iši-dōrō*), ki so visoke kot človeške postave, gorijo lučke za žive in mrtve duše. Za žive, če svetilka stoji na vrtu pred čajnico, na travi v parku ali pri vhodu v svetišče, za mrtve pa na pokopališčih, vzdolž poti in tudi na nekaterih večjih grobovih. V stari japonski prestolnici Nara vodi romarja k svetišču Kasuga-taiša več kot tisoč kamnitih svetilk – znotraj pa, v »Dvorani svetilk«, se jim pridruži še na tisoče visečih kovinskih latern. Dandanes so v njih varčne žarnice, zastrte s prosojnimi senčniki. Vsaka lučka gori za neko dušo, ki je odšla *tja*, onstran. – Dvakrat na leto, med zimo in pomladjo ter poletjem in jesenjo, pa zagorijo lučke v vseh svetilkah hkrati. Predstavlja si ta čudoviti prizor, ta nežni stik med *tu* in *tam*! Svetilke *išidoro* so podobne človekolikim na-



grobnikom vrste *gorinto* na sveti gori Koja-san (gl. prvi niz v tej knjigi). – Na samih grobovih pa Japonci rajši kot oljenke ali sveče prižigajo dišeče paličice, svojim mrtvim prinesejo tudi kak priboljšek in se z njimi pogovarjajo o minulem življenju. Vse to je precej drugače kot pri nas, čeprav smrt vselej in povsod močno zareže v živo tkivo človeškega sveta. Mrtvim dušam prižigamo lučke mi, ki smo še *tu*.

— Včeraj zvečer, pred dnevom mrtvih, sva šla z Lučko na Žale, kakor vsako leto ob tem prazniku. Na grobovih je gorelo nešteto sveč, žal večina v plastičnih posodah. Najprej sva se ustavila pri grobu njene družine, potem sva šla – mimo še nekaj nama dragih duš – k mojim: mama Mila je umrla letos, na svečnico, stara sto tri leta, oče Stanko pred štiriindvajsetimi leti, none Milica in nono Karel pa že mnogo let prej. Njihova imena se zlato svetlikajo v soju treh solarnih lučk in rdeče svečke. Prinesla sva jim vejico ruja s Krasa, že prejšnji teden pa skledo z živimi, sončno rumenimi krizantemami.

Danes, na »vseh svetih« dan, listam po starih albumih, prebiram mamine spomine in verze. Čutim, da oba, mama in tata, živita v meni, seveda drugače kot prej, ko sta bila še *tu*, med nami. Mama je bila prava filo-loginja, ljubiteljica besede: skoraj vse do smrti je pisala verze, jamske enajsterce in heksametre, ki nam jih je podarjala ob rojstnih dnevih in drugih praznikih; še posebno imenitne so bile njene epske »kronologije«, ki nam jih je brala, kadar smo se vsako leto za božič zbrali pri njej. V dnevnikih pa se je rada vračala v mladost, najrajši je pisala o svojem ljubljenum Stanku. Leta 2002 je v petem dnevniskem zvezku zapisala o njunem prvem srečanju jeseni 1945 naslednje besede, v jambih: »Naključje srečno naju je združilo, / po petih letih sva se poročila! / Tedaj slutila nisem, da usoda / mi njega za moža je namenila.« Dolgo se je medila njuna ljubezen, pa tudi brez zapletov ni šlo. Stanko je bil prvi dve leti svetovne vojne kot zaveden primorski Slovenec vojaško »konfiniran« na Siciliji, po padcu fašistične Italije pa se je pred nemško mobilizacijo zatekel k sestri, v manjši kraj pri Milanu. Tam je spoznal lepo temnolaso dekle Luciano (gledam jo na fotografiji), in ko se je po osvoboditvi vrnil v novo domovino Jugoslavijo, si je še dopisoval z njo in tudi obiskal jo je leta 1947, toda ona ni hotela priti z njim čez mejo. Mama Mila je v istem dnevniskem zvezku zapisala, prav tako v jambih: »Ko Stanko je razčistil z Luciano, / še nisva si bila povsem na jasnem, / bila sem zbegana, iskala srečo. / Šele četrto leto sva postala / [...] bolj zaupna, / je varnejši korak se zdel v prihodnost. / [...] Saj] čutila sva oba, da naju veže / ljubezen trdna, v srcu dozorela, / da najina ločitev ni več možna.« – A tudi ona ni bila povsem brez ljubavne preteklosti. V drugem dnevniskem zvezku je zapisala, tokrat v prozi: »Prvič sem se do ušes zaljubila v svojega sobnega zdravnika (dr. R. V.), ko sem bila operirana na žolču [med vojno, leta 1942]. A to je ostalo le pri enem srečanju po operaciji, on je bil verjetno že vezan na drugo dekle. Spominjam se, da sem zaradi te neuslišane ljubezni precej pretrpela. / Do zbližanja s Stankom sem imela več bežnih platonskih poznanstev ...«

Ob koncu vojne, spomladi leta 1945, se torej moja starša, Mila in Stanko, še nista poznala. Mama v svojem petem dnevniskem zvezku, več kot pol stoletja pozneje, 9. maja leta 2003, navdušeno piše o dnevu zmage: »Deveti maj [...] / v stoletju prejšnjem, po končani vojni, / ko so prišli v Ljubljano partizani, / bil eden najbolj srečnih je v življenju. / Med množico bila sem tudi sama, / v središču mesta, tam smo jih čakali, / bilo je polno cvetja in zastavic, / pozdravov, vzklikanja in solz veselja, / Ljubljana je bila osvobojena!« – Petindvajsetletna Mila, lepa in simpatična svetlolaska, *bi* se bila takrat lahko srečno zaljubila v kakega partizana – in *če* bi se to res zgodilo, *mene* (niti moje sestre) ne bi bilo na tem svetu! Pravzaprav je skoraj vse, kar se nam v življenju zgodi, sprva le neko naključje. Lahko si sicer rečem, da bi bil *jaz* v

tem primeru pač *nekdo drug*, saj se leta 1951 ne bi rodil otrok M. U., ampak bi Mila rodila otroka X., Stanko pa bi postal oče kakega drugega otroka Y. – kar sicer s svetovnozgodovinskega vidika najbrž tudi ne bi bilo narobe. Vsekakor bi bilo »moje« ne-bivanje manj narobe, kot bi bilo ne-bivanje takšnih vélikih duhov, kot so Platon, Bach, Einstein idr. – pa vendar, *zame* je bilo tisto »naključno« srečanje Mile in Stanka, profesorice latinščine in profesorja matematike na gimnaziji v Postojni jeseni leta 1945, »bitnostnega« pomena: *biti ali ne biti, to je tu vprašanje* – namreč že takrat, še preden sem bil spočet! Kje sem bil takrat »jaz«? Še nikjer. Toda kdaj in kakó neko naključje postane nujnost? Ali »usoda«, kot je zapisala mama. – In kje bom »jaz« po sto letih? Najbrž nikjer, ali vendar *nekje*? Bom še živel v *nekem* spominu? Morda le v božjem?

Mama in tata sta dočakala zlato poroko. V letih po tatovi smrti mama ni premagala žalosti – saj se žalosti, ko drage duše ni več *tu*, ne dá premagati – premagala pa je malodušje, tudi s pomočjo nas, otrok in vnukov. Pri ohranjanju duševnih moči ji je zelo pomagalo njeno pisanje. Tri leta po očetovi smrti je zapisala te verze: »Obli-
le so me solze tik pred spanjem. / Kako mi manjkaš, Stanko, ko bi vedel! / Samoto
začutila sem globoko, / kako bi rada stisnila ti roko, / kot včasih, pod odejo, tik ob
moji, / privila k tebi se in pozabila / na žalost, na tegobo, ki me muči. / Še čutim tvojo
ljubljeno bližino, / ko bil si še krepak, poln energije. / Počasi sva se starala, neslišno,
/ ljubezen ni plahnela s tokom časa. / Koraki najini bili so skupni, / harmonični po
utečeni poti. / Težko sva si predstavljala, da eden / od naju moral bo kdaj sam ostati. /
Ko sem se zjokala, mi je odleglo, / kot da si ti me toplo potolažil. / V bolezni tudi ti si
včasih jokal, / ne jokaš več, / zdaj mirno spiš za večno.« – Naša mama Mila je pisala
verze *za njiju oba*, saj tata Stanko ni pisal pesmi, rajši je bral knjige in poslušal lepo
klasično glasbo. Občudujem njuno ljubezen, oba sta mi svetla vzornika! – In zdaj še
moji trije verzi:

ljubezen rodi
iz lepega naključja
še lepšo nujnost

(1. 11. 2024, v Ljubljani)

Tušita

živo prisotne:
 kot da so tu pred nami
 na praznik vseh duš
mazamaza to / imasu ga gotoshi / tama-matsuri
 (Kigin, v Blyth IV, 10)

Na premcu ladje stoji ob meni Hikari, moj vodnik po véliki *Girlandi*. Ladja se približuje obali, pristanu v mestu, obsijanem z večernim soncem.

– To je palača Tušita, reče Hikari, ki je še vedno deček, jaz pa sem že starček.

Mesto-palača se terasasto dviga od pristana k vrhu, ki je zastrt z bleščeče belim oblakom. Hikari me drži za roko, z drugo se opiram na svojo sprehajalno palico, tisto z ročajem v obliki ptiča. Najini dolgi senci segata čez ladjin kljun in se kot ena sama dvojna penumbra razblinjata na rahlo vzvalovanem morju. Do pristana je še kakšno miljo, ladja pluje vse počasneje, v tišini se sliši le plivanje valov ob njen trup.

Začuden in očaran strmim v Tušito: obdana je z visokim obzidjem in zdi se, da ima tudi to mesto-palača obliko osmerokotne mandale. Hiše v njej tvorijo stopničasto piramido, vendar težko razberem obliko celotne mandale, saj je vsaka hiša-faseta zasukana malce drugače, vsaka fasada odseva večerno sonce na svoj način. Tušita me spominja na velikanski, mnogoteri kristal kamene strele, v katerem so koničaste prizme usmerjene navzgor, k nebu.

– Vse hiše v Tušiti so čuteča bitja, svečano reče Hikari.

Saj res! In zdaj je moje presenečenje še večje: vse hiše, odsevajoče fasete tega mogočnega kristala, imajo tudi okna in vrata! Še več, ko s pogledom premerjam kristalno mandalo od vrha do tal, opazim, da se tiste njene fasete, ki so nižje in bližje pristanu, preobražajo v raznorazne žive oblike, ki so tem bolj človeške, čim globlje so in čim bližje.¹¹⁰ In ko je ladja le še streljaj od pristana, na pomolu razločim posamezne obraze: tam je vse več svetlih človeških senc, ki z rokami mahajo v pozdrav. In ko se spet ozrem navzgor, k vrhu Tušite, tega v večernem soncu sijočega mesta-palače-mandale-kristala, me tam čaka novo presenečenje: bleščeči oblak, ki je še maloprej zastiral vrh, se je dvignil v nebo in odstrl pogled na čudovito drevo z rdečimi sadeži – granatnimi jabolki!

110 Preobrazba hiš v človeška bitja je v tem mestu podobna, vendar po smeri nasprotna od tiste na znani Escherjevi grafiki *Metamorfoza I.* iz leta 1937 (gl. Escher 1986, 22).

– Je to drevo življenja ali drevo smrti? vprašam Hikarija.

Moj vodnik, princ z imenom Svetloba, pa kot da ni slišal mojega vprašanja in namesto odgovora ponovi verze Praporja Luči iz xxiv. knjige *Girlande*, sutre z naslovom *Hvalnice v palači Tušita*:

Kakor zmore moč enega duha
ustvarjati mnoge, različne duhove,
tako zmore eno samo Budovo telo
razodevati vse bude, vsepovsod.

Razsvetljenje je ne-dvojno
in nima nobenih znamenj,
vendar se v svetu dvojnosti
Buda razodeva v sijočem telesu.

S tem, da razume praznino stvari,
ki se po svoji naravi kažejo kot prividi,
je kraljestvo njegovih dejanj neizčrpno –
tako se nam razodeva kot vodnik. [Avt. 522]

- Hikari, ga prekinem: ti si moj vodnik, ampak ali si tudi moj buda?
- Tega jaz ne vem, to si lahko odgovoriš le ti sam.
- Ja, nekoč davno, ko sva bila na gori Sumeru, sem vedel: ti si *jaz*, jaz sem *ti*.
- Kar veš ti, vem tudi jaz. Vendar ne pozabiva, da za *takšnost* velja tudi *niti–niti*.
- Vem pa tudi, da zagotovo nisem buda, niti bodhisattva še nisem, čeprav morda kdaj ...
- Že zdaj pa si romar z imenom Sudhana na poti v Kraljestvo Resnice.
- Na tej dolgi poti sem se postaral in včasih se mi zdi, da se vedno znova vračam na začetek.
- Na začetek, ki je obenem tudi konec poti: *tu-in-zdaj*.

Ob teh besedah se Hikari skrivnostno nasmehne, potem naju spomni še na eno kitico iz *Tušite*:

Resnična zavest ni izmerljiva,
Kraljestvo Resnice je kakor prostor:
globoko, neizmerno, brez meja in dna,
povsem onstran moči jezika. (*Ibid.*)

Medtem ladja vpluje v pristan čezmorskega mesta, obsijanega z večnim soncem. Množica duš, čutečih bitij, naju pozdravlja z obale. In tik preden se ladja dotakne pomola, mi Hikari slovesno naznani:

- Tu, v palači Tušita, boš odslej lahko živel, kolikor dolgo boš hotel.
- Kaj res? Sto let, morda še več?
- Tudi tisoč, če boš hotel. V tem mestu ni trpljenja, ni *dukkhe*. Če pa si boš zaželel nazaj, me pokliči in pridem pote.
- Ampak, ali so tu, ali ste tu tudi vsi moji dragi, ki vas imam rad?
- Vsaka duša pride čez morje ob svojem času.
- Kaj bom tačas počel v Tušiti brez njih?

Naslednji hip začutim trk ladje ob pomol, s katerega naju pozdravlja množica niti živih niti mrtvih duš – in v tej množici zagledam *mamo in tata!* Srce mi vzdrhti od radosti, da se bomo spet srečali in objeli, obenem pa me prešine smrtni strah. Ozrem se h Hikariju, toda ni ga več ob meni in tudi ladje ni več, niti sijočega mesta – in zdaj sem spet *tu*, v sanjsko-resničnem svetu z mojo staro *pasaro*.

rdeča semena
granatnega jabolka –
večno življenje!

(8. 11. 2024)



Fuju
(zima)

Rosa

biseri rose!
 v vsakem od vas vidim
 svoj domači kraj
tsuyu no tama / hitotsu hitotsu ni / furusato ari
 (Issa [2], 67 <74>)

Issa, zadnji od treh vélikih starih mojstrov *hokkuja*, je v svojem videnju in občutju sveta ter samega sebe, v svoji življenjski radosti in žalosti, s svojimi verzi najbližji nam, ljudem moderne dobe. Rojen je bil leta 1763 v vasi Kašiwabara v gorski pokrajini Šinano, blizu mesta Nagano. Njegov oče, z družinskim imenom Kobajaši, je bil dokaj premožen zemljiški posestnik in gojitelj konj. Sina je imenoval Jatarō. Deček je imel težko mladost: komaj triletnemu je umrla mati, oče se je znova poročil, rodil se je Jatarov polbrat, mačeha pa je bila hudobna do njega in ni dovolila, da bi se šolal pri bližnjem budističnem učitelju, zato ga je oče poslal pri štirinajstih letih k daljnim sorodnikom v Edo (današnji Tokio). Toda mladenič je hotel biti sam-in-svoj, opravljal je razne službe, začel je pisati verze in se kmalu uveljavil kot pesnik. Pred tridesetim letom (si) je prisegel, da bo sledil »Poti poezije« (*kadō*), preimenoval se je iz Jatara v Issa (pismenke besede *issa*, 一茶 se lahko preberejo tudi kot ‚skodelica čaja‘ in/ali ‚čajna meglica‘) ter se napotil na večletno pesniško popotovanje po Japonski (znani in slavni so tudi njegovi popotni dnevniki). – Pred Issovim štiridesetim letom umre oče in mu zapusti polovico imetja, za katero pa se mora še vrsto let pravdati z mačeho in polbratom. Poroči se šele pri 51 letih: s Kiku (Krizantema), mnogo mlajšo nevesto iz sosednje vasi. Zelo srečen je z njo, rodi se jima sin, ki pa umre kmalu po rojstvu; leto pozneje se rodi hči Sato, ki tudi umre, še ne dveletna ... in takrat Issa zapiše tisti pretresljivi, bržkone njegov najbolj znani haiku, ki sem ga že navedel (v *odsevu* Šaba): *ta naš svet rose / je res samo svet rose – / vendar, o, vendar ...!* – Nesreč pa še ni konec: umre tudi njun tretji otrok, Išitaro, kmalu zatem pa še žena Kiku. Issa ostane sam in obupan, čez nekaj let se znova poroči: z Juki iz samurajske družine, s katero pa ne vzdržita dolgo skupaj. Zaradi varuškinine malomarnosti umre še njegov četrti otrok Kinsaburo. Svoja pozna leta Issa preživlja večinoma v prestolnici Edo, takrat je že slaven, podpira ga njegov prijatelj-mecen Seibi. Ko pa ga zadene nekaj manjših kapí, zaradi katerih



težko govori, se vrne v svojo ljubo domačo vas, kjer se pri 63 letih še tretjič poroči: s strežnico Jao. Živita v njegovi hiši, ki pa poleti 1827 pogori. Issa zavrne povabilo prijateljev in svoje zadnje mesece preživlja z nosečo ženo v kmečki lopi. Umre 19. dne 11. meseca po starem japonskem luninem koledarju (po našem 5. januarja 1828). Spomladi Jao rodi hčer Jato, edino od petih Issovih otrok, ki je preživela otroška leta in nadaljevala njegov rod.

— Issa obiščem v njegovi rojstni vasi na začetku zime leta MDCCCXXVII. Oba, Issa in Jao sta vesela mojega obiska, čeprav je to naše prvo srečanje. Jao kuha *sobo* na starem gašperčku, Issa pa me po pozdravnih priklončkih povabi s prijazno kretnjo na sprehod po svežem snegu. Šinano je lepa dežela: mogočni gozdovi visokih iglavcev pod zasneženimi vršaci. Skozi meglice se prebija zimsko sonce. Molčeči Issa si nade ne ponošen zimski plašč, na pragu vzame bambusno sprehajalno palico z ročajem v obliki goskice in napotiva se po kolovozu proti gozdu. Po kakih sto korakih se ustavi in se zazre vame z globokimi, temnimi, žalostnimi, a še vedno zelo živimi, tudi malce hudomušnimi očmi – saj ve, da vem, da težko govori – jaz pa, ki sem že nekaj let starejši od njega, poskušam preseči molk s preprosto, običajno frazo: Kako ste, mojster Issa? – Ob tem vprašanju se nasmehe, vsa njegova modrost je zbrana v tem nasmehu, in mi očetovsko položi roko na ramo. Medtem ko se žalostno smehljajo njegove oči, seže z drugo roko v globok žep, iz katerega izvleče v usnje vezano bukviso, na kateri preberem naslov 一茶. Issa malce polista po njej in mi pokaže tale haiku, ki ga moj žepni Angel Poliglot nemudoma prevede v *rōmadži* in slovenščino:

- *nanimi nai ga / kokoroya susa yo / suzushisa yo* (Issa, v Blyth III, 27)
ničesar nimam / razen mirnega duha – / o, ta hladnôta!

O, dragi Issa! vzkliknem: Tvoje srce nikakor ni hladno! – Mojster spet polista po bukvisi in jo odpre pri drugem *hokkuju*:

- *furu-inu ga / saki ni tatsu nari / haka-mairi* (Issa [2], <106>)
stari pes teče / naprej in nas vodi / pri obisku grobov

Ko obiščem svoje, čutim njihovo bližino, čeprav vem, da so daleč.

- *tsuyu chiru ya / jigoku no tane wo / kyo mo maku* (*ibid.* <84>)
rosa izpuhti – / in jutro znova sêje / semena pekla

Toda rečeno je bilo: »Vsak dan je dober dan.«

- *tsuyu chiru ya / gosho daiji ni / naku suzume* (*ibid.* <66>)
rosa izpuhti – / zdaj pa se loti dela / vrabček čivkač!

V tvojih verzih je velika ljubezen do vseh čutečih bitij!

- *mi no ue no / tsuyu to mo shirade / hodashikeri (ibid. <156>)*
kljub rosi, ki mi / oznanja zadnji dan, sem / vezan na druge

»Skupaj stojimo, ločeni pademo.«

- *ku no shaba ya / sakura ga sakeba / saita tote (Issa [1], 134)*
o, trpeči svet! / češnje bodo cvetele, / toda večina ...

Spomladi te pridem spet obiskat, dragi mojster! – Issa mi s smehljajem pokaže verze:

- *ware shinaba / hakamori to nare / kirigirisu (Issa [2], <105>)*
ko umrem, bodi / varuhinja mojega / groba, kobil'ca!

Kobilica? se začudim. Sam bi rajši izbral oslička, da bi se pasel na mojem osatu ...

Ko prideva do gozda, spet začne snežiti. Na povratku v njuno zimsko zavetišče (jap. *fujugomori*) naju vodijo lastne stopinje, še vidne v jutranjem snegu. Ob gašperčku Jao postreže z okusno *sobo*.

Nekaj dni pozneje, potem ko sem se vrnil iz Nagana v Edo, me doseže vest o smrti mojstra Issa.

— In še trije njegovi verzi na koncu tega *odseva*: dandanes, skoraj dvesto let pozneje, navajajo kot njegove zadnje, »smrtne verze« dva haikuja, izbral sem tegale (Issa [1], 138; ali [2], <71>):

hvaležen sem za
sneg na moji odeji –
iz Čiste dežele

*arigata ya
fusuma no yuki mo
Jodo yori*

(19. 11. 2024)

Enso

vrč póči – iz sna
prebujen v tišini
ledene noči

kame waruru / yoru no kōri no / nezame kana

(Bashō [1], 91/283 <282>)



V zenovski kaligrafski umetnosti ima ena poteza s čopičem poseben in izjemen pomen: ta poteza se imenuje *ensō* <圓相>, kar pomeni »krožna oblika«. Enso sam ni pismenka (*kandži*), običajno je tudi večji od kandžijev, ki so pogosto napisani ob njem kot nekakšni naslovi ali komentarji, na primer: »Znotraj večno vrtečega se kroga človeških čustev stvari prihajajo in odhajajo.«¹¹¹ Ali pa je pripisan kak verz, na primer kitajskega pesnika Han Shana: »Moje srce je kakor jesenski mesec.« Najpogostejši napis ob ensu pa je preprosto: »Kaj je to?«¹¹² – pri čemer je odgovor prepuščen bralcu-gledalcu. Eden izmed zenovskih mojstrov, ki je narisal enso s tem napisom, naj bi odvrnil: »Tudi jaz ne vem!« – Enso ima v zenu tako rekoč univerzalen (obenem pa čisto poseben) pomen, s tem da »simbolizira« mnogo pomenov: budistično šunjato, samsaro in nirvano, začetek in konec vseh stvari, vidno in nevidno, razsvetljenje-prebujenje (*satori*), pa tudi polno luno ali sijoče sonce (dandanes ob ensu lahko pomislimo na sončno pego). Zlasti pa enso »kaže« nepopolno-popolnost ali popolnost-v-nepopolnosti, lepoto in žalost (ne)popolnosti, ki je izražena v znameniti japonski frazi *wabi-sabi*.¹¹³ Spomnimo se, da mojstri japonske keramike včasih namenoma poudarijo razpoke s tem, da jih pozlatijo.¹¹⁴ »Pravo lepoto najde le tisti, ki je v duhu dopolnil nepopolnost.«¹¹⁵

Mojster kaligrafije nariše enso z eno samo odločno potezo roke, brez šestila, in prav zato ta »krožna oblika« zmore biti (ne)popolna, »odprta« in »ranjena« v točki spoja, začetka-konca. V ensu je skrit tudi značaj osebe, ki ga zariše – podobno kot

111 Gl. John Stevens, na spletnem portalu *Lion's Roar*.

112 Navedeno po istem viru.

113 Gl. tudi spletni portal *Modern Zen*.

114 Gl. Weiss 2013.

115 Okakura 2006, 62.

v podpisu. Vsak enso je individualen in hkrati univerzalen. Simbolno je povezan tudi z mandalo, čeprav mandale praviloma niso odprte in so bolj univerzalne kot individualne. Zmago Šmitek je zapisal v že omenjeni lepi knjigi o mandalah: »Enso predstavlja simbol kozmične popolnosti in praznine. Njegov obod malce odstopa zaradi zenovske ‚umetnosti nepopolnega‘. [...] To, da je običajno nesklenjen, pušča prostor in možnost razvoja.«¹¹⁶

Premišljuje o tej »odprti rani« ensa, asociacij ob tem je mnogo: antični Uroboros, ki grize lastni rep, Epikurjev klinamen, »odprt« kaligram v IMENU BOGA na začetku *Korana* – predvsem pa Jezusova rana na križu in nasploh krščanski »Bogo-človek«. V kontekstu teh mojih *odsevov* se sprašujem, ali je vesoljna rana, ki omogoča odprtost in razvoj sveta, vidna tudi v Indrovi mreži, v sutrah vélike *Girlande*? Na prvi pogled je Indrova mreža povsem statična, eterična, večna, popolna struktura, v kateri se medsebojno zrcalijo razsvetljena bitja – toda če to presežno videnje poglobimo, ne moremo prezreti *stopnje* popolnosti zrcaljenj v njej, ki jo omogoča in vzdržuje *transcendenčna napetost*: razsvetljena bitja *hočejo* biti tudi razsvetljujoča, saj razsvetljenje ne more biti popolno in dokončno, če v svetu še ostaja neodrešeno trpljenje, kar pomeni: vse dokler niso odrešena *vsa* čuteča bitja. Čeprav v mahajani velja »najvišja« identiteta *samsara=nirvana*, so razsvetljena bitja ranjena od nepopolnosti sveta (skrt. *dukkha*, jap. *kū* <苦>), zato (si) vsak bodhisattva na začetku svoje poti priseže, da bo odrešil *vsa* trpeča bitja, preden bo sam postal buda, in prav v tem vesoljnem sočutju (*karunā*, jap. *džihi* <慈悲>) je njegova ali njena odprtost, človeška rana (spomnimo se bodhisattve Avalokitešvare, jap. Kannon, »Poslušalke krikov sveta« v *Lotos sutri*).

Prva zenovska zgodba v *Mumonkanu*, v »Vratih brez vrat«, ima naslov »Skodelica čaja«. K mojstru Nan-inu pride profesor, ki se želi pogovarjati o zenu. Mojster mu postreže s čajem, a ko góstovo skodelico že napolni do roba, ne neha nalivati. Profesor nekaj časa opazuje to poplavo čaja, potem pa vzkipi: »Saj vidite, da gre čez rob! Več ne boste spravili vanjo.« Nan-in mu odgovori: »Kakor ta skodelica čaja ste tudi vi polni suhoparnih domnev in predsodkov. Kako naj vam pokažem zen, če prej ne izpraznite svoje posode?« [Mmk. 69]

Filozofi so/smo res precej, bolj ali manj, »polni domnev in predsodkov«, ki pa se jih večji del tudi zavedamo in jih skušamo preseči s tem, da jih »dvigamo« na neko višjo, tudi mistično, »apofatično« raven. Celota, kakor si jo zamišlja človeški (raz)-um, je vselej ne-cela, odprta, »ranjena«. Svet ni nikoli cel, življenje ni nikoli celota, in vendar ves čas iščemo celost, celovitost sebe in sveta. Če smo do svojih misli zelo

strogi, v vsaki domnevno že najdeni celosti-identiteti prepoznamo človeško »krparijo« (prosto po Heideggerju, *Gemächte*), kot sem nekoč davno zapisal v svoji prvi knjigi z naslovom *Enivetok*: »Misel, ki ji je prvi cilj svoboda, se odreka pozitivni Istovetnosti-Celoti kot krpariji razlike«. (Uršič 1981, 7) Takrat sem se navezal na kritiko Hegla v Adornovi *Negativni dialektiki*: »Filozofija ne more doseči ničesar pozitivnega, kar bi bilo identično z njeno konstrukcijo« (gl. *ibid.*). – In s to kritiko se še vedno strinjam, kajti pri Heglu naj bi bil ves svet, vsa zgodovina »identična s konstrukcijo« njegovega Sistema. Heglov izrek *Das Wahre ist das Ganze* (Resnično je Celota) sicer drži v »najvišjem«, presežnem smislu, vendar pa je Celota, če je zajeta v pozitivni filozofski Sistem, vselej le bolj ali manj človeška »krparija«. V Heglovem Absolutu ni »odprte rane«, čeprav naj bi absolutni Duh »ponotranjil/povzdignil« v sebi vso Zgodovino, medtem ko je resnična zgodovina polna ran in, hvala bogu, tudi odprta. Ranjenost in odprtost sta se v filozofijo seveda kmalu spet vrnila z Marxom, Kierkegaardom, Nietzschejem idr. – sta pa bili že vseskozi prisotni (četudi implicitno, v »globini«) v vseh vélikih filozofskih sistemih, celo pri Spinozi v njegovem pojmu *conatus*, ki je panteistična varianta platonske *transcendenčne napetosti*. Spinozov in še bolj Leibnizev filozofski sistem sta v tem podobna, onstran vseh razlik, Indrovi mreži v *Girlandi*: identiteta samsare in nirvane velja samo v »najvišjem«, vse tu-bivajoče presežnem pomenu, ne pa v »pozitivni« zgodovini, v realnem svetu, kakor naj bi veljalo po Heglu.

V resničnost odprti filozofiji ne zadostuje dialektična logika »DA in NE«, temveč se mora pozitivni sintezi pridružiti tudi binegacija »*niti* DA *niti* NE«. Mumon je v komentarju k 18. koanu *Mumonkana* zapisal: »Kdor razpravlja o razliki med da in ne, / je za vedno razpet med njiju.« [Mmk. 29]

ranljivost duše
zasttrta le z odločno
potezo roke

(11. 12. 2024)

Noj

nekaj časa je
 tu živel polžek, zdaj je
 hišica prazna
dedemushi no / sumihateshi yado ya / utsuse-gai
 (Buson [2], 98 <362>)

Zelo *te* bom vesel, če me obiščeš! Morda že kmalu po novem letu? – Pišeš mi, da se je v tem letu pri tebi in zate marsikaj spremenilo. Upam, da ne na slabše. Zase bi težko rekel, da je bilo to leto dobro. Glede mojega pisanja že, v splošnem pa ne preveč. Seveda bi lahko bilo mnogo slabše, saj se, hvala bogu, naši strahovi pred jezdecami apokalipse (še) niso uresničili in upajmo, da se tudi v naslednjem letu in letih ne bodo. Vendar tesnoba ostaja, tudi zaradi osebnega staranja ...

Popoldne sem se sprehodil, kot že tolikokrat, do svoje meditacijske točke, do starega lesenega noja, parobka sredi prostranega, valovitega travnika, obdanega s kraškim gozdom. Morda se spomniš poti do tja: iz vasi po kolovozu do velikega sosedovega vinograda, potem pa še streljaj po travi do noja. Včasih sledim desni kolesnici, drugič levi, saj sta vzporedni. – Kot že tolikokrat, sem danes znova premišljeval o času, primerno tudi temu poznemu dnevu starega leta. O času skorajda ni mogoče premišljevati drugače kot teoretsko abstraktno, vendar želim, da bi bile moje filozofske misli karseda življenjsko konkretne, saj jim šele življenje daje pravo težo. – Ponovim si vprašanje starega Mojstra: »Ali čas sploh biva?« Potem si predstavljam, da je ta kolovoz moj sedanji *prostor-čas*, dolg kak kilometer *ali* četrte ure hodá. Prosto po Einsteinu, je prav *vsak* dogodek *sedanji*, vendar le »od zgoraj«, v fizikalno nemožnem absolutnem pogledu. Čeprav to vem, pa zdaj še ne vem, kakšno bo leto 2025. Tudi moje »dolgo telo« v prostoru-času je brezčasno, kar pa še ne pomeni, da je večno.

Naj tej sorazmerno kratki, v mislih pa včasih kar dolgi poti sem tokrat premišljeval, kot že tolikokrat – o svoji mladosti, od katere je minilo že več kot pol stoletja. Prejšnjo noč sem sanjal, kako je bilo, ko sem se prvič zaljubil: te sanje so bile skoraj tako lepe kot ljubezen sama! In zdaj, na tej kraški poti, ko se kolovoz začne rahlo vzpenjati, sem se vprašal, ali sem se v srcu, v svoji srčiki sploh kaj spremenil od tistih mladih dni? Od takrat, ko se je v moji duši prebudila ljubezen in ko se je v meni prebudil duh (to dvoje je neločljivo povezano), od takrat, ko sem v mladih letih prvič poslušal Bachove fuge, prvič bral Dostojevskega, prvič videl sijoče Van Goghove zvezde ... takrat sem vse te zaklade *odkrival*. In čeprav zdaj vem nekaj več, ne vem nič, kar bi bilo *resnično* več.

Za seboj zaslišim klepet mladih ženskih glasov, vse bliže prihajajo, kmalu me dohitijo, ozrem se in ko vidim, da ima ena od njih otroka v vozičku, se umaknem s kolovoza, da jih spustim mimo. Poznam jih le na videz; ko sva pred 35 leti prišla z Lučko v vas, še niso bile rojene. »Hitreje greste od mene,« rečem dobrovoljno, »kar pejte naprej, da ne bom kaj preveč slišal.« – »Nič, nič,« reče mlada mamica, »hvala.« – Nato jaz: »Pa srečno novo leto!« – Zdi se, da so vesele mojega voščila.

Ko nadaljujem pot, premišlujem o svojih knjigah: v prejšnjem stoletju sem jih napisal in objavil pet, v tem stoletju sedem, vključno z *Odsevi*, ki jih te dni končujem. V mislih grem po vrsti: v *prvi* me je k razmisleku o »bistvu tehnike« spodbudil nekoč tropsko rajski otok sredi Tihega oceana, ki ga je atomski blisk spremenil v mrtvo skalovje; v *drugi* sem si zamislil piramide sredi futurističnega mesta, računalniške »oblake« (kot bi rekli danes), v katerih Gospodar hrani ugrabljene človeške spomine; v *tretji* sem se spraševal o tem, ali je mogoče »povzročati preteklost«; v *četrti* je moja anima našla ljubezen in smrt v svetem mestu treh bibličnih verstev; v *peti* sem odkril gnostični krst in poročno sobo ... In zdaj se sprašujem, ali sem že takrat vedel, da se bo vse to, sicer nekoliko drugače, »v bistvu« pa ravno *to*, v prihodnosti *resnično* zgodilo? Kajti dandanes se to *že dogaja!* – Spomnim se Anželovih besed, da vidimo prihodnost tako, kakor bi videli preteklost, če ne bi imeli ne osebnega ne zgodovinskega spomina. Odsevi prihodnosti vidimo na vzvalovani površini sedanjosti.

Danes je (bil) lep, sončen zimski dan. Vselej ko pridem do »mojega« noja, ga najprej pozdravim tako, da potrkam s sprehajalno palico po njegovem trupu – tudi zato, da bi pregnal kako kačo ali oso v njem, čeprav nisem zasačil še nobene. Pred leti je imel moj noj glavo s kljunom na vrhu dolgega vratú, na suhi veji, ki je štrlela iz štora (zato sem ga imenoval »noj«), nekega dne pa se je ta veja zlomila in ostal je samo štor, na katerega se usedem za svojo meditacijo. Zdaj sem njegova glava – jaz, se pravi, on je »moj« (ne)jaz! Obrnjen k soncu, zaprem oči: pred menoj, v meni je brezdanja, rdeče-rumena, v pasliki sonca zeleno-zlata praznina, iz katere skušam pregnati svoje begotne misli; začnem z enakomernim štetjem globokega dihanja; običajno ta vaja traja do sto, največ do dvesto, tako dolgo, da začutim notranji mir v tej brezmejni sončavi, ki greje mojo dušo in telo. Ne vem, ali je to *tisto*, o čemer pričujejo bodhisattve in zenovski mojstri, je pa to meditacija »moje« *muge*.

A še preden preštejem do dvajset, se nenadoma (v meni in/ali zunaj mene) oglasi – noj! Njegov glas sicer že poznam, saj ni prvič, da se je oglasil, kljub temu pa me je danes presenetil. Njegovo/moje vprašanje se namreč glasi: Ampak česa se pravzaprav bojiva? Zakaj ta tesnoba? – Čudno se mi zdi, da tega še ne veš, mu rečem: jaz se bojim vsega, novega leta, prihodnosti ... – Noj me poskuša pomiriti: spomni se na

prejšnje novo leto pa še vrsto let nazaj: vsakič naju je bilo strah prihodnosti, vendar se ni zgodilo nič usodnega, nič dokončnega. In kot zdaj znova kaže, še ne bo prav kmalu konca sveta. – Najbrž res, toda zgodijo se lahko stvari, ki so hujše od smrti. Sicer pa, kaj sploh morem proti usodi? – Prav dosti res ne, a poskusi malce bolje uporabljati svojo glavo! Na primer, za začetek: ne glej preveč v medije in spletne portale, saj veš, da nam vladarji sveta lažje vladajo, če se bojimo. – A kako naj bi bil svet sploh drugačen, brez strahu in tesnobe? – O, ta tvoja vprašanja! Poglej na vse bolj preprosto. Če pa postane tesnoba prehuda, poslušaj lepo glasbo, preberi kako pesem, odvrni se od težkih misli. – Ah, dragi noj, saj vem, da imaš prav, vendar láhko tebi, ko lahko svojo glavo zakoplješ v pesek! – Saj je nimam več: »Kjer je bila glava, tam je zdaj ves svet.« – Ja, to sem že slišal, si rečem in odprem oči. Z neba sije sonce in me greje na zimski dan. Še sem *tu*!

Na travniku okrog noja so okrogli grički, ki so videti kot kake prazgodovinske gomile. Vstanem s svojega meditacijskega totema in stopim na tisti griček, od koder se vidijo štirje zvoniki sosednjih vasi, žeblički, s katerimi je nebo pripeto na zemljo. Tam najdem prazno polžjo hišico in jo spravim v žep, za Lučko. – Ko se vračam domov, premišlujem o svojih novejših knjigah, o *Štirih časih*, o *Shadows of Being* in *Presežnih prisotnostih*, ki so še živo prisotne v meni, saj jih še nisem povsem izročil polni praznini sveta. Preteklost se nadaljuje v prihodnosti, živimo v sedanjosti: *tu-in-zdaj*.

v mrzli zimi,
ko glava ne ve več kam
me vodi srce

(30. 12. 2024)

Tadaima!

kot eden od nas
sedi maček med nami
ob novem letu
onakama ni / neko mo za toru ya / toshiwasure
(Issa [1], 118)

Po škripajočih stopnicah se s čajem vračam iz kuhinje v »viteško sobo«. Na pladnju je moder porcelanast servis: čajnik, skodelici s krožničkoma, sladkornica, vrček z mlekom in srebrni žlički. Muc me prehití, smukne mimo mene, vaju je teh stopnic. Vrata v sobo so odprta in s stopnic že vidim dve veliki sliki: turkizno modro Jonino »Regratovo pot« in ognjeno rdeče Andraževe »Delfinčke«. Vselej znova se ju razveselim. Pladenj odložim na mizo, s katere pospravim nekaj knjig. In tu, v naslonjaču sediš – *ti!* Komaj verjamem! Oziraš se po sobi in se nasmeheš Mucu, ki najde na preprogi čisto pravi prostor zase, med obema foteljema, in naju vprašujoče gleda: »Kje pa je moja skodelica?« Usdem se, nalijem čaj v skodelici, ponudim *ti* sladkor in mleko, vendar odkimaš.

- *Ti.* Še vedno imaš ta servis: *Royal Wessex*, s poštno kočijo, ki prihaja v vas ...
- *Jaz.* Dobro se ga spominjaš!
- *Ti.* ... in tudi čaj je še vedno *earl grey*.
- *Jaz.* To je klasika, ne samo zjutraj, tudi popoldan: čaj ob petih.

Zunaj na vrtu se mračí. Dnevi so še kratki, čeprav je zimski sončni kres že mimo.

- *Ti.* Lučke ni doma?
- *Jaz.* Zvečer pride iz Ljubljane, s prijatelji. Če želiš, lahko ostaneš nocoj tu pri nas.
- *Ti.* Morda. Zdaj še ne vem, se odločim pozneje.

Srknem čaj in pobožam po glavi Muca, ki je nedvomno eden od nas.

- *Ti.* Če se prav spominjam, v tej tvoji viteški sobi ni več vse tako, kot je bilo nekoč.
- *Jaz.* Res je marsikaj drugače. Večino knjig sva preselila v srednjo sobo, ker prah draži mojo astmo. Saj veš, to je moja delovna soba ...
- *Ti.* Ah, prah! Če ničesar ni, le kje naj se nabira prah?
- *Jaz.* Hja! Sva tudi tja, k Šestemu patriarhu, romala skupaj? ... Na kateri postaji pa si zdaj?
- *Ti.* Osemnajsta je že za mano, zdaj sem na poti k devetnajsti.
- *Jaz.* Bravo! Osemnajsta je bila meni ena najlepših: mesto Lepa Luč, kralj Velika Luč ...

- *Ti*. Torej si tudi ti že obiskal tisto srečno mesto? Nič mi nisi pisal o tem.
- *Jaz*. Nisem *ti* pisal o vsem, lahko pa kaj več povem nocoj, morda pozneje.
- *Ti*. Kje pa si zdaj v tvoji Knjigi XII?
- *Jaz*. Prav te dni jo končujem, manjka le še en *odsev*, zadnji kamenček v mozaiku stotih ...

Ob tem razumevajoče pokimaš, nakar molčiva vsaj eno skodelico časa in srkava čaj. Muc se ležerno sprehódi po sobi, potem se vrne na isto mesto ob mizi. Tudi on razumevajoče mežika.

- *Jaz*. Včasih se mi zdi, da sem *ti* povedal že vse, drugič pa, da *ti* moram povedati še vse.
- *Ti*. Hočeš reči, da si napisal že vse in hkrati še nič? Ali morda rajši: niti–niti?
- *Jaz*. Da, ne, oboje, nič ... Ah, rajši pustiva to!

Pogovor se ustavi za ščepec časa. Muc tudi to razume in se odpravi dol po stopnicah na vrt. Hišna vrata sem pustil odprta. Nad našim bambusovjem visi z neba prvi krajec. Naposled vprašam:

- *Jaz*. Kaj misliš – ta pomlad, bo prišla?

Začudeno in malce zaskrbljeno me pogledaš:

- *Ti*. Seveda bo prišla nova pomlad, tudi zate in zame!
- *Jaz*. Upam, da res ... Včasih se mi zdi, da bo kmalu vsega konec, vsaj zame.

Molčiš, ko pa spet nalijem čaj v modri porcelanasti skodelici, imaš dober predlog:

- *Ti*. Pisal si mi, da bereš in prevajaš haikuje: bi mi jih lahko nekaj prebral?
- *Jaz*. O, to pa z veseljem! Ko sem *te* čakal, sem prav *zate* pripravil dvanajst haikujev treh največjih japonskih mojstrov, od vsakega po štiri, za štiri letne čase:

- ali slavček pôje / da bi uspaval duha / te ljubke vrbe?
uguisu o / tama ni nemuru ka / tao yanagi (Bashō [1], <162>)
- z belimi cvetovi / sliv se noči vračajo / v jutranji svit
shiraume ni / akuru yo bakari to / nari ni keri (Buson [1], 220)
- večer češnjevih / cvetov – tudi ta dan je / zdaj že minuli
yū-zakura / kyō mo mukashi ni / nari ni keri (Issa, v Blyth II, 355)
- nekaj časa so / cvetlice visoko nad / luninim krajcem
shibaraku wa / hana no ue naru / tsukiyo kana (Bashō [1], <719>)

- tudi ko pade – / nje podoba še stoji: / roža poton'ka
chirite nochi / omokage ni tatsu / botan kana (Buson [1], 102)
- stari bor sanja / svoje sanje dokler še / ni postal buda
hotoke to mo / narade uka uka / oi no matsu (Issa, v Blyth III, 267)
- z vrha drevesa / je kapnila praznina / v lupini škržata
kozue yori / adani ochi keru / semi no kara (Bashō [1], <78>)
- o, jutranji cvet / sinjemodrega slaka – / globok si, tolmun!
asagao ya / ichirin fukaki / fuchi no iro (Buson [2], <496>)
- psiček še ne ve / da je prišla jesen in / vendar je buda
aki kinu to / shiranu enoko ga / hotoke kana (Issa [1], 110)
- znova zloščeno / zrcalo je jasno kakor / cvetovi snežink
togi naosu / kagami mo kiyoshi / yuki no hana (Bashō [1], <345>)
- ni še padel mrak / a zvezde že žarijo / nad ovelim poljem
kuremadaki / hoshi no kagayaku / kareno kana (Buson [1], 168)
- o, čudovito: / v raztrganem oknu – / Nebesna reka!
utsukushi ya / shoji no ana no / Ama-no-gawa (Issa [2], <213>)

— In še pojasnilo glede naslova tega (pred)zadnjega, 99. odseva: japonska beseda *tadai* ima več pomenov, ki pa se povezujejo v težko prevedljiv in najbrž tudi zanje komaj izrazljiv skupen pomen: »Doma sem!«, »Tu sem!«, »Prisoten!«, »Ta hip!«, »Prav zdaj!« ...

(7. 1. 2025)

Mono no aware

Če prevajamo japonski izraz 物の哀れ (*mono no aware*) z zahodno besedno zvezo »patos stvari«, kot sem nekje prebral, je v tem prevodu izgubljeno precej izvirnega pomena, saj gre predvsem za našo, človeško, za *mojo* in *tvojo* pozornost, miselno in čustveno, za čudenje in ljubezen do bežnih, malih stvari ter za melanholično občutje ob njihovi – in obenem moji/najini/naši – minljivosti.

— V pozno zimskem, zgodnje pomladnem času sijejo sončni žarki skoraj vodoravno skozi balkonska vrata v mojo delovno sobo. Zdaj, ko to pišem, svetlobni zajček še ni prišel do napisa 一期一会, do papirnega zvitka, ki visi na steni med obema velikima slikama, turkizno in ognjeno. Žarek potuje vsak dan po malce drugačni poti, ista se ponovi le vsako leto osorej. Prav zdaj odseva na starem srebrnem čajniku – gledam ga tu pred seboj, maloprej sem ga postavil na nič manj staro, gracilno, črno, s finim mat lakom prevlečeno japonsko mizico, ki ima predalček za dragotince in dve plošči, zgornjo in spodnjo, na katerih so z obledelo srebrnkasto barvo narisani rastlinski ornamenti. Ta čajnik, ki sem ga omenjal že v prejšnjih *odsevih*, mi je zelo ljub, čeprav ga ne uporabljam pri svojem čajnem obredu. Ljub mi je, ker je preprosto lep, še posebno pa zato, ker si je iz njega nalival čaj moj pranono v svoji kapitanski kabini na ladji, s katero je plul po vsem svetu, tudi na Japonsko, od koder je prinašal darila svoji družini v avstroogrski Trst. Pranonov ladijski čajnik mi je dala mama, že pred mnogimi leti mi ga je zaupala v varstvo. Zdaj mineva prvo leto od njene smrti.

Odsevi sončnih žarkov oblikujejo s sencami in polsencami srebrno površino čajnika, oplemeniten s stoletno patino. Čajnik ima elegantno ovalno telo, bolje rečeno glavo: uho in rilec, namreč držalo in lijak, na njegovem čelu pa je vgraviran grb ladijske kompanije *Lloyd Adriatico*, s sidrom in geslom *VORWÆRTS* (»Naprej!«), nad sidrom pa je tudi cesarsko-kraljeva kron'ca. V tem čajniku se srečata – zdaj ko zaživi v mojem pogledu, mislih in spominih – sončni žarek in žarek mojega očesa: zunanje postane notranje, notranje postane zunanje. V njem se za hip utelesi tisti brezmejni, polno-prazni (ne)jaz. V njem, v duhu, se za hip srečata moja duša in svet. – Spomin je živo tkivo duhá. Ž. je lepo zapisal: *Iz roda v rod duh išče pot*. Mama je imela rada njegove pesmi.

Vstanem, stopim h oknu in z dlanjo prestrežem sončni žarek, ki odseva na čajniku. Senca roke vzvalovi gladino tega malega, čudovitega, bližnje-daljnega oceana, spremenijo se odsevi na srebrnini. Vsak hip se zgodi kak mali čudež! Kako lep je svet! In kako minljiv! Sončni žarek je angelova roka, njeno toplino čutim v dlani. Potem odmaknem roko s sonca in se usedem nazaj k pisalni mizi. Pišem zadnje stavke knjige *Odsevi dežele vzhajajočega sonca*:

O sončni žarek, božaj vse male in lepe stvari tega sveta!

O dobri angel, razsvetli vsa čuteča bitja, da v sončavi premagamo temò, žalost in trpljenje!

O Prečastiti, naj duša najde dom v brezmejni modrini neba, v polni praznini duhá!

(pred pomladjo leta 2025)





Kip učenjaka pred templjem Hogen-in, Arašijama, Kjoto

Bibliografija

Viri

- [Avt] *Avatamsaka Sutra (The Flower Ornament Scripture)*. Angl. prev. Thomas Cleary. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1993.
- [Dgh] *Thus Have I Heard. The Long Discourses <Dīgha Nikāya> of the Buddha*. Angl. prev. Maurice Walshe. London: Wisdom Publications, 1987.
- [Dhp] *Dhammapada. Besede Modrosti*. Prev. Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- [Dms] *Diamantna Sutra (Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra)*. [A] V: *Buddhist Mahāyāna Texts*, Dover Publ., New York, 1969; ponatis iz *The Sacred Books of the East*, Vol. XLIX, prev. Friedrich Max Müller, 1894. [B] *The Diamond Sutra*, prev. Hsüan Hua, The Buddhist Text Translation Society, San Francisco, 1974 (dostopno tudi na spletu).
- [Dog] Dōgen. *Enlightenment Unfolds. The Essential Teachings of Zen Master Dōgen*. Ur. Tanahashi Kazuaki. Boston & London: Shambhala, 2000.
- [Dsb] Dōgen. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury* (Vol. I). Angl. prev. Gudo Wafu Nishijima in Chodo Cross. Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- [Gls] *Exalted Sublime Golden Light Sutra (Sutra zlate svetlobe)*. Portland, Oregon: FPMT, Inc., 2001.
- [Hrd] *Heart Sutra (Pragñāpāramitā 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. (Slov. prev. Nina Petek, v: Petek 2022, str. 157–158)
- [Lbv] Lü Bu We. *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1971. (V hrv. prev. Julije Knežević: *Proljeće i jesen Ly Bu Wea. Prva enciklopedija stare Kine*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1982).
- [Lnk] *Lankavatara Sutra*. [A] *The Lankavarata Sutra. A Mahayana Text*. Prev. Daisetz Teitaro Suzuki. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1932. [B] *The Lankavatara Sutra. A Zen Text*. Prev. Red Pine. Berkeley, Kalifornija: Counterpoint, 2012.
- [Lts] *Lotus Sutra*. Prev. v angl. Gene Reeves. Boston: Wisdom Press, 2008.
- [Mlp] *Vprašanja kralja Milinde <Milinda Pañha>*. Prev. Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- [Mmk] *Mumonkan*. V: *Vrata brez vrat. Koani in zenovske zgodbe*. Prev. Vasja Cerar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1986.

- [Mrs] Murasaki Shikibu. *Princ in dvorne gospe: zgodba princa Genjija*. Prev. Silvester Škerl. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- [Mus] Musō Kokushi (Soseki). »Pogovori v sanjah« (izbor). Prev. Iztok Osojnik. V zborniku *Sebstvo in meditacija*, ur. Andrej Ule, *Poligrafi* 17/18 (2000), str. 259–286.
- [Nmk] Nagarjuna [Nagardžuna]. *Temeljni verzi o srednji poti (Mulamadhyamaka-karika)*. Prev. in ur. Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos, 2018.
- [Pls] *Platform Sutra*. Besedilo rokopisa iz Tun-Huanga [Dunhuang] prevedel in komentiral Philip B. Yampolsky. New York in London: Columbia University Press, 1967.
- [Smn] *Samyutta Nikāya*, v nem. prev. Wilhelm Geiger. München: Oskar Schloss Verlag, 1925.
- [Snp] *Sutta-Nipāta or Discourse-Collection*. Izvirnik v latiniziranem paliju z angl. prevodom: Lord G. C. B. Chalmers. Harvard Oriental Series, Vol. XXXVII. Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press, 1932.
- [Sei] Sei Shōnagon. *Zapisci pod uzglavljem <Makura no soshi>*. Prevod iz angl. (*The Pillow Book of Sei Shōnagon*, prev. Ivan Morris, Penguin, 1967) v hr.: Anita Kontrec. Zagreb: SNL, 1987.
- [Svm] Śamkara (Bhagavatpāda Śrī). *Vivekacūdāmani*. Izvirnik v sanskrtu z angl. prevodom: P. Sankaranarayanan. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979.
- [Upn] *The Upanishads*. Ang. prev. Juan Mascaró. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- [Wts] Wing-Tsit Chan (prev. in ur.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Haiku

- Bashō, Matsuo. [1]: *The Complete Haiku*. Angl. prev. Jane Reichhold. Tokio, New York, London: Kodansha International, 2008. [2]: *On Love and Barley – Haiku of Basho*. Angl. prev. Lucien Styrk. London etc.: Penguin Books, 1985.
- Blyth, Reginald H. (prev. in ur.). *Haiku*, Vol. I–IV. Brooklyn (NY): Angelico Press, 2021 (ponatis izvirne izdaje: Blyth, R. D. *Haiku in Four Volumes: 1. Eastern Culture, 2. Spring, 3. Summer-Autumn, 4. Autumn-Winter*). Tokio: The Hoku-seido Press, 1949–51.
- Buson, Yosa. [1]: *Haiku Master Buson*. Angl. prev. Yuki Sawa & Edith M. Shiffert. New York: White Pine Press, 2007. [2]: *Collected Haiku of Yosa Buson* [1784].

- Angl. prev. William S. Mervin & Takako Lento. Port Townsend, Washington: Copper Canyon Press, 2013.
- Issa, Kobayashi. [1]: *The Spring of My Life & Selected Haiku*. Angl. prev. Sam Hamill. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1997. [2]: *The Autumn Wind: A selection from the Poems of Issa*. Angl. prev. Lewis Mackenzie. Tokio: Kodansha International, 1984.
- Kern, Adam L. (prev. in ur.). *The Penguin Book of Haiku*. London: Penguin, Random House, 2018.
- Patt, Judith & al. (ur.). *Haiku. Japanese Art and Poetry*. San Francisco: Pomegranate, 2010.

Novejši japonski avtorji

- Abe, Masao, v Franck, Frederick. *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2004.
- Hara, Kenya. *White*. Angl. prev. Jooyeon Rhee. Zürich: Lars Müller Publishers, 2019.
- Harada, Shodo. *Not One Single Thing. A Commentary on the Platform Sūtra*. V angl. prev. Priscilla Daichi Storandt. Somerville, Mass.: Wisdom Publ., 2018.
- Hisamatsu, Shinichi. *Polnost ničā. Satori*. Prev. Tine Hribar. Maribor: Obzorja, 1995.
- Itabashi, Yūjin. »Realization or Denial of Will: Zen no kenkyū and Die Welt als Wille und Vorstellung«. V: *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, ur. Rolf Elberfeld in Yōko Arisaka. Freiburg in München: Verlag Karl Alber, 2014, str. 265–276.
- Masutani, Fumio. *A comparative study of Buddhism and Christianity*. Tokio: CIB Press, 1957.
- Nishida, Kitarō. *An Inquiry into the Good [Zen no kenkyū, 1911]*. Angl. prev. Masao Abe in Christopher Ives. New Haven in London: Yale University Press, 1990.
- . *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. [*Jikaku ni okeru chokkan to hansei*, 1917]. Angl. prev. Valdo H. Viglielmo, Takeuchi Yoshinori in Joseph S. O'Leary. New York: State University of New York Press, 1987.
- . *Place & Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Angl. prev. John W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . »Goethe's Metaphysical Background« [1931]. Angl. prev. Robert Schinzing. V: *Nishida Kitarō, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays*. Honolulu: East-West Center Press, 2018.
- . *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. Angl. prev. David A. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

- Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Angl. prev. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.
- . »The I-Thou Relation in Zen Buddhism« [1969], v *The Buddha Eye* (2004), str. 39–54.
- . *Nishida Kitarō. The Man and His Thought*. Angl. prev. Yamamoto Seisaku in James W. Heisig. [Prva izdaja: University of California Press, 1982.] Nagoya: Chisokudō, 2016.
- Nitobe, Inazō. *Bushido: kodeks samuraja*. Prev. Aleksander Mermal. Ljubljana: Sajnje, 2011.
- Okakura, Kakuzō. *Knjiga o čaju*. Prev. Andrej E. Skubic. Ljubljana: Študentska založba, 2006.
- Okumura, Shohaku. *Realizing Genjōkōan. The Key to Dōgen's Shōbōgenzō*. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Suzuki, Daisetz T. *Mysticism: Christian and Buddhist* [1957]. London: Routledge, 2008.
- . *Uvod v zen budizem* [1938]. Prev. Peter Amalietti. Ljubljana: V.B.Z., 2019.
- Suzuki, Shunryū (Roshi). *Duh zena, duh začetništva*. Prev. Branko Klun. Ljubljana: Logos, 2002.
- . *Branching Streams Flow in the Darkness. Zen Talks on the Sandokai*. Ur. Mel Weitsman & Michael Wenger. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . *Not Always So. Practicing the true spirit of Zen*. Ur. Edward E. Brown. New York: HarperCollins Publishers, 2003.
- Tanabe, Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Angl. prev. Takeuchi Yoshinori. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Tanaka, Kimiaki. *An Illustrated History of the Mandala: from its Genesis to the Kālacakratantra*. Somerville, Mass.: Wisdom Publications, 2018.
- Tanizaki, Jun'ichirō. *Hvalnica senci*. Prev. Branka Klenovšek. Ljubljana: Študentska založba, 2002.

Antologije

- [HKM]: *Japanese Philosophy. A sourcebook*. Uredniki: James W. Heisig, Thomas P. Kasulis in John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press, Nanzan library of Asian religion and culture, 2011.
- Chang Chung-Yuan. *Original Teachings of Ch'an Buddhism*. New York: Vintage Books, 1971.
- Conze, Edward (ur.). *Buddhist Scriptures* [1959]. London: Penguin Books, 1977.

- . & al. (ur.). *Buddhist Texts Through the Ages* [1954]. London & Shaftesbury, Shambhala: 1990.
- Franck, Frederick. *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2004.
- Ikeda, Daisaku. *Buddhism, the First Millennium*. Angl. prev. Burton Watson. Tokio, New York & San Francisco: Kodansha International, 1977.
- Milčinski, Maja (ur. in prev.). *Klasiki daoizma: Lao Zi, Zhuang Zi, Lie Zi*. Ljubljana: Slovenska matica, 1992.
- Stryk, Lucien (ur.). *World of the Buddha*. New York: Grove Press, 1982.

Sekundarna literatura

- Amalietti, Peter. *Japonski zen ali Bi skodelico čaja?* Ljubljana: Amalietti & Amalietti, 2014.
- Aurobindo, Šri. *Človeški cikel*. Prev. Janez Svetina. Ljubljana: Slovenska matica, 1980.
- Bachelard, Gaston. *Voda in sanje*. Prev. Moja Žbona in Lučka Uršič. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2011.
- Barbery, Muriel. *En sam cvet*. Prev. Iztok Ilc. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2022.
- Barthes, Roland. *L'empire des signes*. Ženeva: Éditions d'art Albert Skira, 1970. Pariz, Éditions du Seuil: 2002.
- . *Dnevnik žalovanja: 26. oktober 1977 – 15. september 1979*. Ur. Nathalie Léger. Prev. Suzana Koncut. Ljubljana: LUD Literatura, 2020.
- 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.
- Corazza, Ornella. *Near-Death Experiences, Exploring the Mind-Body Connection*. London: Routledge, 2008.
- Dawkins, Richard. *Največja predstava na Zemlji: dokazi o evoluciji*. Prev. Urška Pajer. Ljubljana: Modrijan, 2010.
- Dennett, Daniel C. *Pojasnjena zavest*. Prev. Sebastjan Vörös. Ljubljana: Krtina, 2012.
- Detela, Jure. *Pesmi*. Celovec in Salzburg: Založba Wieser, 1992.
- Erazem Rotterdamski. *Hvalnica Norosti*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: DZS, 1952.
- Goethe, Johann W. *Johann Wolfgang Goethe (pesmi, dvojezična izdaja)*. Izbral Štefan Vevar. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 2002.

- Harding, D. E. »Kako je, če nimaš glave«, prev. Savina Zwitter. V: *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*, zbrala in uredila Douglas R. Hofstadter & Daniel C. Dennett, str. 32–39. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Hribar, Tine. »Budistični nič in/ali praznina«, spremna študija v knjigi: Hisamatsu, Shinichi. *Polnost nič. Satori*. Prev. Tine Hribar. Maribor: Obzorja, 1995, str. 67–114.
- Husserl, Edmund. *Kartezijanske meditacije*. Prev. Ivan Urbančič in Mirko Hribar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975.
- Jung, Carl G.. »Odgovor na Joba« (odlomki). V: *Religija in psihologija: Carl Gustav Jung* (ur. in prev. M. Uršič). *Poligrafi*, št. 3/4 (1996), str. 231–278.
- . *Rdeča knjiga. Liber novus*. Prev. Jan Ciglencečki idr. Ljubljana: Beletrina, 2015.
- . *Psihologija in alkimija*. Prev. Alfred Leskovec. Ljubljana: Beletrina, 2017.
- Juvanec, Borut. *Arhitektura Slovenije 5: vernakularna arhitektura, kraški svet*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, Založba i2, 2013.
- Kafka, Franz. »Preobrazba«. V: *Splet norosti in bolečine. Izbrana proza*. Prev. Herbert Grün. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1961, str. 33–88.
- . »Kratka proza« (izbor). Izb. in prev. Marko Uršič. V: *Problemi – Razprave*, letnik XIII, št. 3–5, 1975, str. 19–27.
- . *Zbrana kratka proza*. Prev. Štefan Vevar. Ljubljana: Beletrina, 2024.
- Kosovel, Srečko. *Zbrane pesmi*. Ur. Neža Zajc. Ljubljana: Študentska založba, 2013.
- Kamnarski terminološki slovar*. Ur. Tanja Fajfar in Mojca Žagar Karer. Ljubljana: Založba ZRC, 2022.
- Kerr, Alex. *Lost Japan*. Melbourne idr.: Lonely Planet, 1996.
- Kerr, Alex & Sokol, Kathy A. *Another Kyoto*. London: Penguin Books, 2018.
- Kras: pokrajina – življenje – ljudje*. Ur. Andrej Kranjc. Ljubljana: Založba ZRC, 1999.
- Lavrač, Maja. *Onkraj belih oblakov. Daoistična in budistična simbolika v poeziji kitajskega pesnika Wang Weija*. Maribor: Založba Obzorja, 1999.
- . *Svet v kaplji rose. Mojstri kitajske pesniške tradicije iz obdobja dinastije Tang (618–907)*. Maribor: Založba Aristej, 2018.
- Lion's Roar: Buddhist Wisdom for Our Time*. Na spletu: <https://www.lionsroar.com/what-is-an-enso/>
- Medvešček, Pavel. *Skrivnost in svetost kamna*. Trst: Založništvo tržaškega tiska, 1992.
- Metzinger, Thomas. »The No-Self Alternative«. V: *The Oxford Handbook of the Self* (ur. Shaun Gallagher), str. 279–296. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Milčinski, Maja. *Pot praznine in tišine*. Maribor: Obzorja, 1992.
- . »Kyozanov krohot«, *Anthropos* 1986/6, str. 337.
- . *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, 2003.
- Modern Zen*. Na spletu: <https://modernzen.org/enso-html/>
- Montaigne, Michel de. *Les Essais*, Édition de Pierre Villey, Livres I–III. Pariz: Quadrige, Presses Universitaires de France, 1999 (3. izd.).
- . *Eseji I–III*. Prev. Branko Madžarevič, Ljubljana: Beletrina, 2023.
- Nagel, Thomas. »Kako je biti netopir?«, prev. Andrej Blatnik. V: *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*, zbrala in uredila Douglas R. Hofstadter & Daniel C. Dennett, str. 399–410. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Človeško, prečloveško*. Prev. Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- . »Ecce homo«. Prev. Janko Moder. V: *Friedrich Nietzsche: Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- . *Vesela znanost*. Prev. Janko Moder. Slovenska matica, 2005a.
- Nitschke, Günter. *Japanese Gardens. Right Angle and Natural Form*. Köln, London, Tokio idr.: Taschen, 2007.
- Nussbaum, Martha C. *Jeza in odpuščanje. Zamerljivost, velikodušnost, pravičnost*. Prev. Katarina Majerhold. Ljubljana: Slovenska matica, 2024.
- Ovidij, Publij N. *Metamorfoze I–III*. Prev. Barbara Šega Čeh. Ljubljana: Modrijan, 2013.
- Pečenko, Primož. *Pot pozornosti. Osnove budistične meditacije*. Ljubljana: Domus, 1990.
- Petek, Nina. *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode*. Ljubljana: Založba Pivec, 2021.
- . *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu*. Ljubljana: Beletrina, 2022.
- . »Mnogi svetovi budizma med malim in velikim vozom«. V: *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. Maja Malec in Marko Uršič. Ljubljana: Slovenska matica in Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2023, str. 187–211.
- . ur., sourednik Sebastijan Pešec: *V iskanju Buddhé. Sprehodi po krajinah budistične filozofije*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani, ZZFF, 2024.
- Polič, Andraž. *Ladje in otoki*. Ljubljana: Književno društvo Hiša poezije, 2022.
- Prešeren, France. *Dóktorja Francéta Prešérna Zbrano delo*. Ur. Avgust Pirjevec in Joža Glonar. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1929.
- Rankafu. Orchid Print Album*. Ur.: S. Kirby, T. Doi, T. Otsuka. Kew: Royal Botanic Gardens Publ., 2018.

- Rošker, Jana S. *Li: struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2011.
- Roy, Louis. *Mystical Consciousness: western perspectives and dialogue with Japanese thinkers*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Schumann, Hans W. *Buddhism*. Angl. prev. Georg Feuerstein. London: Rider & Comp., 1976.
- Shakespeare, William. *Sen kresne noči*. Prev. Milan Jesih. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga, 1998.
- Siderits, Mark. »Buddhist Non-Self«. V: *The Oxford Handbook of the Self* (ur. Shaun Gallagher), str. 297–315. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Spengler, Oswald. *Zaton Zahoda: oris morfologije svetovne zgodovine, I–II*. Prev. Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2010.
- Stamm, Joan D. *A Pilgrimage in Japan. The 33 Temples of Kannon*. Arlesford: Mantra Books, 2018.
- Stcherbatsky, F. Th. *Buddhist Logic*. Vol. I–II. New York: Dover Publications, 1962.
- Sveto pismo. Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Šmitek, Zmago. *Mandale: tajni vrtovi razsvetljenja*. Ljubljana: Beletrina, 2016.
- Tolstoj, Lev N. *Vojna in mir*, zv. I–IV. Prev. Vladimir Levstik. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1979.
- Trakl, Georg. *Pesmi*. Prev. Kajetan Kovič. Ljubljana, Mladinska knjiga (Zbirka Lirika), 1971.
- Ule, Andrej. »Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji«. V zborniku *Sebstvo in meditacija*, ur. Andrej Ule, *Poligrafi* 17/18 (2000), str. 7–58.
- Uršič, Marko. *Enivetok*. Maribor: Založba Obzorja (Zbirka »Znamenja«), 1981.
- . *Matrice logosa*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987.
- . *Romanje za Animo*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- . »Paraconsistency and dialectics as coincidentia oppositorum in the philosophy of Nicholas of Cusa«, *Logique & Analyse*, Vol. XLI, No. 161–163 (1998), str. 203–217.
- . »Sok škrlatne ljubčice in vsega krivi feromoni«. V: *Sen kresne noči*. Nova Gorica: Gledališki list PDG, letnik 48, št. 2 (2002), str. 18–23.
- . *Štirje časi. Filozofski pogovori in samogovori*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2002–2015. (2006: *Sedmerke – Poletje*, II. del).
- . *Presežne prisotnosti. Eseji o Plotinovi metafiziki svetlobe*. Ljubljana: Slovenska matica, 2021.

- . »A comparison of Nishida's *basho* from his middle period with Plato's *chóra* and the One of Plotinus«, *Asian Studies*, Vol. 11, No. 1 (2023), str. 71–90.
- . »Pojmovanje in občutje narave v japonskem budizmu«. V zborniku *V iskanju Buddhē: sprehodi po krajinah budistične filozofije*. Ur. Nina Petek in Sebastjan Pešec. Ljubljana: Založba UL in ZZFF, 2024, str. 215–238 (+ slike, str. 161–165).
- Wang, Huiqin. *Kaligrafija kot umetnost*. Ljubljana: Študentska založba, 2010.
- 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.
- Yampolsky, Philip B. *Selected Writings of Nichiren*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Yu-Lan, Fung. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. I–II. Angl. prev. Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- Zahavi, Dan. *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Zhang, Ji. *One and Many. A Comparative Study of Plato's Philosophy and Daoism Represented by Ge Hong*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

Likovna dela

- Escher, M. S. → Ernst, Bruno. *Der Zauberspiegel des Maurits Cornelius Escher*. Berlin: Taco, 1986.
- Hiroshige, Utagawa [1]. Melanie Trede & Lorenz Bichler: *Hiroshige: One Hundred Famous Views of Edo*. Köld idr.: Taschen 2007.
- [2]. *Hiroshige: Prints and Drawings*. Ur. Mathi Forrer. München: Prestel, 2007.
- Hiroshige, Utagawa & Eisen, Keisai: *The Sixty-Nine Stations Along the Kisokaidō*. Ur. Andreas Marks. Köln: Taschen, 2017.
- Hokusai, Katsushika [1]. *Hokusai, the (almost) complete*. Ur. Andreas Marks. London: Taschen, 2024.
- [2]. *Hokusai: Prints and Drawings*. Ur. Mathi Forrer. München: Prestel, 2004.

Imensko kazalo

- Abe, Masao 114, 335
Abhidharma 180
 Abraxas 226, 288
 Adorno, Theodor 322
 Albahari, Miri 167
 Altair 293
 Amanogava 293
Amida sutra 209
 Anaksimander 213
 Aristotel 35, 41, 67, 125, 154, 163, 192, 239, 256
 Asanga 181
 Ašikaga 13; ~ Tadajoši 70, 72
 Atila 276
 Aurobindo, Šri 62
 Avalokitešvara → Kannon-buda
Avatamsaka sutra → *Girlanda*
 Avguštin, Avrelij 87
 Azori 241–243, 260

 Bach, Johann S. 37, 165, 311, 323
 Bachelard, Gaston 291
 Bahtin, Mihail M. 225
 Bandokorobana 44
 Barth, Karl 196, 202
 Barthes, Roland 123, 174, 215, 337
 Bashō Matsuo (izg. Bašó Macuo) 30, 51, 139, 219, 241, 253, 254, 255, 256, 280, 282–284, 293, 320, 327–328, 334
 Berdjajev, Nikolaj 196
 Berkeley, George 123

 Bhikkhu Suyato 119
 Biwa (jezero) 57, 69–71, 173–174
 Bjodo-in (Uji) 141
 Blake, William 76
 Blyth, R. H. 78, 116, 228, 231, 232, 238, 248, 255, 264, 265, 278, 290, 293, 297–298, 299, 301, 303, 306, 312, 318, 328, 334
 Böcklin, Arnold 290
 Bodhidharma (jap. Daruma) 12, 51
 Böhme, Jakob 202
 Bostrom, Nick 103
 Bruno, Giordano 87, 197
 Buda (Buddha) 10–11, 16, 18, 45, 51–52, 59, 60–62, 74, 80, 85–87, 107, 119, 121, 140, 142, 147–149, 158, 167, 175, 177–189, 200, 202–204, 212–214, 242–243, 245, 288, 306, 308, 313
 ~ Siddharta Gotama Šakjamuni 85–86, 115, 119, 140, 141, 205
 ~ Amida 60–62, 114, 137, 202, 308
 ~ Majtreja (jap. Miroku) 82, 85–87, 107–109, 171–172
 ~ Tathagata 64, 85–87, 119, 134, 147–149, 156–158, 171, 181, 243
 ~ Vajročana (jap. Dainiči Njorai) 60, 62, 64, 83, 107, 113, 141–142, 243, 327–328
 Buson Yōsa (izg. Josa) 222, 238, 247, 248, 259, 269, 287, 296–298, 309, 323, 334

Calderón de la Barca, Pedro 209
Casanova, Giacomo 176
Castaneda, Carlos 239
Cleary, Thomas F. 73, 77, 212, 337
Comte-Sponville, André 66
Cook, Francis H. 73, 76, 337

Daišō-in (Mijadžima) 210–211
Daitō Kokuši 127
Dante Alighieri 258
Daruma → Bodhidharma 15, 51
Darwin, Charles 278–279
Daśabhumika 18
Dawkins, Richard 278–279, 337
Dennett, Daniel C. 165–167, 168, 337
Derrida, Jacques 123
Descartes, René 123, 155, 162, 165
Detela, Jure 69, 160, 337
Dežela vzhajajočega sonca 50, 69, 92,
262–264, 284, 293
Dhammapada 141, 333
Diamantna sutra 147–149, 150–152,
333
Dickinson, Emily 111, 131–133
Dīgha-nikāya 140
Dionizij Areopagit 202
Dōgen 44–49, 51, 53, 61, 83, 114, 193,
197, 206, 210, 333
Don Juan 176
Dostojevski, Fjodor M. 196, 323
Džiza (bodhisattva) 83, 211
Džosecu 13

Eckhart, Mojster 76, 137, 138, 194, 196,
197, 202
Edo (Tokio) 90, 91, 283, 317
Eihei-dži 112

Einstein, Albert 40, 41, 45, 128, 129,
206, 311
Elevzina 308
Epikur 161, 321
Erazem Rotterdamski 58, 337
Escher, Maurits C. 165, 260, 312, 341

Fa Tsang 76
Fagradsalsfjall 183–184
Faulkner, William 220
Fermilab 140, 141
Fichte, Johann G. 123, 162, 202
Ficino, Marsilio 169
Flaubert, Gustave 190
Franck, Frederick 78, 114, 202, 335, 337
Freud, Sigmund 185, 226
Friedrich, Caspar D. 21
Fudži (Fuji, mesto) 68
Fudži-san (gora) 43, 44, 68, 70–71
Fujiwara, Seika 190
Fukuda, Hideko 193
Fukui (mesto) 50, 69
Funayama, Shinichi 193

Gandavyuha 17, 36, 65, 75, 107–109,
171, 268, 269
Ganges 18, 21, 86, 127
Gaza 184–185, 220
Gendži (princ) 146, 173, 174–176
Gendžō-kōan (*Genjō-kōan*) 47–49, 206,
210, 336
Gion (Kjoto) 89
Girlanda (*Avatamsaka sutra*) 16–18, 26,
36, 59, 63, 64, 73–74, 75, 107–109,
212–214, 241–243, 268–271, 312–
313, 333
Gō Sugen 83

- Gobjo (mavzolej) 83
 Goethe, Johann W. 297, 335, 337
 Gokoku-in (Tokio) 91
 Go-Komacu (cesar) 78
Govor v Varanasiju 115, 140
 Gral 40–42, 188
 Grindavik 183–185
- haiku pesniki in pesnice:
 Aon 248
 Banko 248
 Bashō → Bashō Matsuo
 Bonchō 265
 Buson → Buson Yōsa
 Chigetsu 233
 Chiyo 248, 278, 280, 301, 303
 Chora 297
 Hokushi 248, 255
 Issa → Issa Kobayashi
 Kigin 312
 Kitō 297, 298
 Kikaku 301
 Kizui 275
 Kyoshi 306
 Moritake 272
 Onitsura 255
 Ransetzu 233
 Ryōkan 301
 Ryōta 248
 Ryusūi 248
 Seien 232
 Seifu-(džo) 262, 264, 301
 Seklu 233
 Shiki 228
 Shirao 232
 Shōha 232
- Sodō 231
 Sōgi 301
 Taigi 248
 Wakyu 255
 Yōsō 255
 Zuiryu 301
- Hakuin, Ekaku 127
 Hamamatsu 57
 Han Shan 320
 Harada, Shodo 153–155, 335
 Harding, D. E. 114–115, 167, 338
 Haro, Hiroshi 89
 Hasa-dera (Kamakura) 190
 Hegel, Georg W. F. 18, 23, 123, 162–164, 192–193, 195–196, 197, 322
 Heidegger, Martin 23, 45, 123, 125–126, 134, 135–136, 160, 192–193, 195, 202, 276
 Heisig, James 193, 336
 Hepburnov sistem 13, 51, 219
 Heraklit 17, 41, 197
 Higgs, Peter W. 40
 Hikoboši (zvezda Altair) 293
 Hirošige (Hiroshige) Utagava 69, 91, 268, 281, 341
 Hirošima 50, 98–101, 185, 209
 Hirshfield, Jane 280
 Hisamatsu, Shinichi 114, 202–204, 335
Hjōnenzu 13
 Hobbes, Thomas 125
 Hofstadter, Douglas R. 165, 167, 257, 338, 339
 Hokusai Kacušika 234, 302, 341
 Hong Ren 150–151
 Horacij, Kvint F. 39
 Hotei 211

- Hrastovlje 80
Hribar, Mirko 261, 338
Hribar, Spomenka 97
Hribar, Tine 202, 274, 335, 338
Hsüan Hua 147, 333
Hubble, Edwin 206
Hui Neng (Šesti patriarh) 150–152,
153–155, 202, 225
Hume, David 48
Husserl, Edmund 116, 124, 162, 168–
169, 192, 338

Icukušima-džindža (Mijadžima) 209–
210
Ikkjū Sōdžun 78–80, 82, 84
Indrova mreža 9, 16, 25, 61, 64, 75–77,
93, 107, 123, 127, 130, 142, 164,
170, 171, 174, 214, 245, 261, 280,
321, 322
Islandija 34, 35, 183–185
Issa Kobayashi (izg. Kobajaši) 225, 233,
235, 244, 255, 258, 290, 317–319,
326, 328, 335
Išijama-dera 173–175
Itabashi, Yūjin 53, 92–94, 191, 221, 335

Jahve 159
James, William 202
Jaspers, Karl 196, 202
Jastrebov vrh 51, 87, 156, 273
Jezus Kristus 52, 58–59, 73, 109, 115,
138, 142, 159–160, 186–187, 204,
227, 273, 280, 288, 294–295, 321
Jobova knjiga 159–160
Jošimoči 13–14
Jung, Carl G. 159–160, 180, 226–227,
246, 307, 338

Kaccānagotta sutra 119
Kafka, Franz 131–133, 239, 257–258,
338
Kaimon-dake 43–46, 54
Kakuban 60–62
Kalavinka (ptica) 189, 242–243, 267,
303
Kamakura 54, 188, 190
Kannon (buda/bodhisattva) 26, 175,
186, 189–190, 211, 321, 340
Kanō, Monotobu 14
Kant, Immanuel 21, 27, 66, 87, 116,
123–124, 125, 162, 163, 185, 202,
239, 261,
Kastor in Poluks 128–130
Kasuga-taiša (Nara) 309
Kašiwabara 317
Kerr, Alex 89, 338
Kierkegaard, Søren 77, 126, 322
Kisokaidō (pot) 281–282
Kjoto 10–11, 12–14, 18, 28, 50, 56–58,
63, 69–70, 78, 89–91, 141, 151, 174,
176, 192, 198–200, 202, 241, 268,
282, 296–297, 303–304
Kjoto, templji in vrtovi:
Čion-in 141
Daitoku-dži 78
Ginkaku-dži 200
Honen-in 141
Kijomizu-dera 90
Kinkaku-dži, 90
Kōdai-dži 18, 31
Kurama-dera 198–200
Marujama 50
Mjošin-dži 13, 202
Nanzen-dži 56–57
Oku-no-in (Nanzen-dži) 56–59

- Rjoan-dži 28–31, 89, 141
 Saihō-dži 70
 Sanzen-in (Ohara) 10–11, 141
 Šoren-in 141
 Taizo-in 12–15
 Tenrju-dži 70
 Kjotska šola 23, 114, 125, 148, 162, 192–193, 202
 Koja-san (Koya-san, gora) 60, 81–83, 211, 309
 Kolumb, Krištof 73, 236
 Kopernik (krater) 34, 35
 Kopriva, Silvo 257
Koran 321
 Kosovel, Srečko 224, 228, 338
 Krišna 288
 Krummel, John W. M. 23, 335
 Krýsuvík 184
 Kubrick, Stanley 104
 Kuhn, Thomas 40
 Kūkai (Kōbō Daiši) 60, 82–83, 210
 Kumaradživa 147
 Kunze, Paul 40
 Kurama (gora) 198–200
 Kurzweil, Ray 102
 Kuzanski, Nikolaj 120, 136, 196, 197

 Lacan, Jacques 123
Lankavatara sutra 26, 64, 177–182, 205, 333
 Lavrač, Maja 150–152, 338
 Leibniz, Gottfried–151 W. 76, 122, 154, 163, 322
 Levi-Strauss, Claude 123
 Linji (Lin-chi) Yixuan 114
 Lofoti 32–33, 34–35, 44

Lotos sutra 85–87, 186–189, 209, 321, 333
 Lukijan 67

 Mach, Ernst 128–129
 Maffei, Celso 36
 Mahakašjapa 51
 Majerhold, Katarina 204, 339
 Majtrajani 75–77, 172
 Majtreja (Adžita) → Buda
 Malthus, Thomas R. 21
 Mandžušri (Modrost) 75, 85, 109, 172, 189
 Marx, Karl 322
 Meidži (cesar) 90
 Meidži-džingū (Tokio) 94
Melanholija (film) 106
 Merleau-Ponty, Maurice 169
 Metzinger, Thomas 166–167, 168, 338, 339
 Mijadžima (Miyajima, otok) 208–211
 Miki Kiyoshi 193
 Milčinski, Maja 125, 205, 283, 337
 Miyamoto, Yuriko 193
 Mizoguchi, Kenji 69
 Mjōe 63–65
 Mljet 290–291
 Montaigne, Michel de 33, 39, 55, 132, 230, 232, 239, 339
Mūlamadhyamakakārikā 72, 119–121
 Müller, Max 147, 333
Mumonkan 321–322, 333
 Murasaki Šikibu 173–176, 264, 334
 Musō Soseki (Kokuši) 70–72, 334
 Mutai, Risaku 193

Nag Hammadi 87, 159

Nagardžuna (Nāgārjuna) 72, 119–121, 168, 334

Nagasaki 99, 100

Nagel, Thomas 166, 168, 256–257, 339

Nakane, Kinsaku 14

Nara 142, 309

New York 20–21, 90, 144

Newton, Isaac 41, 130

Ničiren (Nichiren) 83, 85, 187–188, 190–191

Nietzsche, Friedrich 11, 103, 125, 134, 135, 160–161, 194, 226, 239, 244, 300, 322, 339,

Nishi, Amame 24

Nishida, Kitarō 13, 23–25, 94, 114, 125, 135, 162–164, 167, 170, 171, 191, 192, 195–197, 202, 284, 335, 336, 341

Nishitani, Keiji 125–127, 134–139, 142, 148, 162–164, 192, 336

Nitobe, Inazō 263, 336

Nitschke, Günter 30, 339

Novy, Lili 297

Nunavut (Kanada) 266

Nussbaum, Martha C. 204, 339

Oda radosti 20–21

Odisej 34

Ohara (pri Kjotu) 10–11, 298

Okakura, Kakuzō 320, 336

Okostnjaki (*Gaikotsu*) 78–80

Okumura, Shohaku 47, 49, 336

Oku-no-in (Koja-san) 81–84

Olimp 47, 128, 206, 257

Orihime (zvezda Vega) 293

Oshimo, Nagisha 176

Ošlaj, Borut 97

Otto, Rudolf 196, 202

Ovidij, Publij N. 257, 339

Pahor, Borut 97

Parfit, Derek 180

Pascal, Blaise 194, 239

Pavel, sveti 58

Pečenko, Primož 116, 205, 333, 339

Petek, Nina 23, 26, 156, 157–158, 177, 205, 211, 333, 339

Peter, sveti 294–295

Pine, Red 177, 180–181, 333

Pirjevec, Dušan 274

Platojska sutra 150–152, 153–155

Platon, platonizem 24–25, 26–27, 35, 64, 66, 67, 71, 72–73, 125, 138, 155, 157, 179, 182, 206, 207, 242, 244, 311, 322

Plotin 24, 26–27, 64, 76, 92, 94, 138, 152, 161, 169, 191, 196, 197, 202, 207, 229, 245, 340

Poincaré, Henri 101

Polič, Andraž 231

Pradžnjaparamita sutre 196

Prešeren, France 204, 205, 339

Putin, Vladimir V. 102

Rimski imperij 100, 175,

Ritsurin-koen (Takamatsu) 50, 143–146

Rošker, Jana 97, 340

Rusija 97, 100, 102–104

Salomon 52, 159

Samantabhadra 109, 172

Samyutta nikāya 119

Sansuigyō 44–46

- São Miguel (otok) 236, 237
 Saramago, José 35
 Sartre, Jean-Paul 23, 123, 126, 135, 169, 237
 Sassari (mesto) 96
 Scheler, Max 202
 Schelling, Friedrich W. J. von 77, 124, 162, 197, 213
 Schleiermacher, Friedrich 202
 Sei Šōnagon (Shōnagon) 303–305, 334
 Sen no Rikjū 92, 263
 Seneka, Lucij A. 132
 Sensō-dži (Tokio) 91
 Shakespeare, William 209, 247, 248, 340
 Shen Xiu 150–152, 225
 Shibuya (Tokio) 90, 220
 Shinjuku (Tokio) 19, 20, 90
 Shōbōgenzō (Dōgen) 13, 44, 47, 51, 333, 336
 Siderits, Mark 167, 340
 Sogen-dži (Okajama) 153
 Sokol, Kathy A. 89, 338
 Sokrat 71, 73, 115, 155
 Spengler, Oswald 103, 340
 Spinoza, Baruch de 76, 138, 155, 160, 197, 322
 Sudhana (*Girlanda*) 17–18, 36, 64, 75–77, 107–109, 171–172, 189, 268, 269–271, 273, 313
 Sumeru (ali Meru, gora) 48, 241–243, 270, 313
Surja pradžnjapti 16–17
Sutra srca 26–27, 80, 135, 147, 203, 212, 333
Sutra zlate svetlobe 156–158, 333
Sutta-nipāta 140, 334
 Suzuki, Shunryū (Roshi) 53–55, 336
 Suzuki, Daisetz T. 114, 148, 177, 333, 336
 Šalamun, Andraž 221, 326
 Šigaraki 199
 Šinran (Shinran) Šonin 83, 193, 194
 Šmitek, Zmago 60, 231, 270, 321, 340
 Taira no Kijomori 209
 Takamatsu (mesto) 50, 143–144
 Takeuchi, Yoshinori 193
 Tanabe, Hajime 114, 125, 192–194, 195, 336
 Tanaka, Kimiaki 60, 336
 Tanizaki, Jun'ichirō 89, 336
 Tarkovski, Andrej 90, 182, 247–248, 249
 Tarski, Alfred
 Tathagata → Buda
 Taufer, Veno 32
 Tecugaku no miči (»Pot filozofov«, Kijoto) 241
 Teilhard de Chardin, Pierre 103
 Teiši (cesarica) 303, 304
 Todai-dži (Nara) 60, 142
 Tojotomi Hidejoši 92
 Tokaidō (pot) 57, 68, 90, 268, 282
 Tokio 19–22, 54, 83, 90–91, 92, 94, 144, 191, 220, 283, 317,
 Tokugava (šoguni) 35, 83, 90
 Tolstoj, Lev N. 190, 238, 340
 Trakl, Georg 289, 340
 Trubar, Primož 66
 Truman, Harry S. 100
 Tu Shun 76–77
 Tušita (palača) 312–314

Ueda, Akinari 69

Ukrajina 97, 102–103

Ule, Andrej 53, 334, 340

Uroboros 321

Vajročana → Buda

Valvasor, Janez V. 228

Van Gogh, Vincent 323

Vasubandhu 65

Vega 293

Vevar, Štefan 133, 338

Vprašanja kralja Milinde 116–118, 120,
333

Waddell, N. A. 78

Wang Wei 152

Watts, Alan W. 54, 341

Wenders, Wim 220

Whitehead, Alfred 197, 213

Wing-Tsit Chan 73, 76, 334

Wittgenstein, Ludwig 15, 124

Yakusho, Kōji 220

Yamakawa, Kikue 193

Yeats, William B. 32–33

Zahavi, Dan 168–170, 341

Zakonjšek, Joni 54, 326

Zhuang Zi 209, 282–283

Župančič, Oton 329

Abstract

Reflections of the Land of the Rising Sun

The main theme of the new philosophical monograph by Professor Marko Uršič entitled *Reflections of the Land of the Rising Sun* is a philosophical, comparative-religious and existential-experiential reflection of Japanese Buddhism, especially of two important branches within the Buddhist "Great Vehicle" (*māhāyana*): the "pantheistic" *kegon* Buddhism (in Chinese: *hua-yan*) and meditative *Zen* (*chan*). Special emphasis is placed on the interpretation of Buddhism within the "Kyoto School", the main direction in Japanese philosophy of the 20th century (Nishida, Nishitani, Tanabe, etc.), as well as the relationship between Japanese and Western philosophy (from Platonism to phenomenology and existentialism). The author interprets a topic that is relatively unknown in Slovenia in a philosophically innovative, thought-reflective and personally engaged way, intertwining the "internal" and "external" aspects: he connects the spiritual journey through the ancient Buddhist sutras and the intellectual reflection of the contemporary Japanese philosophy with personal impressions on his meditative journey through Japanese Buddhist temples and gardens a few years ago. At the same time, this book deals philosophically, sometimes critically, with relations between East and West, both in the past and in the present. – The book comprises three parts, three sets of shorter, condensed, chained and cross-linked "mosaic" philosophical sequences: the first part focuses on the role of reflections in Buddhism ("Indra's net"), i.e., the interconnectedness of all beings and things. The second part is a philosophical analysis of the concept of "non-self" in Buddhist philosophy (*anātman*, Jap. *muga*), also comparatively with the Western conception of self and/or ego (subject); in the third part, the focus is on *Zen* Buddhism as a mental and meditative experience of "being here-and-now", i.e. in the author's homeland Slovenia, at the village in the Karst region, where he lives and writes; last but not least, of particular interest is the treatment of the relationship between Buddhism and Japanese haiku poetry, enhanced with author's own haiku verses.

