

HERMANN OLDENBERG • BUDDHA

Izvornik:

Hermann Oldenberg,

Buddha

Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde,

Berlin-Stuttgart: Cotta [1881], 7. izd. 1920.

Na temelju 7. izd., novo izdanje s pogovorom i registrom priredio Helmuth von
Glaserapp, Stuttgart, 1961. [pretisak Stuttgart: Magnus Verlag]

Editor:

© DEMETRA d.o.o., Zeleni trg 2/XVII, 10000 Zagreb
Tel. (+385-1) 65-222-96, 65-502-03 i tel/fax. 61-993-47

E-mail: dimitrije.savic@zg.t-com.hr

Sva prava pridržana



Stela s osam važnih događaja iz Buddhina života

Indija, Bihar, područje Bodhgaya; Pala period, X. stoljeće;
klesani kamen; 40 x 25,5 cm

HERMANN OLDENBERG

BUDDHA

NJGOV ŽIVOT, NJGOVO UČENJE,
NJGOVA ZAJEDNICA

Priredio
Helmuth von Glasenapp

Prijevod i predgovor s pojmovno-kritičkim
bilješkama i bibliografskim dodatkom

Borislav Mikulić



DEMETRA
Filosofska biblioteka
Dimitrija Savića

ZAGREB 2007

DEMETRA
FILOSOFSKA BIBLIOTEKA
DIMITRIJA SAVIĆA
Svezak 102

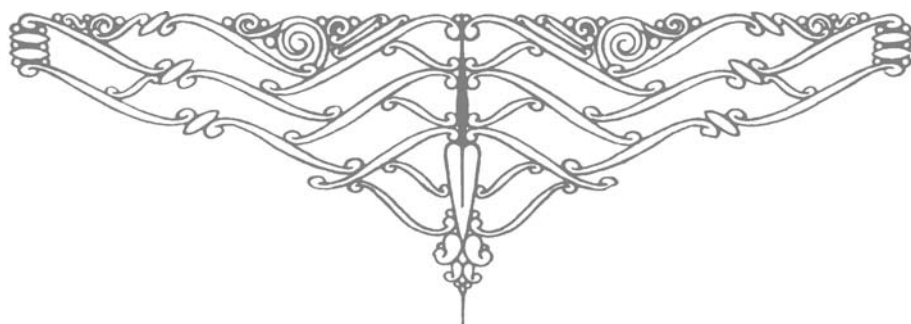
ISBN 978-953-225-061-1

Korektura
Dimitrije Savić

Grafička priprema
MALEKOCI
birotehničke usluge d.o.o.
Trnsko 21e

Tisak i uvez
GRAFITA

Likovna oprema korica
Miroslav Ozmec – EPROMA



SADRŽAJ

Evropocentrizam i briga za istinu (Uvodna riječ prevodioca i priređivača) IX

UVOD

Prvo poglavlje: Indija i buddhizam	3
Zapadna i istočna Indija – Brahmanska kasta	8
Drugo poglavlje: Indijski panteizam i pesimizam prije Buddhhe	17
Simbolika žrtve – Apsolut	17
Apsolut i osjetilni svijet	34
Pesimizam – Seljenje duša – Izbavljenje	42
Iskušavatelj – Bog Brahmā – Buddhizam i filozofija sāṅkhya	52
Treće poglavlje: Isposništvo – Redovništvo	63
Sofistika	71

PRVI ODJELJAK

BUDDHIN ŽIVOT

Prvo poglavlje: Narav tradicije – Legenda i mit	77
Drugo poglavlje: Buddhin život	99
Treće poglavlje: Počeci naučavanja	115
Propovijed u Benaresu	122
Daljnja obraćenja	128
Četvrto poglavlje: Buddhino djelovanje	135
Buddhin svakodnevni život	137
Buddhini sljedbenici	145

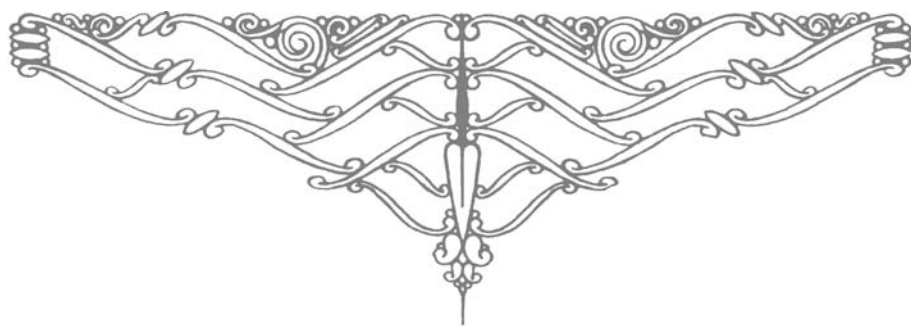
Žene	157
Buddhini protivnici	161
Način Buddhinog poučavanja	169
Peto poglavlje: Buddhina smrt	185

DRUGI ODJELJAK
BUDDHISTIČKA UČENJA

Prvo poglavlje: Načelo patnje	193
Četiri plemenite istine – Prva istina i buddhistički pesimizam	197
Drugo poglavlje: Stavovi o nastanku i ukidanju patnje	211
Formula kauzalnog čvora	211
Treći stav kauzalnog niza	214
Stavovi 4–11 kauzalnog niza	221
Prvi i drugi stav kauzalnog niza	226
Bitak i nastajanje – Supstancija i uobličjenje	236
Duša	240
Svetac-Jastvo-Nirvāṇa	249
Treće poglavlje: Stav o putu prema ukidanju patnje	271
Dužnosti prema bližnjem	271
Moralni rad na vlastitoj nutrini	285
Zli Māra	289
Posljednji stupnjevi na putu spasenja – Zadubljenja – Sveci i Buddhē	292

TREĆI ODJELJAK
ZAJEDNICA BUDDHINIH SLJEDBENIKA

Prvo poglavlje: Pravo i red	313
Pravo zajednice i pravne knjige	313
Zajednica i župe – Stupanje i istupanje	317
Posjed – Odjeća – Stanovanje – Uzdržavanje	330
Obred	341
Zajednica redovnica	347
Duhovni red i laički svijet	350
<i>Pogovor (Helmuth von Glasenapp)</i>	359
<i>Demetrin dodatak: Bibliografija</i>	415
<i>Registar pojmova i imenâ</i>	417



EVROPOCENTRIZAM I BRIGA ZA ISTINU

UVODNA RIJEČ PREVODIOCA
I PRIREĐIVAČA

Knjiga Hermanna Oldenberga o ranom buddhizmu klasik je ne samo njemačke indološke literature nego je, kao izraz njegova dugotrajnog filološkog rada na najstarijem tekstualnom nasljeđu buddhizma, i spomenik evropskog znanstvenog nasljeđa s prijelaza iz 19. u 20. stoljeće sa svim svijetlim i kritičnim značajkama toga nasljeđa. Premda se indološka literatura u području filozofije silno razgranala i produbila od toga vremena naovamo, Oldenbergova zasluga za naše današnje spoznaje ostala je nesmanjena. Točniji izvještaj o njezinim dometima i ograničenostima u pojedinim pitanjima buddholoških istraživanja donosi pogovor Helmuta von Glasenappa, također jednog od vodećih njemačkih indologa 20. stoljeća u svjetskim razmjerima; on je iznova priredio pretisak ove knjige koja je još za Oldenbergova života doživjela ukupno 12 izdanja u slijedu neprestanih poboljšanja i proširenja teksta, osobito u kritičkom aparatu i autokomentarskim dodacima.

Premda sâma knjiga više ne predstavlja zadnju riječ u pojedinim pitanjima buddhologije u stručnim krugovima, njezina ogromna prednost sastoji se u njezinoj izvornosti, u tome što je nastala na temelju Oldenbergova rada na kanonskim buddhističkim tekstovima, koji je u mnogočemu usporediv s pionirskim radom drugih istraživača, te otud predstavlja, uz kritički dijalog sa suvremenim vodećim autoritetima svoga doba, analitički i sintetički izvještaj jednog od velikih utirača puteva kako kasnijim istraživačima tako i zainteresiranoj obrazovanoj publici. Osim toga, Oldenbergova monografija o ranom buddhizmu ne predstavlja samo značajan rad za indološke stručnjake i studente (pored njego-

ve poznate *Književnosti stare Indije (Literatur des alten Indien*, iz 1903.; novo izd. 1923.) nego i kulturno-povijesni i osobito religijsko-povijesni portret duha jedne civilizacije u nastajanju u njegovim svjetovnim i religijskim vidovima. Monografija o Buddhi, njegovu životu, učenju i zajednici, kulturno-historijski je prikaz nastanka, uspostave i ranog razvoja buddhizma kao duhovnog (a u izvjesnom smislu ipak i kao socijalnog) pokreta čiji karakter obilježava nekoliko eklatantnih paradoksa, od kojih onaj najpoznatiji – objavna religija bez boga – nije ni jedini a možda ni najznačajniji. Iako je ta karakteristika buddhizma notorna, ona nije uvijek bila samorazumljiva. Oldenberg joj pridaje poseban status ukazujući osobito na jednu obično zanemarenu činjenicu u vezi s time, naime, da u indijskoj tradiciji svi veliki i relevantni religijski pokreti, osim hinduizma, potječu od specifično filozofskih učenja i učitelja, a ne proroka; štoviše, da filozofska spekulacija zadire unatrag čak i u najstarije slojeve tzv. prirodne religioznosti u arhaisko doba vedske (indoarijske) kulture, odnosno brahmanizama, koji tvori intelektualni i obredni supstrat kasnijeg hinduizma, tako da i vedantinski učitelji i logičari postaju “svecima” i reformatorima.

U vezi s tim filozofskim porijeklom nosećih etičkih ideja koje kroz isposništvo i tradiciju podupiranja isposništva u Indiji postaju vjerskim pokretom, stoji i treći paradoks u vezi s nastankom i razvojem Buddhine zajednice, a to je paradoks elitizma: Buddhina zajednica se, kako to osobito detaljno izlaže Oldenberg na temelju tekstualnih svjedočanstava, uspostavila na tradiciji brahmanskog isposništva a regrutirala se najvećim dijelom iz uglednih, utjecajnih obitelji (‘kulaputta’) i imućnih društvenih slojeva, dok su pripadnici društvenih slojeva iz deprivilegirane varne (‘kaste’) bili daleko malobrojniji ili barem slabije reprezentirani u kanonskoj književnoj predaji.

No, premda Oldenberg takve svoje nalaze eksplicitno koristi prije svega zato da ograniči domet interpretacija povijesti buddhizma koje u njemu vide politički liberalan i socijalno osviješten pokret zbog otvorenog ignoriranja kastinskih podjela, to nije sav domet toga kritičkog preispitivanja elitnog socijalnog porijekla glavnine značajnih figura rane zajednice, uključujući i samog Buddhu koji je bio kneževski sin iz roda Sakyia (‘sakyaputta’). Naime, Oldenberg jasno pokazuje da premda Buddhina zajednica kao takva nije imala nikakav interes za socijalni a kamo-

li za politički program, njoj nije nedostajalo ni socijalne svijesti ni senzibiliteta za pitanja pravednosti i razboritog uređenja političke stvarnosti, o čemu svjedoči primjerice utjecaj na lokalne velmože i kraljeve. O tome je dovoljno imati na umu ne samo mnogobrojne poučne dijaloge s vladarima i uglednicima, nego prije svega sadržaj i ton ukaza kralja Aśoke, koji je buddhizam učinio takoreći državnom religijom i zahvaljujući kojemu je Buddhin nauk doživio najveće i najbrže širenje čak i na izvanindijske zemlje. No, upravo vladarske figure poput Aśoke dovršavaju paradoks elitizma i dovode ga do točke samouništenja: društvena elita koja je stvorila i nosila pokret, suspendirala je doduše iznutra, unutar zajednice, hijerarhijske (kastinsko-simboličke) odnose i uspostavila zajednicu isključivo na izjavi o pristajanju pojedinca uz učenje i pravila života u zajednici, i to bez crkvene organizacije i sustava svećenstva. Drugim riječima, starobuddhistička zajednica je suspendirala iste one hijerarhijske odnose koji su odgovorni za elitno društveno porijeklo najvećeg dijela njezinih članova, i ukoliko je ona djelovala promovirajući načelo ispravnosti življenja (dhamma) na svijet izvan sebe, emancipacijski potencijal a djelomice svakako i stvarni učinak samog njezinog prisustva nipošto se ne smije potcijeniti. Ipak posljednji dokaz emancipacijskog potencijala i radikalne novosti buddhizma u tadašnjem indijskom svijetu ne leži toliko u njezinom uspjehu i trajanju (koje je Buddha predvidio samo za rok od 500 godina, navodno zbog primanja ženâ u *sanghu*) nego u njezinoj propasti: otkazavši onom vječnom i nepropadljivom (tj. teološko-ideološkom) dijelu brahmanškog sustava dharme, zajednica je istovremeno ostala ovisna o njegovu propadljivom dijelu, a to su politički i ekonomski čimbenici; bez vlastite crkvene organizacije i rituala, oslonjena samo na vjernost članova nauku i pravilima života, ostavši dakle virtualna konsenzualna zajednica, buddhistička sangha – koju Oldenberg nerijetko ipak naziva “crkvom” – zamrla je iznutra i propala sa svjetovnim silama koje su je podržavale a čija je ona bila ideološka nadgradnja. U tome postoji unutrašnja logika i ironija dosljednosti: sangha je postala primjerak i dokaz vlastite ontološke teorije o sankhārama, razgradljivim sklopovima stvarnosti, spram kojih jedna dhamma predstavlja kontrapunkt ili transcendentnu svrhu toga razgradljivog zbivanja – to je nirvāṇa ili točka konačnog prestanka bivanja i prisutnosti. Buddhizam je takoreći dokazao svoju teorijsku konzistentnost i valjanost time što je nestao iz Indije, iz svijeta u kojem

je nastao i koji je po mnogočemu poseban. No, bila to ironija povijesne sudbine ili dosljednost teorije, politička i civilizacijska vrijednost starobuddhističke sanghe ne iscrpljuje se u tom nesvjesnom samoispunjavanjem proročanstvu. Po svojoj funkciji, ako ne i po sadržajima, veza između sanghe i vladara poput Aśoke može se usporediti s vezom između prosvjetitelja i apsolutističkih vladara u petnaest stoljeća kasnijoj Evropi: sangha je stradala konačno od Mogula zbog vezanosti za vladare baš kao i prosvjetiteljstvo, kojemu je posljednji udarac zadao Napoleon a ne filozofska kritika jednog Kanta ili romantičara.

Neovisno o ovim mogućim konzekvencijama iz Oldenbergova usputnog interesa i za pitanje praktičkog historijskog karaktera buddhizma i indijske političke tradicije uopće, koju ocjenjuje nimalo laskavim riječima kao eskapizam, osobitu vrijednost ovoj monografiji daju Oldenbergova istraživanja i interpretacije dubinskih veza između ranobuddhističkog modela isposništva i predbuddhističkih “misaonih krugova” (osobito brahmanskih) koje, usprkos manifestnim razlikama, prekidima i opozicijama, pružaju uvid u dubinski kontinuitet ideja i oblika života. U takvu pristupu leži velika prednost utoliko što nam on više kroz strukture – *forme mišljenja, oblike egzistencije i društvene sveze* s kojima se javljaju – nego samo kroz sadržaje idejâ, daje uvid u stvarnost razvoja indijske duhovne tradicije mimo dihotomijskih opozicija po modelu ortodoksno-heretičko, koji se iz same indijske prošlosti, tj. iz podjele intelektualnih elita na āstike-nāstike (apologete i osporavatelje vedske objave) prenio i na historiju ideja i njezine tumače, kako indijske tako i zapadne. Premda to mjestimice ide na štetu interpretacije sadržaja, kako između ostalih misli i von Glasenapp u svome pogovoru, Oldenberg spada u one istraživače koji svoj znanstveni integritet gradi na uvidu u kontinuitet strukturâ i logike idejâ tamo gdje drugi vide raskol u sadržajima, da bi na kraju ipak priznali ispravnost tih strukturalnih uvida. Tako i von Glasenapp u završnici svog pogovora implicitno daje za pravo Oldenbergovu modelu: on doduše prvo konstatira, ispravljajući Oldenberga, da se porijeklo buddhističkog učenja o “dhammama” ne može izvesti ni iz ranovedantske doktrine o Sve-Jednom, niti iz đainske ontologije vječnih duhovnih i tvarnih supstancija niti iz dualizma (pretpostavljene) pretklasične sāṅkhye i da se tim učenjima može pridati samo sporedna uloga za uobličenje buddhističke metafizike (u tom po-

gledu Oldenberg je preispitivao svoje stanovište u svjetlu istraživačkih rezultata drugih stručnjaka); no poticaj za rješenje toga pitanje geneze učenja o “dhammama” Glasenapp nalazi u Oldenbergovim razmatranjima u knjizi “Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmaṇa-Texte” [“Predznanstvena znanost. Svjetonazor tekstova brâhmaṇa”] iz 1919. On navodi eksplicitno sljedeće: “Gledište, koje Oldenberg dotiče i u ovoj knjizi, kad govori o silama ili supstancijama koje pokreće bezlična nužnost, stvorilo je po mome mišljenju osnovu teorije dhamme”. Ako tome dodamo da Oldenberg u ovoj svojoj monografiji o starobuddhizmu u njegovim različitim aspektima nigdje ne tvrdi da se “metafizika Ničega” izvodi iz brahmanske metafizike “Sve-Jednog”, nego da je prevratnički odgovor na nju, onda dobivamo novu situaciju, a to je da su i upanišadska pozitivna metafizika i starobuddhistička negativna metafizika historijski susljedne, konceptijski ravnopravne, ali međusobno konkurirajuće tvorbe oko unificirajuće brahmanske slike svijeta. One se međusobno odnose kao sintetizirajuća i analizirajuća spekulacija s dijametralno suprotnim rezultatima: dok upanišadska spekulacija objedinjuje mnoštvenu brahmansku mitološku i magijsku sliku svijeta kao mnoštva sila u jednu ideju Sve-Jedne supstancije i izvora svijeta (brahman), starobuddhistička joj oduzima upravo taj novi supstancijalni vrhovni temelj da bi je radikalizirala u dva smjera: beskonačne mnoštvenosti i beskonačne promjenljivosti.

Bez obzira na izvjesnu kolebljivost i ograničenja svojih i tuđih spoznaja na temelju dostupnih tekstova iz onog vremena, Oldenberg ipak uspijeva pokazati ono bitno, a to je logika razvoja jednog načina diskursa, da su mitsko-magijsko mišljenje i racionalna spekulacija u logičkoj vezi, a da pri tome ne pada ni u tabor ortodoksnih historičara filozofije niti u tabor heretika. Dok jedni – kako se prigovara modernim vedantincima poput Radhakrishnana – u polju humanističkih znanosti, kroz historiju ideja, nastavljaju svjesno ili nesvjesno hegemonijalnu, sveproždiruću politiku svoje vlastite tradicije i njezinih institucija, drugi po svaku cijenu ističu posebnost svoje tradicije za koju sami najbolje svjedoče upravo svojom pripadnošću (ili osobnim uživljavanjem) kao zalogom istinitosti svoga svjedočenja. Za historičara ideja poput Oldenberga, koji jednako, ako ne i više, obraća pažnju na strukture, faktičke razlike između tako jasno razlučenih misaonih krugova kao što su brahmanizam i buddhizam, počivaju više na radikalnosti i dosljednosti u izvođenju

konzekvencija iz malih inicijalnih diferencija i pomaka u istim stvarima, stavovima i ciljevima.

No objektivnost strukturalnog historijskog pristupa, u kojemu se i obično spekuliranje o apsolutu prikazuje kao vid i presjek specifičnog konteksta, kao konkretna forma života lokalnih ljudskih zajednica, nije slobodna od cijene paradoksa: objektivnost analize na indijskom terenu postignuta je po cijenu zastarjelih i danas svakako nazadnih evropocentričkih opservacija o “Indijcu”, njegovoj “mekušnoj biti” i “mračnoj fantaziji” nasuprot “čvrstini i odlučnosti”, “vedrini duha”, “jasnoći i određenosti misli” Grka i Germana. Takve opservacije – na koje upozorava i Glaserapp kao začuđujuće pomanjkanje sposobnosti tako obrazovanog učenjaka kao što je bio Oldenberg da razvije “univerzalnije stanoviše” – zvuče danas, u uhu suvremenog čitaoca, ne samo kao egzotični primjerak stare političke nekorektnosti među kulturnim znanstvenicima Evrope nego i kao evropski šovinizam koji grčko-rimsko kulturno i političko nasljeđe Evrope i dalje neupitno i nekritički smatra paradigmom svjetske povijesti. Doista, predodžbe o egzotičnom “Istočnjaku”, okrenutog u samoga sebe, danas su i sâme egzotične, one svjedoče o duboko ideološkoj naravi evropocentričkog stava velikog broja aktera evropskih humanističkih znanosti onoga doba (uključujući i jednog Husserla). No, u slučaju tako zaslužnog filologa i historičara ideja i religije poput Oldenberga ta ideološka ograničenja fascinantna su upravo s obzirom na spoznajne domete njegovih istraživanja u historiji indijskih književnosti, filozofskih i religijskih ideja. Ona utoliko predstavljaju nesvakidašnji kuriozum i izazov za suvremenog čitaoca, osobito mlađeg, koji se danas ponegdje eksplicitno i programski odgaja za globalnu političku korektnost u humanističkim akademskim disciplinama, koji se potiče da studira istočne tradicije i kad ne postaje orijentalist.

Paradoks je utoliko veći što se današnja politička korektnost u humanistici, o kojoj najbolje svjedoči rasprava o “orijentalizmu Zapada” i “okcidentalizmu Istoka”, izgrađivala desetljećima upravo na temeljima kulturnih znanosti iz 30-ih godina 20. stoljeća, istih onih čiji akteri, sa svoje strane, nisu mogli prekoračiti sjenu latentnog kulturnog evropocentrizma. Tako ova Oldenbergova knjiga predstavlja i odlično autosvjedočanstvo o znanosti jedne epohe kao kulturnoj proizvodnji i ideološkoj reprodukciji svoga doba: ona kroz prizore znanstvene analize i in-

terpretacije najvišeg akademskog ranga i doprinosa obrazovanju svjetskog građanina za međuljudske odnose u globalnih relacijama iskazuje i paradoks da taj visoki učinak nije postignut usprkos nego uz pomoć faktora koji ga ometaju ako ne i suspendiraju. Premda su sudovi poput onih o Indijcu “mekušne naravi i sa savitljivom prilagodljivošću, s nervozom i vrelom putenošću”, koji se “u zasićenom miru i sporom uživanju odvrća od onoga što narod održava mladim i zdravim, od rada i od borbe za domovinu, državu i pravo”, čije je “mišljenje obraslo u fantazijske tvorevine”, izrečeni u historijskom kontekstu ponovne provale evropske opsesije racionalnošću, znanstvenošću, napretkom, današnja promijenjena ideja disperziranog napretka i sinkronije različitih stanja ljudske civilizacije ništa ne umanjuje na znanstveničkoj iskrenosti i predanosti načelu istine u naporima Oldenbergovih analiza u pojedinstima istih tih “fantazijskih tvorevina”. Bez njih bismo u nekim pitanjima možda i dalje tapkali u mraku ne samo negativnih nego i pozitivnih predrasuda o “indijstvu” kao radikalnom “drugom”.

NAPOMENA O TRANSLITERACIJI

Vodeći se ne samo akademskom nego i popularnom namjenom ove monografije o ranom buddhizmu, koja je pisana kao kulturno-povijesno štivo za akademski obrazovano građanstvo i koja je gotovo preko noći učinila svoga autora poznatim izvan akademskih krugova, Oldenberg nije postupao strogo znanstveno i disciplinarno, pa je knjiga kroz različita izdanja doživljavala nadopune stručne naravi, osobito u kritičkom aparatu.

To se osobito vidi po naknadnim komentarskim dijelovima, najprije dodavanim kroz fusnote, gdje autor pojašnjava tvrdnje ili želi predusresti pogrešna razumijevanja, a također i po naknadno dodanim referencama za velik dio navoda iz pâlijskih tekstova, bilo da se radi o doslovnim citatima bilo o sažetim dijelovima. (Takve intervencije Oldenberg je s vremenom, iz izdanja u izdanje, unosio u kritički aparat teksta; veće jedinice Glasenapp je unio u glavni tekst, ističući te umetke kurzivom.) No, najviše se to vidi po izostavljanju referencija za citate iz brahmanskih tekstova, uglavnom upanišadskih, koji su u uvodnom dijelu knjige navedeni pod paušalnom oznakom “posljednje knjige *Brahma-*

ne o stotinu puteva”. Sva takva mjesta, kao i mjesta iz buddhističkog kazona, prevedena su ovdje, po sili stvari, iz njemačkog predloška budući da je velikim dijelom sâm Oldenberg preveo citate ili ih preuzeo iz već postojećih vlastitih prijevoda ili se koristio prijevodima drugih stručnjaka (i to ili u svrhu navođenja ili u polemičke svrhe). Zauzvrat, svi su citati uspoređeni, gdje god je to bilo moguće, s izvornikom i postojećim prijevodima na hrvatskom, ukoliko sam ih mogao identificirati; u uglatoj zagradi u tekstu ili u posebnim fusnotama (pod zvjezdicama) naznačene su ili točne ili približne reference koje nedostaju u Oldenbergovu tekstu. Zbog mjestimice znatnijih odstupanja između njemačkog prijevoda kod Oldenberga i postojećih prijevoda na hrvatskom koja su posebno naznačena (s bibliografskim podacima), terminološki razjašnjena, Oldenbergov prijevod nisam mogao naprosto zamijeniti postojećim hrvatskim prijevodima, zbog razlika u shvaćanju određenog mjesta u tekstu ili nekog termina i posljedica po interpretaciju.

Nadalje, vodeći se načelom popularne dostupnosti knjige, Oldenberg također nije jedinstveno postupao ni u pisanju riječi iz staroindijskih jezika. Neka općepoznata imena i pojmove, poput Himalaya, Varuna, Brahman i sl., piše bez ikakvih dijakritičkih znakova; druge opet piše pojednostavljeno, poput, Nirvâna, Yajnavalkya (ispravna transliteracija: Nirvâna, Yājñavalkya). Naprotiv, u kritičkom aparatu Oldenberg primjenjuje standardnu englesku znanstvenu transliteraciju a bibliografske podatke navodi prema izvorniku, rezultat čega je relativna šarolikost načina pisanja, koja međutim ne predstavlja ozbiljnu poteškoću nenaviknutom čitaocu.

Priređivač pretiska ovog velikog Oldenbergova djela, Helmuth von Glasenapp, zadržao je tu šaroliku transliteraciju u glavnom tekstu, ali je u registru pojmova primijenjena jedinstvena znanstvena transliteracija.

Na sreću, zbog velike bliskosti fonetskog sustava u hrvatskom i u staroindijskim jezicima kao i fonetskog načina pisanja, transliteracija se može provesti tako da se zadovolje sva tri kriterija: popularna dostupnost, ujednačenost i lingvistička točnost. Tako je transliteracija sanskrtskih i pālijskih riječi u glavnom tekstu knjige prilagođena do maksimalnih mogućnosti načinu pisanja istih glasova u hrvatskom jeziku ali su radi načela znanstvene točnosti i stručnog standarda označene fonetske po-

sebnosti staroindijskih riječi. To znači, standardna međunarodna (engleska) transkripcija zamijenjena je još dosljednije, u onom dijelu u kojem je to moguće, fonetskim načinom pisanja nego što je već učinjeno u domaćoj produkciji (v. osobito radove Č. Veljačića i R. Iveković). Dakako, naslovi bibliografskih jedinica znanstvene literature u kritičkom aparatu navedeni su u izvornom obliku, s vlastitim načinom pisanja.

UPUTA O ČITANJU

Za orijentaciju pri čitanju staroindijskih riječi vrijede sljedeća načela i odstupanja od uobičajene transkripcije:

Samoglasnici:

- **a, i, u** čitaju se izrazito kratko, dok se isti glasovi, označeni crticom iznad slova (**ā, ī, ū**), čitaju izrazito dugo.

Poluvokali:

- kratko i dugo **r** (u engl. transkripciji **ṛ, ṝ** ili **ri, rī**) nisu označavani s točkom ispod jer potpuno odgovaraju našem **r** u “vokalskoj” poziciji (npr. Rg-veda);
- **y** (za hrv. **j**) zadržan je da bi se izbjeglo brkanje slova **j** u osnovi staroindijske riječi s njezinom flektiranim oblicima u hrvatskom prijevodu i, osobito, jotacija (npr. *nyāya*: čit. *nyája* umjesto *njája*; *Kauṭilya*, pridjev *Kauṭilyino* umjesto *Kauṭiljino*)

Suglasnici se općenito čitaju kako piše; udvostručenja su čujna kao i aspirate:

- guturali **k, kh, g, gh**, s nazalom **ñ** čitaju se uobičajeno s čujnom aspiratom i muklim nazalom ispred grlenih glasova (npr. *saṅgha*: čit. *saṅgha*); u standardnoj se transliteraciji slovo za nazal **ñ** često zamjenjuje općim znakom za nazalizaciju, anusvārom **ṁ** (tako npr. *sāṅkya* → *sāṁkhya*) no za obične potrebe dovoljno je pisati znak **n** (*sāṅkhya*, kao u Anka).
- dentali **t, th, d, dh**, s nazalom **n** čitaju se kao naši dentali, a udvostručenje (dd) i aspirata su čujni (npr. *Buddha*: čit. *Bùd-dha*)
- retrofleksi **ṭ, ṭh, ḍ, ḍh**, s nazalom **ṇ** čitaju se kao umekšani dentali (**t, th, d, dh, n**) s čujnom aspiratom i mekim nazalom (npr. *daṇḍa*:

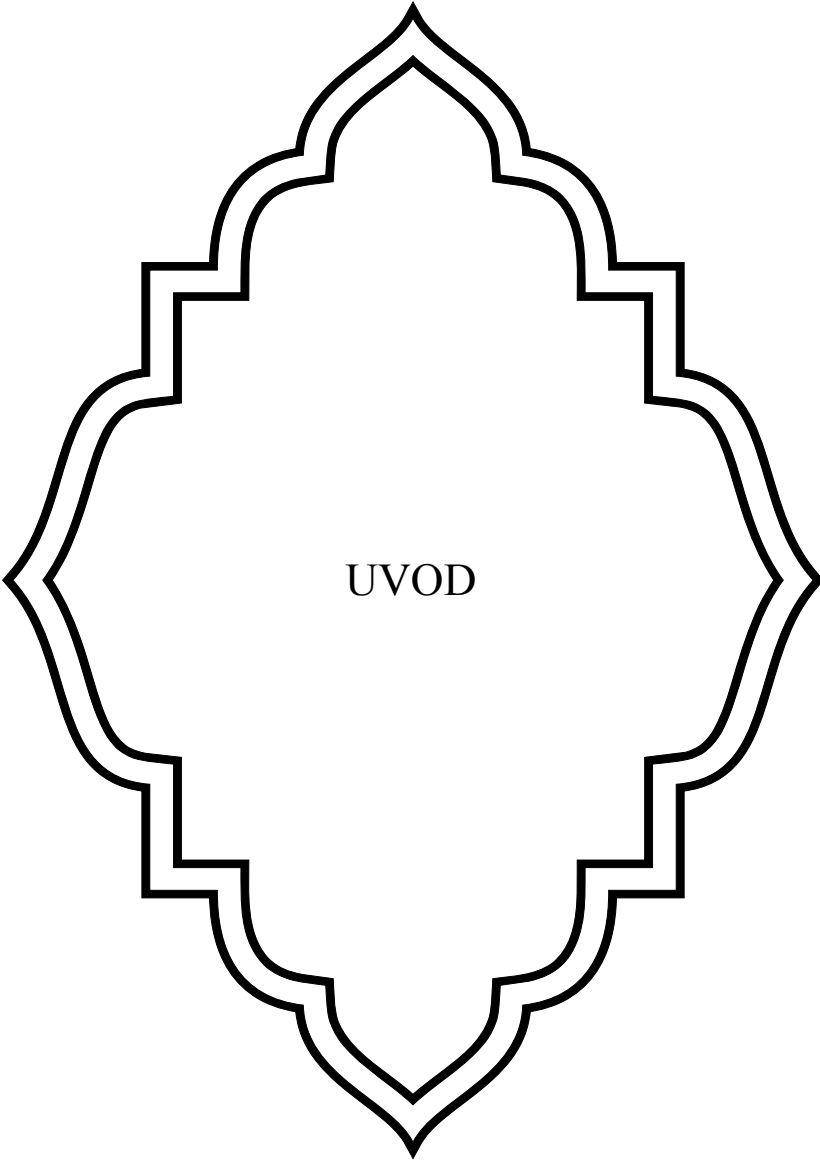
- čit. *dānda*; *ditṭhi*: čit. *dit-thi*)
- palatali **ć**, **čh**, **ḍ**, **ḍh**, s nazalom **ñ** (umjesto c, ch, j, jh u engleskoj transliteraciji) s čujnom aspiratom i mekim nazalom (sk. *ḍhāna*, Pañcatantra: čit. *ḍnjāna*, Panjcatāntra); grafem za palatalni nazal **ñ** (za hrv. ‘nj’) zadržan je kao u standardnoj transliteraciji zbog veće jednostavnosti naspram dvojnog grafema nj kao i zbog veće poznatosti nego npr. znak **ṅ** (npr. *ñāṇa*: čit. *njāna*)
 - sibilanti: **s**, **ś** (umjesto sh ili ś u engleskoj transliteraciji) i **ś** (čitaju se kao dentalno s, cerebralno š i palatalno ś, npr. *śāstra*: čit. *śāstra*)
 - visarga **ḥ** (u devanagarskom pismu piše se kao dvotočka iza vokala na kraju riječi :) označava nepostojan glas h (alternira sa s i r na kraju riječi; usporedivo s hrv. orah, oras, oraj), izgovara se kao umekšano h koje aspirira vokale (npr. *devaḥ*, *buddhiḥ*)
 - anusvāra **m̐** ili **ṁ** (u devanagarskom pismu točka iznad znaka za vokal $\bar{\quad}$) supstituira različite grafičke znakove za različite nazale u pripadnim glasovnim okolinama [ng-nk, ṅc-ṅḍ, mb-mp, pa čak i nt-nd], tako da pojedini znakovi za nazale (m, n, ṅ, ṁ) mogu unatrag supstituirati anusvāru koja njih supstituira; zato način pisanja posvuda varira, a u kritičkom aparatu anusvāra (ṁ) je zadržana sukladno izvornim bibliografskim navodima.

Naglasak u sanskrtu je dinamički, tj. određuje se prema dužini vokala:

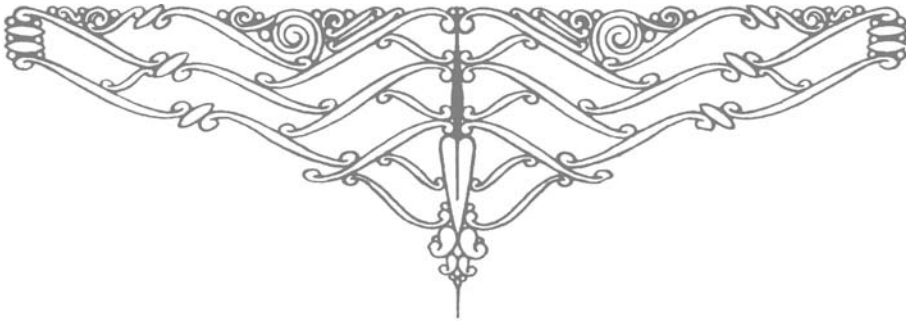
- a) kod dvosložnih riječi uvijek leži na drugom slogu odotruga (tj. prvom slogu riječi) bez obzira na raspored dugog ili kratkog vokala (npr. *Buddha*, *vidyā*, *dhyāna* : čit. *Buddha*, *vidyā*, *dhyāna*)
- b) kod višesložnih riječi:
 - ako je pretposljednji slog kratak, naglasak leži na trećem slogu odotruga (npr. *Varuṇa*, *Katyāyana*: čit. *Vāruna*, *Katyāyana*)
 - ako je pretposljednji slog dug po naravi (npr. *Mahāvira*) ili po poziciji (tj. usljed dvostrukog suglasnika, npr. *Ānanda*), naglasak leži na pretposljednjem slogu (čit. *Mahāvira*; *Ānanda*).

Rod i osnova imenica u sanskrtu i pāliju nisu posvuda istovjetni s istim riječima u prijevodu iz stilskih razloga; tako se *brahman* (u sanskrtu imenica srednjeg i muškog roda) tretira kao muški rod (npr. “taj brah-

man”, a bilo bi ispravnije “to brahman”); *brāhmaṇa* (u sanskrtnu imenica muškog i srednjeg roda, s dva različita značenja), u prijevodu se, uz pojednostavljeno pisanje nazala **ṇ**, tretira kao muški rod (za svećenika, “taj brāhmaṇ”) i kao ženski rod (za vrstu teksta, “ta brāhmaṇa”); tako je i s riječju *nirvāṇa* (sr. r.) koja se tretira kao imenica ženskog roda (“ta nirvana”). Neke poznate i u popularnom govoru uvriježene sanskrtke i pālijske riječi, poput *upaniṣad* (u sanskrtnu ž.r.), u prijevodu se javljaju s izmijenjenom osnovom na -a (“upanišada”), osim ako kontekst ne zahtijeva točnost.



UVOD



PRVO POGLAVLJE

INDIJA I BUDDHIZAM

Povijest buddhističke vjere započinje u zajednici prosjačkih redovnika koji su se u području rijeke Gange, pola tisućljeća prije početka kršćanskog računanja vremena, okupili oko osobe *Gotame, Buddhē* (“bûdnog”). Ono što ih je povezaló i što je tvorilo temeljnu crtu njihova misaonog svijeta bila je živo iskušena i jasnim izrazom učvršćena svijest da je sav zemaljski bitak ispunjen patnjom te da istinski postoji samo izbavljenje od patnje, odricanje od svijeta i vječni mir.

Lutajući učitelj i njegovi lutajući sljedbenici, nipošto neslični onim skupinama koje su kasnije, u Galileji, pronosile vijest “Nebesko carstvo je došlo”, putovali su kraljevstvima Indije propovijedajući o patnji i smrti i pronoseći vijest: “Otvorite svoje uši, izbavljenje od smrti je otkriveno!”

Ipak, duboke provalije razdvajaju povijesni krug u čijem središtu stoji lik Buddhē od ovog potonjeg kruga na koji najprije pomišljamo kad govorimo o svjetskoj povijesti.*

* Uz ovu aluziju na paralelu s Isusovom sljedbom u Galileji, Oldenberg će kasnije istaknuti niz sadržajnih i izvanjskih paralela između strokršćanskog pokreta i starobuddhističe zajednice. Jedna od njih je i poznata činjenica da, poput naziva ‘Krist’, ni ime ‘Buddha’ nije osobno nego predikat “probuđenosti”, tj. višeg, produhovljenog stanja svijesti osobe. Po gramatičkom porijeklu ime je glagolski pridjev prošli, *buddha*, od √BUDH I (probuditi se, postati svjestan, zamijetiti), a paronimi su mu imenice *buddhi* i *prabodha* (svijest i o-svještenje kao “probuđenje”). No valja imati na umu da predikat “Krist” (gr. *christós*, “pomazanik”) označava Božjeg izabranika da posta-

Prirodne revolucije koje su divovskim zidom strahovitog gorja odvojile Indiju od hladnijih zemalja Zapada i Sjevera, unaprijed su odredile narodu, koji će jednom kasnije stupiti na to darežljivo i blagoslovljeno tlo, ulogu zasebitka zatvorenog u sebe: indijska je nacija kao nijedna druga u civiliziranom svijetu stvorila život iz same sebe, daleko i od nesrodnih i srodnih naroda koji su na Zapadu, u tijesno povezanoj zajednici jednih s drugima, izvršavali djelo za koje ih je pozvala povijest. Indija nije sudjelovala u tome djelu. Za krugove indijskog naroda, unutar kojih je Buddha širio svoj nauk, predodžba o neindijskim zemljama jedva da je imala ikakvo konkretno značenje u usporedbi s predodžbama o drugim svemirskim zemljama – o zemljama koje se, razasute po ogromnom svjetskom prostoru, zajedno s drugim suncima, drugim mjesecima i drugim paklima, združuju u nove sisteme svjetova.

Morao je dakle tek doći dan da neka premoćna ruka sruši ograde između Indije i Zapada – Aleksandrova ruka. No, taj sudar indijskog i helenskog pripada puno kasnijem vremenu od onoga koje je stvorilo buddhizam; između Buddhine smrti i Aleksandrova pohoda na Indiju leži možda stotinu šezdeset godina. Tko može procijeniti što bi se dogodilo da su događaji poput toga prodora makedonskog oružja i helenske kulture još u ranije doba utjecali na indijsku bit, kad se ona možda još svježije i radosnije mogla otvoriti za utjecaje tuđih bitî? Za Indiju je Aleksandar došao prekasno. Kad se pojavio, indijski je narod u svojoj okrenutosti u sebe već poprimio previše crta osobenjaka među narodima, osobenjaka kojim su vladali oblici života i navike mišljenja, nesumjerljive s mjerilima neindijskog svijeta. Bez prošlosti u trajnom i živom sjećanju, bez sadašnjosti, prisvojene odlučno čvrstom rukom s ljubavlju i mržnjom, bez budućnosti kojoj bi se nadali i za koju bi djelovali, indij-

ne mučenik-i-spasitelj ljudi kroz njihovu vjeru, dok buddhistička koncepcija spasenja (mokša) izvorno i trajno podrazumijeva probuđenje kroz individualni napor spoznavanja, kao što će istaknuti i Oldenberg, pa je tako vjera u misiju Buddhe doduše bitna, osobito za laike, ali sekundarna s obzirom na najviši stupanj izbavljenja od (ponovnog) bivanja. Otud je riječ ‘buddha’ i opći naziv za sve koji se za života, i u svim mogućim svjetovima, “tako vinu” (tathâgata) iznad sfere boli-i-radosti, sve do konačnog utruća bez povratka ili bilo kakvog postojanja (parinirvâna), dok je riječ ‘Krist’ u toj upotrebi singularan termin (tehnički rečeno, rigidni označitelj koji važi samo u jednom, kršćanskom, svijetu za-vijেকে-vjekova); zato u buddhističkoj predodžbi ima i može biti bezbroj “buddhâ”, dok je u kršćanstvu svaki novi Krist nužno anti-Krist [dod. prev.].

ski su mislioci sanjali blijede ali gorde snove o onome što je iznad svakog vremena, o vlastitom kraljevstvu u tim vječnim carstvima. I Budhino učenje kao i oblici života Buddhinih sljedbenika nose crte takve indijske biti u svđj njezinoj oštini i osebnosti.

No, što se više čini da se potpunije raskidaju izvanjske veze između tih dalekih područja i nama bližega svijeta, poput veza što ih stvaraju saobraćanje među narodima i razmjena duhovnih dobara, utoliko vidljivijom postaje jedna veza koja drži skupa i ono udaljeno: veza povijesne analogije između pojava koje nastaju djelovanjem istih zakona čak i na tako različitom tlu.

Posvuda, naime, gdje je neki nadareniji narod uspio čisto i neometano razviti svoj duhovni život na dugom putu od ranijih do kasnijih razdoblja, uvijek se vraća ista pojava koju smijemo označiti kao premještanje težišta najviših religijskih interesa izvana prema unutra. Tako se stara vjera, koja takoreći kroz savez obrane i zaštite između čovjeka i boga, kroz razmjenu davanja i uzvratnog davanja, obećava svome vjerniku napredovanje, pobjedu i propast neprijatelja, prevladava u jedva zamjetljivim mijenama ili pak u velikim prevratima novog načina mišljenja čije krilatice sad više nisu probitak, pobjeda ili vlast nego smirenje, mir, blaženstvo, spasenje. Dobra izvanjskog svijeta gube svoju vrijednost a vanjski neprijatelji svoju strahotu. U vlastitoj se nutrini, koja se kroz život i patnje pojedinca i naroda otvara do sve skrivenijih dubina, mora prevladati ta podvojenost za koju krv žrtvenih životinja, robovska poslušnost prema vanjskim naredbama više ne donose izmirenje strepećem srcu; traže se i nalaze novi putevi oslobađanja od svih okova što vezuju dušu, putevi ozdravljenja, očišćenja i blaženosti.

Prema vani, taj izmijenjeni sadržaj unutrašnjeg života daje postojanje novim oblicima duhovne zajednice. U starom poretku stvari, nekom plemenu ili narodu je kroz obitelj po prirodi bilo ujedno dano i vjersko jedinstvo unutar kojega se zajedništvo u vjerovanju i obredu razumijevalo po sebi. Onaj tko pripada narodu, ima time pravo i dužnost vlastitog sudjelovanja u kultu narodnih bogova. Tome narodu uz bok stoje drugi narodi, s drugim bogovima; tako je za svakog pojedinca samom činjenicom njegova narodnog porijekla već odlučeno prirodnom nužnošću koji bogovi moraju biti njegovi, koji bogovi djeluju za njega. Neka vlastita zajednica, koju bi se moglo nazvati crkvom, ne može postojati jer krug štovalaca narodnih bogova nije ni uži ni širi od samog naroda.

Drugačije su naravi uvjeti pod kojima nastupaju mlađe forme religijskog života, rođene iz traganja i borbi zrelijih razdoblja. One nisu jednake po starosti s nacijom u kojoj nastaju. Kako se javljaju, tako zatječu već ukorijenjena vjerovanja u narodu, izražena u pravu i običajima. Protiv te stare vjere u borbu stupaju nove potencije što streme naprijed. One se obično zgusnu u silu koja u nečemu pojedinačnom, štoviše u *jednom* pojedinačnom, nadmašuje sve – u jednoj dominantnoj individualnosti koja može biti to što jest samo time što se u njoj najvećom snagom iskazuje ono što također živi i djeluje u njezinu okruženju. Tako se u izrazito oštroj suprotnosti prema velikoj gomili zaostajućih, neprosvijetljenih izobražava jednom više religiozni, drugi put više filozofski tip heroja ili znalca. Oni jesu ili se prikazuju svojim blišnjima kao osobe obilježene svojim vlastitim pečatom, kao veliki pioniri, uzdignuti iznad svake usporedivosti s drugima, prožeti silama osebnog mističnog savršenstva. Oni obznanjaju novu vjeru koja sabire svoje sljedbenike iz gomile inovjernih, takoreći čovjeka po čovjeka. Ne odlučuje više nikakva prirodna nužnost nego savjest i volja svakog pojedinca o njegovoj nadi da li će pronaći spasenje na ovom ili na onom svijetu. Tako se stvara oblik škole, zajednice, reda, sabranog oko jednog učitelja: to su krugovi međusobno tijesno povezani ljudi kojima je briga za izbavljenje vlastite duše najviši, čak jedini životni sadržaj, kojima se oni izvana čine kao slijepci što beznadno lutaju u tami. Iz takvih uskih krugova osebnog nadarenih asketa, povučeni od svijeta i života, mogu izrasti uvijek nove zajednice, može konačno nastati i crkva koja premašuje sve beznačajnije granice narodâ i svih kulturnih područja i koja se seže do najudaljenijih zemaljskih širina.

Semitskom plemenu pripada slava što je u neusporedivom obliku dao najjednostavniji i najdublji izraz tome prijelazu od stare do nove forme vjerovanja.

No, možda pola tisućljeća prije nego što je u Palestini učinjen taj posljednji korak na putanji razvoja koji nam se prikazuje kao početak novog životnog doba čovječanstva, među indoevropskim narodima su se na dvama prostorno veoma udaljenim, ali vremenski susjednim mjestima, u Grčkoj i u Indiji, odigrali analogni procesi.

U Grčkoj su se pojavila tajna učenja i tajni kultovi: Orfici, Pitagorejski savez. Težili su za time da svoje vjernike, kao “očišćenike”, pripre-

me za veličajnost onostranosti kroz obrede posvećenja, kroz svete inicijacije kao i kroz odredbe “orfičkog”, “pitagoričkog života”. Uskoro je međutim uslijedio veliki čudak među Atenjanima, stalno usmjeren na kidanje tih ovojnica od vjere i mašte, definirajući ispitivač ljudskih stremljenja, koji je na tržnici jednako kao i uz vrč, pred Alkibijadom jednako kao i pred Platonom, dokazivao da se vrlina može poučavati i naučiti. U Indiji je, s druge strane, kao najplemenitiji među mogobrojnim spasiateljima svijeta koji su putovali zemljom u redovničkoj halji, nastupio plemić Gotama koji se nazvao uzvišenim, svetim, prosvijetljenim, budhom, koji je u sebi osjećao poziv i snagu da i ljudima i bogovima pokaže izlaz iz zatvora bolnog postojanja prema slobodi vječnog mira.

Što može biti različitije od mjere s kojom su u toj dvojici mudraca, atenskom i u indijskom – a povijesno gledište smije im pridodati kao trećega njihovu veliku protusliku u onoj tajanstvenoj mučeničkoj osobi – pomiješani i određeni elementi mišljenja i osjećanja, dubine i jasnoće? Međutim, upravo u oštroj različitosti u onome što je bila i što još uvijek jest sokratička, buddhinska i kristovska bit, potvrđuje se povijesna nužnost. Jer bila je povijesna nužnost to da, kad je dosegnut stupanj na kojemu je bila pripremljena i kao zahtjev postavljena ona nova duhovna tvorba, grčki narod odgovori tome zahtjevu novom filozofijom, a židovski novom vjerom. Indijskom duhu je manjkalo isto toliko one jednostavnosti, koja može vjerovati a da ne zna, koliko i jasnoće, koja pokušava znati a da ne vjeruje, i tako je Indija morala stvoriti učenje koje je bilo i religija i filozofija ili, ako tako hoćemo, koje upravo zbog toga nije bilo ni jedno ni drugo – buddhizam. Naš prikaz slijedi uzdanje da će u pojedinostima, korak po korak, očuvati usporednost tih pojava. Primajući od srodnih povijesnih tvorbi zapadnoga svijeta svjetlo koje dopušta da se na nekim tamnim mjestima s njegova vlastitog područja prepoznaju obrisi i likovi, prikaz se uzdaje u to da će i unatrag, na svoje dijelu, doprinijeti tome da istraživanju onih općenito važećih normi, koje vladaju promjenama u religijskom mišljenju naroda, pruži stvarne osnove, sagledane i osigurane.

Put koji moramo otpočeti jasno je zacrtan samom prirodom stvari. Razumije se po sebi da je naša prva zadaća karakterizirati povijesne, nacionalne pretpostavke, temelj i tlo na kojemu počiva buddhizam, ponajprije religijski život i filozofsku spekulaciju prebuddhističke Indi-

je. Jer, stoljećima prije Buddhinog vremena u mišljenju Indijaca odvila su se gibanja koja su pripremila buddhizam i koja se ne mogu isključiti iz njegova prikaza. Potom se razmatranje samog buddhizma dijeli po prirodi stvari u tri glavna dijela, sukladno trijadi na koju je još u najstarije doba sâma buddhistička zajednica u svome liturgijskom jeziku razdijelila pojmovnu srž onoga što joj je bilo sveto: trojstvo *Buddha-nauk-zajednica*. Buddhina osoba stoji nužno na vrhu, kako u toj staroj formuli tako i u našem prikazu: moramo se pozabaviti njegovim životom, njegovim stupanjem u ulogu učitelja naroda, krugom sljedbenika oko njega, njegovim saobraćanjem s bogatima i siromašnima, s visokima i niskima. Potom se, drugo, obraćamo dogmatskim mislima najstarijeg buddhizma, ponajprije onime što je sadržano u samom središtu toga svijeta ideja, učenjima o patnji svega zemaljskog, o izbavljenju od patnje, o cilju svake težnje za izbavljenjem – o nirvāṇi. No, bitna je crta buddhizma jednako kao i kršćanstva to da sve one koji su ujedinjeni istom vjerom i istom težnjom za izbavljenjem, i izvanjski obuhvaća u jednu crkvenu zajednicu; u onoj formuli buddhističkog trojstva zajednica je navedena kao treći član pored Buddhē i samog učenja. Taj hod ćemo slijediti a, nakon što budemo govorili o Buddhi i njegovu učenju, obratit ćemo pažnju na zajednicu i život zajednice: upoznat ćemo odredbe koje je buddhizam namijenio užem krugu vjernika koji su položili zavjet redovnika i redovnice, kao i njihovim svjetovnim sudruzima koji priznaju nauk i štovanje Buddhē. Time će razmatranje najstarijeg buddhizma ili, recimo radije, razmatranje buddhizma u liku koji je za nas najstariji, doći do svoga cilja. I jedino na to razmatranje treba se ograničiti naš prikaz.

*Zapadna i istočna Indija –
– Brahmanska kasta*

Tlo na kojem su se odigrale pretpovijest i najstarija povijest buddhizma, zemlja je rijeke Gange [Gangā] najindijskija od indijskih zemalja. U vremenima o kojima moramo govoriti, ozemlje Gange [Gangā] uključivalo je najveća i najznačajnija središta arijskih državnih tvorevina i kulture na cijelom Potkontinentu. Veliki prirodni dijelovi toga područja, koji ujedno predstavljaju i odsječke u podjeli narodnih plemena i u ši-

renju staroindijske kulture, povezani su također i sa stadijima razvojne putanje kojom je krenuo taj religijski pokret. Njegovi nas počeci vode na sjeverozapadnu polovicu ozemlja Gange, u one krajeve gdje se međusobno približavaju porječja Gange i Inda, te u one krajeve kroz koje dvije rijeke-blizanke, Gangā i Yamunā, teku ususret svome sjedinjenju. Tu, i za dugo vremena samo tu, ležala su rasadišta brahmanske kulture; ponajprije tu, i to stoljećima prije Buddhinog vremena, u krugovima brahmanskih mislilaca, bilo to uokrug žrtvenika ili u osami šumskog života, mišljene su i izricane misli u kojima je pripremljeno i konačno izvršeno odvrtačenje od stare vedske prirodne religije prema učenju o izbavljenju.

Kultura stvorena na sjeverozapadu, a s njome i te misli, otekla je prema jugoistoku, nizvodno Gangom, tom snažnom žilom kojom je život Indije oduvijek najjače bio; te misli su među novim narodima poprimile nova obličja, i kad se konačno pojavio sâm Buddha, poprištem njegova djelovanja postala su dva najveća carstva u jugoistočnoj polovici doline Gange – zemlje Kosala (današnji Audh s pograničnim područjima Nepala) i Magadha (Bihar) sa svojim moćnim i sjajnim gradovima. Na taj način, velike razdaljine leže između područjâ u kojima se buddhizam počeo pripremati i puno prije Buddhe i onih u kojima je sâm Buddha okupio oko sebe svoje vjernike. Ta promjena pozornice i aktera dokazala je, čini se, svoju važnost za vrijeme samog odvijanja radnje, i to u mnogostrukom pogledu.

Najprije ćemo baciti pogled na narodna plemena koja ćemo sretati redom, jedna kao začetnike, druga kao dovršioce toga religijskog pokreta.

Kao što je poznato, indijski Arijci su se doselili na Indijski poluotok sa sjeverozapada gdje su s iranskim Arijcima tvorili jedan narod. To doseljavanje pada u vrijeme iz kojeg potječu najstariji sačuvani spomenici religijskog pjesništva, dakle već u dalekoj prošlosti. Indijci su izgubili sjećanje na tu prošlost isto onako potpuno kao što su slične činjenice zaboravljene i kod Grka i Italika. Svjetloputi Arijci prodrli su i razrušili utvrđene gradove prastanovnika “crne kože”, “bezakonih” i “bezbožnih”; neprijatelji su potisnuti, uništeni ili potčinjeni. Kad su spjevane vedske pjesme, arijske su skupine, ili možda samo neke smjele pretahnice, već bile prodrle do tamo gdje se, na zapadu, Ind ulijeva u mo-

ra, a možda čak i do ušća Gange, na istoku, s njezinim silnim vodama: to su neiscrpno bogata područja u kojima su Arijci napasali svoja krda a bogove štovali molitvom i žrtvama.

Vjerovatno su se osobito rano doselila i zato najdalje dospjela na istok, iako ne znamo da li udružena ili pojedinačno, ona plemena koja ćemo kasnije sresti istočno od utoka rijekâ Gange i Yamune, a koja obitavaju na obje strane Gange – plemena Anga i Magadha, Videha, Kâši i Kosala. *Ako sad ovdje osobito ističem ovu skupinu plemena koja su izvanredno važna po sebi kao i za povijest buddhizma, time se ne obezvređuje prodor drugih skupina drugim putevima – pri čemu treba pomišljati prvenstveno na kretanje usmjereno prema Avanti (Uḍenī, tj. ocean kod Grkâ).**

Daljnji valovi te velike poplave narodâ donijeli su sobom nove arijske skupine, određeni broj međusobno usko povezanih plemena koja su, duhovno prednjačeći pred svojom braćom, stvorili najstarije sačuvane spomenike indijskog duha koje nazivamo imenom *Veda*.** Ta plemena zatječemo u vremenu o kojemu nam određenu sliku daju himne Rgvede, i to u blizini ulazâ na Indijski potkontinent, pored Inda i Petorječja; kasnije su ona prodrla dalje prema jugoistoku i osnovala u gornjem toku rijekâ Gange i uz Yamune kraljevstva koja se u Manuovu zakoniku nazivaju zemljom Brahminih mudraca, sjedištem i uzorom svetog, ispravnog života: “Neka brāhman, rođen u toj zemlji”, kaže zakonik, “poučava sve ljude na zemlji na njihovu putu”.*** Među narodima toga klasičnog područja vedske kulture ističu se imena plemenâ Bharata, Kuru, Pančāla; ono se u jasnom osvjetljenju javlja pred našim očima

* Dijelovi teksta u kurzivu, poput ovoga, predstavljaju Oldenbergove napomene koje je urednik izdanja H. v. Glasenapp preuzeo u glavni tekst [nap. prev.].

** Ime ‘veda’ znači *znanje* u smislu “videnog” objavnog sadržaja (etim. √VID 2; v. gr. eîdon; lat. videre; slav. věděti; slov. veda; njem. wissen). No, ta općepoznata činjenica implicira puno više. Valja, naime, imati na umu da je to najstariji termin u povijesti čovječanstva za organizirano znanje u smislu diskursa, tj. za sustav vjerovanja s racionalnom svrhom opisa i ekspanacije svijeta i sa svrhom ovladavanja; odatle je izveden mlađi (upanišadski) termin *vidyā* koji međutim također označava niže znanstvene discipline (poput pomoćnih vedskih znanja, gramatike, geometrije itd.) pa otud ima sužen ili teorijski karakter za razliku od veda kao “globalnog” znanja ili formacije [nap. prev.].

*** Usp. Manuov zakonik, u *Počeci indijske misli*, ur. Rada Iveković, Beograd: BIGZ, 1987 (nadalje pod kraticom PIM); za posebnost brāhmana općenito v. I. 96–101.

kao zemlja bogato razvijenog duhovnog stvaranja, dok su udesi drugih, očito ranije doseljenih plemena, ostali u tami sve do onog vremena kad ih je dodirnula kultura njihovih bratskih plemena.

U jednom vedskom djelu, u *Brāhmani o stotinu puteva** nalazi se legenda u kojoj se jasno zrcali tōk kojim se odvijalo širenje vedskog kulta i kulture. Plamteći bog Agni Vaiśvānara, sveti oganj, putuje od rijeke Sarasvatī, iz stare domovine vedskih svetinja, prema istoku. S njegovim putem ukrštaju se rijeke, ali Agni plamti preko svih njih a iza njega stupaju knez Māthava i brāhman Gotama. Tako dođu do rijeke Sadānīrā¹ koja dotječe sa snježnih planina na sjeveru, ali preko nje Agni više ne plamti. “Preko nje do sada nisu kročili brāhmani, jer Agni Vaiśvānara nije plamtio preko nje. Ali sada istočno odatle stanuju mnogi brāhmani. Prije je to bila posve loša zemlja, blatno tlo, jer Agni Vaiśvānara nije ga učinio hranjivim. Sad je to posve dobra zemlja, jer sad su je brāhmani učinili hranjivom pomoću žrtve”. – Odatle vidimo, loša zemlja ne postaje dobrom tako da je oru ili kopaju poljodjelci, kao drugdje, nego brāhmani koji prinose žrtve. Knez Māthava osniva svoja sjedišta istočno od Sadānīre, u lošoj zemlji koju Agni nije kušao; njegovi potomci su vladari plemena Videha. Jasna je suprotnost u kojoj ova legenda prikazuje Videhe na istoku naprama zapadnim plemenima kod kojih je Agni Vaiśvānara, idealni predstavnik vedske bīti, bio udomaćen od starine. Onaj tko razmatra početke buddhizma, mora imati na umu da zavičaj njegovih najstarijih zajednica leži u zemlji ili barem na granicama zemlje na koju se Agni Vaiśvānara nije proširio na svome putu prema istoku.

Na odvijanje tih pobjedničkih borbi s kojima su najprije Arijsi, a potom vedska kultura, osvojili prostore porječja Gange nije nam moguće primijeniti mjerilo godinā pa čak ni stoljećā. No, svakako smo u stanju, što je najvažnije, na temelju naslaganih slojeva vedske literature steći predodžbu o tome kako se pod utjecajima nove domovine odvila promjena u životu naroda – najprije vedskog, sjeverozapadnih plemena – i

* Śatapatha-brāhmaṇa, koja pripada Rg-vedi a završava Brhadāraṇyaka-upanišadom, jednom od najstarijih, najvećih i najznačajnijih upanišada [nap. prev.].

¹ Sigurna identifikacija te rijeke do danas nije uspjela. Mislilo se na Gandhak. No, budući da se ona u tekstu označava kao granicu između Kosale i Videhe, odatle proizlazi dostatno jasno gdje otprilike treba tražiti Sadānīru.

kako se u dušu naroda urezala ona značajka nedjelatne slaboće, crta koja je ostala trajnom kroz sve promjene sudbine i koja će ostati sve dok postoji ijedan indijski narod.

U vlažnoj i sparnoj zemlji uz Gangu, izdašno blagoslovljenoj prirodnim bogatstvima, narod koji je svoje tjelesno ustrojstvo oblikovao pod hladnijim podnebljima ubrzo je izgubio svoju mladenačku svježinu koju su još zadugo sačuvala njegova bratska iranska plemena, zaostala s druge strane planina. Na indijskom tlu ljudi i plemena rastu brzo, slično biljkama tropskog svijeta, da bi isto tako brzo klonuli tijelom i dušom. Neizbježna miješanja s tamnopusitim prastanovništvom ulila su u žile i u duše doseljenika sve izraženiji dodatak strane krvi i stranog osjećanja. Postupno i neprimjetno pripremano je tlo da *pored* Arijca, i konačno *umjesto* Arijca, toga gordog srodnika Grka i Germana, stupi Hindu sa svojom mekušnom naravi i savitljivom prilagodljivošću, sa svojom nervozom i vrelom putenošću. U zasićenom miru i sporom uživanju on se odvraća od onoga što narod održava mladim i zdravim, od rada i od borbe za domovinu, državu i pravo. Misao o slobodi sa svim životodajnim, ali dakako i svim smrtonosnim silama što ih ta misao nosi sobom, ostala je u Indiji nepoznata i neshvaćena. Ljudska proizvoljnost ne smije zadirati u svjetski poredak Brahme, boga koji ostavlja narod na volju vladara i prije svega na volju svećenika. Oblici u koje se ovdje zatvara život zajednice i pojedinca nisu oblici države nego kaste, prožeti muklom prisilom i praznovjerjem. Otud će kod Grkâ, koji dospiju u Indiju, svakako izazvati čuđenje što poljodjelac nastavlja obrađivati svoju zemlju između dviju vojski koje se bore: "Ona je sveta i nepovrediva, jer je zajednički dobročinitelj i prijatelju i neprijatelju". *Tu crtu koju navodi Megasthen potvrđuju i moderni izvjestioci.*² Ali, u onome o čemu Grci pripovijedaju kao o lijepoj i smislenoj crti indijskog narodnog života leži još nešto drugo a ne samo misaona blagost. Kad je Hanihal došao u Rim, rimski seljak nije obrađivao svoje polje. Ali Indijcu su tuđi i oni najbolji interesi i ideali koji obuhvaćaju zdrav narodni život u njegovim dubinama. Njegova se volja može snažno očitovati u bijegu od svijeta, ali nedostaje mu snaga svjetotvornog djelovanja. Ono je svo zaraslo u bujno mišljenje. Tamo pak gdje se jednom naruši unu-

² Irving, *Theory and practice of Caste*, str. 75.

trašnja ravnoteža, gdje se izgubi prirodni odnos između duha i stvarnosti svijeta, ni mišljenje ne može zdravo zahvatiti ono što je zdravo. Ono što jest, Indijcu izgleda bezvrijedno u odnosu na okvire u kojima ga drži njegova mašta, a tvorevine te mašte bujaju bezoblično i bezmjerno u tropskomobilju, i konačno se sa strašnom silom okreću protiv svoga tvorca. Njemu istinski svijet, zakriven oblicima njegovih vlastitih snova, ostaje nešto nepoznato čemu ne može ni vjerovati niti pak njime može ovladati: život i sreća u ovostranosti slamaju se pod teretom preteške misli na onostranost.

Razumije se po sebi da takve karakterne crte indijske biti ne mogu nastupiti s istom oštrinom u svim slojevima društva i na svim područjima duhovnog života. U društvenim krugovima čiji se život odvija na putanjama trgovine i prometa, stvarnog svakodnevnog života, one se potvrđuju vrlo oslabljeno, ali i tu se potvrđuju. No, najvidljivije utjelovljenje onakvog načina mišljenja i raspoloženja jest kasta brāhmanā – predstavnikā onostranih svjetova, nadahnutih čarobnim silama usred ovoga svijeta, znalaca i umješnika koji raspolažu time da čovjeku otvore ili zatvore pristup bogovima, da mu svojim tajnim umijećima nanesu dobro ili zlo. Samo je u tome staležu bio stvoren prostor za djelovanje onih sila čiji je razvoj ostao spriječen u obliku državnog života. Ali za kakvo djelovanje?! Umjesto Likurga i Temistokla, koje je Indijcima uskratila sudbina, imali su utoliko više Āruṇija i Yādñavalkya, koji su umješno znali istražiti sve tajne ognjene žrtve i žrtve some, ali nisu ništa manje umješno znali postavljati zahtjeve koji, za razliku od svjetovne biti, pripadaju predstavnicima kraljevstva koje nije od ovoga svijeta.

Ako hoćemo razumjeti tók kojim je krenulo indijsko mišljenje, moramo imati pred očima sliku toga ‘staleža filozofâ’, kako su Grci nazivali brahmansku kastu, s njezinom svijetlom i tamnom stranom. Prije svega, ne smije se zaboraviti da je taj svećenički stalež ipak bio, barem u doba koje je stvorilo odlučujuće temeljne misli za duhovni rad potonjeg vremena a također i za buddhizam, još nešto drugo a ne samo tašta i pohlepna popovština: naime, da je bio nužna pojava u kojoj se otjelovila najvlastitija bit – ako hoćemo, i zao genij – indijskog naroda.

Na svakom koraku brāhmana su okruživale uske, čak mučne ograde koje su iznutra i izvana nametale čovjeku dostojanstvo što ga je on nosio u sebi, i opasne sile, kojima je bila prožeta njegova bit. U slušanju i

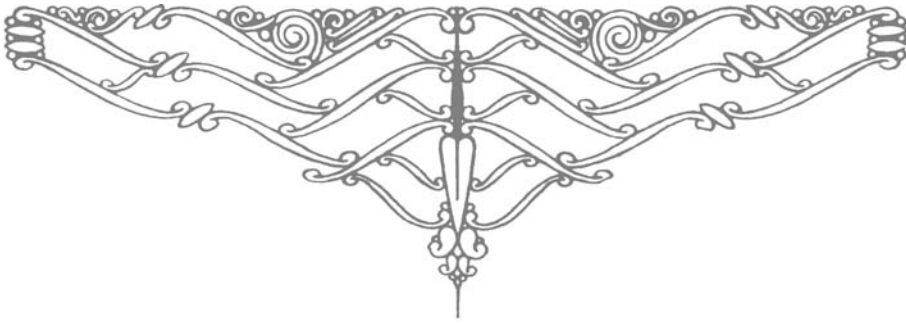
učenju svete riječi provest će on svoju mladost, jer, pravi brāhman je samo onaj “koji je čuo”. Pošto stekne ugled “naslušanog”*, brāhman koji teži ostvarenju ideala svoga staleža, provodi je starost u poučavanju, u selu ili vani, u šumskoj osami, u krugu posvećenih, obasjanom suncem s Istoka, tamo gdje su se samo najskrivenija učenja smjela obznaniti pokrivenom učeniku. Ili je pak vršio doživotnu dužnost žrtve *brahmana*, tj. dnevnog spomena vedske riječi. Ili ga se pak moglo naći na žrtvenom trgu kako za sebe ili za naručioce, uz nagradu, obavlja sveti čin koji je sa svojim bezbrojnim opservancijama zahtijevao najpodrobnije poznavanje. Osim ako nije, obrnuto, slijedio pravilo koje za najdosjodnijeg proglašava onog brāhmana koji ne žrtvuje za druge nego preživljava od nakupljenog poljskog klasja ili od dobrovoljnih darova ili pak od izmoljenih darova dobrih ljudi. Dakako, ne može se sumnjati u to da se od te idealne slike ozbiljnog i strogog svećeničkog bića već u staro doba stvarnost dovoljno često i dovoljno daleko udaljavala. Cijela vedska književnost, na prvom mjestu Rgveda, pokazuje kako je brahmanstvo doista uvijek znalo staviti svoje duhovno znanje i umijeće u službu stjecanja, kako je pjesme sročene za žrtvovanje znalo “cijediti medom i maslom” i grlenim laskanjem pojačavati darežljivost bogataša do poželjne visine. To ih nije priječilo da se istovremeno osjećaju jednako uzdignutim iznad istih tih bogataša, nosilaca zemaljske vladalačke sile, kao i iznad siromašnih i potlačenih. Brāhmani su načinjeni od druge stvari nego oni: nazivali su se bogovima a u savezu sa nebeskim bogovima smatrali su se ti zemaljski bogovi u posjedu božanskog oružja kojim se razbija svako zemaljsko oružje. Tako u jednoj vedskoj pjesmi stoji: “Brāhmani nose oštre strijele, streljiva imaju oni; otpon koji oni učine, ne promašuje; neprijatelja oni napadaju svetim žarom i srdžbom, iz daljine ga probadaju”.** Kralj koga su posvećivali za vlast nad

* Sk. śušruvat (√ŚRU 5, slušati, čuti); značenje toga izraza je toliko veliko da je alternativni naziv za četiri vede *śrutī* (objava kao čuvěno, slušano znanje); time nije samo rećeno da se vede tradicionalno prenose usmenom predajom nego da su drevni pjesnici (ršiji) i ćuli svoje znanje a ne samo vidjeli. To objašnjava okolnost da rijeć ‘brahman’ najprije oznaćava moćnu žrtvenu formulu, rijeć, koja ide ususret ćutoj ili slušanoj rijeći (vāć), kao i to da vedski sanskrt ima iznimno bogat metajezićni vokabular, o ćemu dostatno svjedoće već rane himne posvećene rijeći (npr. RV X. 71 i X. 125).

** Za sljedeće navode usp. izbor iz vedskih himni u: PIM (odjeljak “Nadnaravne moći” str. 68-85, osob. himnu “Sveta vrpca”, Atharva-veda VIII. 5) kao i u: Mislav

narodom, nije bio *njihov* kralj; za kraljeva posvećenja, dok je svećenik predstavljao vladara narodu, govorio je: “Ovo je vaš kralj, o ljudi; nad brāhmanima kralj je Soma”. Tako su se brāhmani zatvorili u veliku zajednicu izvan plemena, izvan naroda, a ona je sezala onoliko daleko dokle su važile postavke vedâ. Činili su kastu mislilaca čiji je oblik života, sa svojom snagom i sa svojom slabošću, nosio u samoj svojoj klici također i snagu i slabost njihova mišljenja. Bili su utisnuti poput žiga u jedan samostvoreni svijet, otsječeni od osvežavajućeg daha živoga života, ničim uzdrmani u bezgraničnoj vjeri u sebe i u vlastitu svemoć pored koje je sve ono što je životu drugih davalo sadržaj izgledalo malo i prezrivo. Tako se u njihovu mišljenju dokazala i ona najviša smjelost apstrakcije iz prezira prema svijetu koja se preko svega vidljivoga osmjelila u carstvo besprostornog i bezvremenog, uz bolesni nagon za upetljavanjem u bezdane maštarije bez mjere i cilja, u sanjarije koje je mogao izmisliti samo takav duh kojemu se nije suprotstavilo ništa ni od tuđe ni od vlastite kritike, duh koji je izgubio smisao za razboritu istinu onoga što jest. Stvorili su stil mišljenja u kojemu je ono veliko i duboko sklopilo savez s djetinjastim, tako čudnovat da ga povijest ljudskih pokušaja samorazumijevanja i razumijevanja svijeta nije ponovila još jednom. Naš sljedeći zadatak je upoznati to mišljenje u njegovu razvoju.

Ježić, *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Zagreb: Globus, 1987. (nadalje pod kraticom RvH), s opširnim kulturno-povijesnim i filološkim komentarima.



DRUGO POGLAVLJE

INDIJSKI PANTEIZAM I PESIMIZAM PRIJE BUDDHE

Simbolika žrtve – Apsolut

Počeci indijske spekulacije sežu natrag do himničke poezije *Rgvede*. Tu, na najstarijem spomeniku vedskog pjesništva, među žrtvenim napjevima i među molitvama Agniju i Indri za zaštitu, uspjeh i pobjedu, susrećemo prve smjele pokušaje mišljenja koje sad okreće leđa sferama šarenog svijeta bogova i mitova i koje se u svjesnom pouzdanju u vlastitu snagu približava zagonetkama bitka i nastajanja.*

“Nit nesuća nit suća ne bje tada
nit ozračja nit svoda što je onkraj.
Što zakrivaše? Gdje? Čemu je zaklon?
Je l’ bilo vode, bezdne i duboke?

Ne bje smrti ni besmrtnosti tada,
Noći ni danu ne bje znaka.
Dísa bez vjetra, svojim djelom Jedno.
Ničeg inog do tog ne bijaše više.

Tama bješe sakrita tamom sprva,
Sve tekućica nerazaznatna još bješe.

* Tekst himne slijedi u prijevodu M. Ježića u: RvH, RV X, 129, “Bhāvavrttam: Po-
stanak”, str. 253 [dod. prev.].

Još prazno bje, ovito bje šupljinom
Kad se moću topljenja Jedno rodi.

Sprva se oko njega Žudnja svila,
Što je bila prvotno sjeme duha.
Svezu su suća u nesuću našli
Pjesnici u srcu potraživ mišlju.

Poprijeko je rastegnuto njihov konac:
Da li bje dolje, da li bješe gore?
Sjemenitelji bjehu, moći bjehu:
Dolje vlastito djelo, gore poriv.

Tko pravo znade? Tko će ovdje reći?
Otkle se rodi? Otkle izračenje?
Po izraci su postali tek bozi,
Pa tko će znati otkle ona posta?

Odakle ovo izračenje posta?
Da li ga djede, ili niti djede,
Onaj što ga nadgleda s višnjeg svoda?
On valjda znade. Ili ni on ne zna?”³

U jednoj drugoj pjesmi progovara pjesnik koji se otuđio od vjere u stare bogove i koji traži jednog boga “koji postade jedinim kraljem svega što se kreće”.*

³ *Rgveda* X, 129. Mnogi su istraživači izrazili gledište da je ova himna – isto kao još neke njoj srodne pjesme *Rgvede* – suvremena s upanišadama o čijem panteističkom učenju će ovdje nadalje biti riječi. (Tako L. v. Schroeder, *Indiens Literatur und Kultur*, str. 233; L. Scherman, *Philosophische Hymnen*, str. 93.) Tome, po mojemu mišljenju, proturječe osigurani rezultati do kojih dovodi istraživanje povijesti teksta *Rgvede*. Premda se vjerovalo da se navođenje pojedinih stihova ove naše pjesme u mlađim zbirka pjesama i u tekstovima brāhmaṇa moglo zanemariti kao da počiva na interpolacijama, ipak se himna, prema svemu što znamo o kronologiji same zbirke *Rgvede*, morala smatrati bitno starijom od vremena nastanka brāhmaṇa a svakako i upanišada. To posve potvrđuje jezična narav ove pjesme, iako ona spada u mlađe ili najmlađe elemente *Rgvede*.

* RV. X, 121, ovdje prema *Počeci indijske misli*, izbor, predgovor, napomene, glosar Rada Iveković, Beograd: BIGZ, 1981., str. 92, “Hiraṇyagarbha Praḍāpatya: Kojem božanstvu?”, prev. Ž. Vodinić [dod. prev.].

“[Na početku je nastala zlatna klica,
rodio se On, jedini gospodar bića.
On je držao Zemlju i ovo Nebo,
Kojeg boga da častimo žrtvom?]

On što daruje dah i daruje snagu,
On čiju zapovijed poštuju svi bogovi,
čija je sjena smrt i besmrtnost,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

Koji je upravo veličinom svojom postao
Jedini kralj svega što diše i sklapa oči.
Koji vlada svime dvonožnim i četveronožnim,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

Koji svojom veličinom stvori ove snježne gore,
Stvori, kažu, ocean s nebeskom rijekom,
I ove dijelove neba što njegove su ruke,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

Učvrstio je silno Nebo i Zemlju,
Podupro je Sunce i nebeski svod,
A zrakom prelazi nebeske prostore,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

Na koga su Nebo i Zemlja uprli pogled,
Okrijepljeni njegovom naklonošću, uzdrhtali duhom,
Na Nj uzdignuto Sunce rasipa svoje zrake,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

A kad su naišle visoke vode,
Začevši sve u klici, stvarajuć Oganj,
Tad je nastao On, jedini dah bogova,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

On je čak i vode veličinom svojom nadgledao,
Vode što začese djelatno moć i stvoriše žrtvu,
On bijaše jedini bog nad bogovima,
Kojeg boga da častimo žrtvom?

Ne audio nam On što stvoritelj je Zemlje,
On što istinosnim je zakonom stvorio Nebo,

I stvorio još je visoke ljeskave vode,
Kojeg boga da častimo žrtvom?
Pradāpati, nitko osim tebe
Ne okružuje sva ova stvorenja;
Neka nam bude ono što želimo pri žrtvi,
Neka postanemo gospodari blaga.”⁴

Svaka kitica pjesme završava sljedećom riječju: “Kojeg boga da častimo žrtvom?” Osjeća se zijev koji leži između pjesme, koja pita na taj način, i pouzdane vjere staroga doba koje nije tek tražilo bogove kojima bi prinijelo žrtve nego ih je već poznavalo.

To prvo prosijavanje samosvjesnoga mišljenja Indijaca o temeljnim pitanjima svijeta i života ovdje ćemo samo kratko dotaknuti. Razvoj spekulacije ili njezino razmotavanje iz nepreglednog spleta maštarija poprima značaj povezane dosljednosti tek u doba koje je mlađe, vjerojatno znatno mlađe od onoga kojemu pripadaju navedene pjesme iz Rgvede. To je bilo vrijeme široko razgranate književne djelatnosti koja je proizvela beskonačnu masu prozno pisanih žrtvenih tekstova i zbirki mističnih dogmi i razgovora koje se nazivaju brāhmaṇe i upanišade.⁵ Starost tih djela na koja smo upućeni za ovaj dio našega prikaza, ne možemo odrediti drugačije osim naslućivanjem, i to unutar neodređenih granica; ipak teško da ćemo bitno pogriješiti ako njihov nastanak stavimo između 10. i 8. stoljeća prije kršćanskog računanja vremena. Izvanjski stojeći na tlu stare vjere u bogove, misaoni razvoj koji se tu odvio, iznutra je ukinuo onu staru vjeru, i prodirući kroz beskrajne pustinje fantazijskih tvorbi stvorio je na kraju nov temelj religijskog mišljenja, vjeru u uzvišeno, nepromjenjivo Sve=Jedno, koje miruje iza ovoga svijeta patnje i prolaznosti i u koje se izbavljenik vraća nakon što se odvrati

⁴ Rgveda X, 121 (uz korištenje prijevoda Maxa Müllera).

⁵ Prijevod upanišada [na njemački] dao je Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, 2. Aufl. 1905; također i prikaz spekulacija koje se nalaze u tim tekstovima, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2. Aufl., Bd. 1, Abt. 2, 1907; nadalje Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Bd. 1, 1906. S književno-povijesnog stanovišta pokušao sam karakterizirati upanišade u svojoj knjizi *Literatur des alten Indien* (1903), str. 72 id. Usporedi također moj rad *Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915.

od ovog potonjeg svijeta. Međutim, upravo na tome temelju, stoljećima nakon što su ga postavili brahmanski mislioci, uzdigli su se nauk i zajednica nazvani prema imenu Buddhē.

Ovdje moramo pokušati slijediti temeljne crte tog procesa samouništenja vedskog religijskog mišljenja koji je kao svoj pozitivni ishod proizveo buddhizam.

U doba u kojemu je otpočeo taj proces, duhovni rad brāhmanā kretao se oko *jedne* središnje točke, oko *žrtve*. Svijet kojim su bili okruženi ovi svećenički mislioci žrtveni je prostor; događaji o kojima oni posjeduju znanje prije svih drugih, činovi su žrtvene radnje. Oni žele razumjeti žrtvu s njezinim tajnama, jer razumijevanje je moć kojom se pobjeđuje sve. Tom moći bogovi su pobijedili demone: “Moćan”, tako glasi često ponavljano obećanje znalcu, “postaje on sâm, nemoćan postaje neprijatelj i protivnik onoga tko tako *zna*”.

Sastojci od kojih se gradi to znanje o smislu svetog žrtvovanja višestruke su naravi; djelomice oni potječu iz duhovnog posjeda bliže ili dalje prošlosti, a djelomice su tek netom stvoreno dobro.⁶

Na jednoj strani, najprije naslijede predodžbe iz doba jednostavnog vjerovanja u Agnija, Indru, Varuṇu – u gomile bogova pred kojima su se preci klanjali molitvama i žrtvama. Svaki zahvat prilikom žrtvovanja upućuje na te bogove. Kad žrtvovatelj poseže za žrtvenim priborom, govori: “Uzimam te na poticaj boga Savitra, rukama Aśvina, šakama Pušāna”.* Ako pak svoj žrtveni dar posvećuje škropljenjem, on govori vodama: “Indra vas je učinio svojim družima pobijedivši Vrtru; vi ste Indru učinili drugom pobijedivši Vrtru”. Od ranog jutra do večeri žrtvenim prostorom odzvanjaju izreke i pjesme o Ušas, zori, božanskoj djevici koja se sa svojim blještavim konjima približava ljudskim obitavalištima šireći blagodat; o Indri, zmijoubojici, koji je nadahnut pićem some u divljoj borbi razbio gomile demona; o Agniju, ognju, blagome bogu koji obasjava domove ljudi i prenosi u nebo njihove žrtvene darove; o Varuṇi, svevidećem čuvaru pravde koji sustiže vidljive i nevidljive prijestupe.

⁶ Pokušaj o tome poduzeo sam u svome radu *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, Göttingen 1919.

* Usp. npr. Rg-veda X. 101 (PIM, str. 118); također Ježić, RvH, pogl. Žrtva.

No svijet starih bogova ne može više zadovoljiti mišljenje novoga doba. Prošlost čija je mašta stvorila te bogove, bila je već daleka. Odavno su izbledili njezini izvorni oblici. Mnogi, možda i većina, zaboravili su povezanost s prirodnim pojavama koje su nekad utjelovljavali. Tako je morala postajati sve hitnijom potreba da se sile koje vladaju svijetom i ljudskim životom, onako kako ih se vidi, čuje i osjeća, naziva ispravnim imenom u vlastitom jeziku sadašnjice. Tu je prostor što ga Indijac naziva “diljevi svijeta”; tu je vrijeme sa svojom stvaralačkom i razaralačkom silom; Indijac ga naziva “godinom”. Tu su godišnja doba, mjeseci, dani i noći, zemlja i zrak, sunce: “ono koje sja”, i vjetar, “onaj što čisteći puše”. Tu su sile disanja koje prožimaju ljudsko tijelo; tu su misao i riječ: “oni koji su jedno s drugim i opet različiti”. Sve same sile ili supstancije koje više ne pokreće volja Indre ili Varuṇe, već nešto što nalikuje mehanizmu bezlične nužnosti. Njezino tkanje i ravnanje upravlja svjetskim tokom, donosi ljudima sreću i patnju.

Sad se jezikom svoga vlastitog vremena traži odgovor na pitanja što ih žrtva i svijet starih žrtvenih božanstava zadaju mišljenju. Sve više se zgušnjava ozračje u kojemu uspijevaju misterije i simboli. U svemu onome što je u žrtvenom prostoru okruživalo brāhmana, a prije svega u svetome činu što ga on sam tamo vrši, ne trebaju više biti prisutni samo bog Agni i bog Indra, već jednako, pa čak i u većoj mjeri nego oni, sve skrivene sile koje nastaju i nestaju u svemiru. Jer, “poredak žrtve”, kaže se, “slijedi to Sve”. Ono što se na žrtvi pokazuje oku nije samo to što *jest* ili se *čini* da jest, već još nešto drugo, ono što to *znači*. Riječ i čin imaju dvostruk smisao, očigledni i skriveni, a bogovi vole skriveno i preziru ono očigledno.

Brojevi posjeduju tajnu silu, riječi i slogovi posjeduju tajnu silu, ritmovi posjeduju tajnu silu. Između fantazijskih moći odvija se fantazijsko događanje koje se ne obavezuje nikakvim zakonima predstavljivosti. Posvećenje žrtve (dīkṣā) sad bježi od bogova; oni tragaju za njom uz pomoć mjeseci; ne nalaze je uz pomoć ljeta ili zime, ali nalaze je posredstvom mjeseci hladnijeg doba (śīśira); stoga se treba posvećivati kad nastupe mjeseci hladnog godišnjeg doba. Srokovi lete do neba da donesu somu; glas govori stojeći u godišnjim dobima. Žrtva je slika godine, ili naprosto: žrtva jest godina; svećenici žrtvovatelji jesu godišnja doba, žrtveni darovi jesu mjeseci. Kad bismo pokušali otkriti stro-

gu granicu između *bitka* i *značenja* u ovim misaonim igrama, unijeli bismo u njih nešto posve strano; jedno se pretače u drugo. “Prađapati (tvorac) stvorio je na svoj protulik to što je žrtva. Zato se kaže: žrtva *jest* Prađapati. Jer, na svoj protulik stvorio je to”.

U usporednom svijetu ovih misterija, na ljude vrebaju neprijatelji nad neprijateljima, skriveni oku neznalice. Dan i noć kotrljaju se tamo i odnose sobom blagoslov što ga dobro djelo donosi svome činitelju; nad kraljevstvom mijene dana i noći stoluje “ono što tamo sja”, Sunce; “ono što tamo sja, smrt je. Budući je ono smrt, umiru stvorenja koja pod njime žive; oni što onkraj njega žive, bogovi su; zato su bogovi besmrtni; Njegove zrake su uzde kojima su sva ta stvorenja upregnuta u život. Koje stvorenje on hoće, njegov život povlači k sebi i uzdiže: ono umire”.^{*} Ali, mudrac zna izreku i dar koji će ga uzdići iznad područja tekućih dana-noći i iznad svijeta u kojemu Sunce sa svojim žarom posjeduje moć nad životom i smrću. Njemu dan i noć ne odnose blagoslov njegovih djela; on oslobađa svoj život od smrti: “to je izbavljenje od smrti što se zbiva u žrti agnihotre”. Sve više dakle istinskom svrhom žrtve postaje umjeravanje tajnih sila, tog skrivenog događanja što ispunjava svemir, pomoću čarobnih zahvata za svoje vlastito spasenje. Sve više se žrtva otuđuje od svoje stare namjene da se kroz darove i hvalu poluči božanska milost za čovjeka i ublaži srdžba bogova.

Kamo god se djene misao u ovome svijetu, koji više nije prosvijetljen obećavajućim povjerenjem u bogove, posvuda joj se pojavljuju nove čarobne sile. Valjda se nad cijelim postojanjem uzdiže bog koji je tu bio prije svih bogova i prije svih bića, tvorac svjetova Prađapati koji je na početku bio sâm i koji je poželio: “Neka postanem mnoštvo, neka rodim stvorenja”; stvarajući naporno iz unutrašnjeg žara, ispustio je iz sebe svjetove zajedno s bogovima i ljudima, s prostorom i vremenom, mišljenjem i riječju. Ali ni misao na Prađapatija, gospodara bića, ne odzvanja više u grudima vjernika punim glasom; slika stvoritelja miješa se sa širokom, bezličnom maglom koja obavija svijet njegovih stvorenja.^{**}

^{*} Za ovaj naoko paradoksalni motiv smrti koja oslobađa od smrti, sadržan već u figuri sunca koje daje život i blagodat, usp. npr. himnu AV III. 1 (PIM, str. 60).

^{**} Oldenberg ovdje aludira na početak Brhadāraṇyaka-upanišade koji će naširoko komentirati; za starost motiva v. npr. fragment iz RV X. 81, PIM, str. 46. [nap. prev.]

Nigdje u ogromnoj masi spomenika koje nam je namrlo to čudnovato bavljenje onoga doba ne otkriva se ozbiljno djelovanje istraživačkog duha koje bi dolazilo iz dubine, nigdje borbe hrabre misli kojom se postavlja nešto veliko i kojom se bori za nešto veliko. Nadrimudrost koja sve zna i sve objašnjava stoluje zadovoljena u sebi sâmoj usred svojih sumanutih tvorevina; pod urokom zbrkanih misli prispijeva jedan naraštaj za drugim, jedan za drugim gomilaju neumorno svoj udio nad udjelom minulih naraštaja.

Naše se oko mora navikavati dok ne nauči gledati u mutnom svjetlu toga svijeta sjena u kojemu fantazijske tvorbe onoga doba plave u valovima jedna za drugom. Ali tad se i u tome otkriva neka vrsta duhovnog prirodnog zakona. Propustimo li da mimo nas prođe najprije ono što nam je ostalo sačuvano u najstarijim spomenicima te spekulacije, a potom redom djela sve mlađih naraštaja, tako se slika sve više mijenja što idemo dublje sloj po sloj, a promjene dobivaju na povezanosti i značenju.

Među uobličenjima* te fantazije sve odlučnije istupaju iz zbrke ona značajnija; guraju se u prvi plan, potčinjavaju ona slaba i potvrđuju se kao vladajuća u središtu čitavih misaonih krugova. Potencije na čijem djelovanju indijski mislilac smatra da počiva svjetski tok, nisu to što jesu samo u sebi i po sebi; dapače, što misao dublje prodire, sve očiglednije se one same pokazuju kao nošene velikom temeljnom silom iz koje svima pritječe život i u kojima se rastapaju kad bude postignut cilj njihova postojanja. Od površine na kojoj se sve pojavno pokazuje različitim od svega drugog, fantazija teži u dubine unutrašnjosti da bi tamo pojmla objedinjujuću povezanost svih različitosti. Tako se pita o životnom soku u bićima i o životnom soku životnog soka. *Usp. npr. Chāndogya-upanišad I, 1, 2: "Životni sok ovih stvorenja je zemlja, vode su životni sok zemlje, životni sok voda su biljke, životni sok biljaka je čovjek; životni sok čovjeka je riječ-govor, životni sok govora je himna (rć), životni sok himne je pjesma (sāman), životni sok pjesme je napjev (glavni dio žrtvene pjesme; on se potom poistovjećuje sa svetim mi-*

* Njem. 'Gestaltungen': Ovaj izraz Oldenberg će kasnije koristiti za središnju kategoriju buddhističke ontologije 'sankhāra'; v. Oldenbergova izvođenja u dijelu II. 2 kao i opravdanje emfatičnog izbora 'Gestaltungen' (naspram mogućeg 'Gestalten', "oblici") u pogovoru H. von Glasenappa (ovdje str. 387).

stičnim slogom Om). To je najsočniji životni sok, najviši, najuzvišeniji, osmi: glavni napjev". Predodžba da u temelju toga osmeročlanog niza biti leži bit biti itd. jest (riječima Maxa Müllera) otprilike sljedeće: Na zemlji počiva život svih bića; zemlja je prožeta vodom; voda proizvodi biljke; najkrepkija sadržina biljaka preobražava se kao hrana u ljudsko tijelo; najbolji dio čovjeka je govor, najbolji od svih govora je Rgveda, ono što oživljava rg-stihove jesu pjesme Sāmavede, kruna Sāmavede je sveti slog. – U sljedećem dijelu, gdje ćemo se baviti pojmom brahmana, morat ćemo govoriti o simboličkom odnosu ili skrivenoj bitnoj istovjetnosti koju indijska mašta postavlja između prirode i svijeta riječi, napose svete riječi. Ovo mjesto je značajno i po tome što pokazuje kako prirodne stvari za Indijca, kroz čitav niz srednjih stupnjeva, upućuju natrag na vedsku riječ i konačno na Om, adekvatni izraz brahmana kao na oživljavajuću silu u njima samima.

Nadalje, pita se za nit kojom su sputana stvorenja i za nit same niti, za onim bitnim, istinitim neke pojave, te za istinom istinitog – to je ujedno potraga za supstancijalnim u stvarima i za jedinstvom svega različitog. Toj sklonosti mišljenja koja sad sve izrazitije ojačava, izlaze ususret sklonosti i osobitosti indijske fantazije koje potječu iz ranijeg vremena. Već u Rgvedi vidimo obrise starih božanskih likova često poljuljane i rastočene. Pjevači koji teže pronicanju u skrivenu bit bogova, nalaze zadovoljstvo u tome da glasno kažu kako je jedan bog također i ono što je i onaj drugi i onaj treći bog, da je Agni Varuṇa kad se rodi, da je Mitra kad se zapali, da je Indra za smrtnike koji ga štiju.⁷ Indijski duh ne shvaća, poput grčkog duha, ono pojedinačno u njegovoj pojedinačnoj opstojnosti, zatvoreno u granicama svojih obrisa, ispunjenih životom svojstvenim samo njemu. Umjesto toga, jedno prelazi u drugo; čvrste crte rastapaju se u neodređenom.* Misao tako sad zahvaća jedno

⁷ Ovdje upućujem na svoj rad *Religion des Veda*, str. 101.

* Navedena božanstva jasno su razlučena u različitim vedskim himnama, a logiku njihova "stapanja" iskazuje ono što je sâm Oldenberg prethodno nazvao "pronicanjem dubinske povezanosti svih različitosti"; teorijsko-mitski osnov toga pronicanja ocrta va npr. himna "istini" (rta) koja je starija i jača i od bogova (RV X. 37, v. PIM, str. 68), i koja je odgovorna za to da su svi supstancijalni entiteti, pa i oni božanski, podređeni višoj strukturi ili formi svijeta ("bezličnom poretku"); bogovi će s buddhizmom postati prolazne tvorbe kao i sva druga bića. Drugim riječima, ovdje se možda može naslutiti anticipacija buddhističke teorije o dhammama, do koje je Oldenbergu stalo, o

područje bîti i sve pojedinačno u njemu prepoznaje kao identično s jednom te istom središnjom potencijom ili pak kao ovisno o njoj, oživljeno njome, rođeno od nje, sad opet prelijeće sve ograde i izriče sljedeće: ‘Ovo i ono *jest Sve*’. Dakako, ono što je misao hitro zahvatila, isto tako hitro ispušta: ono Jedno, koje je upravo trebalo biti Sve, opet se gubi u bujajućoj zbrci svih onih sila i supstancija koje vladaju u čovjeku i svijetu, prostoru i vremenu, u riječi i izrijeku.

Ni u jednom od vedskih tekstova ne možemo tako postupno, korak po korak, slijediti genezu misli o jedinstvu u svemu bivstvujućem kao u djelu koje zavređuje da se ubroji među najznačajnija djela cijele vedske književnosti, u spomenutoj *Brāhmaṇi o stotinu puteva*.

Brāhmaṇa o stotinu puteva pokazuje kako u jeziku Indijaca iz onih zbrkanih masa predodžbi u prvi plan, ispred svih, izbija predodžba o *Ja: ātman* – prema značenju riječi: dah* – subjekt u kojemu životne sile i životne funkcije čovjeka nalaze uporište i korijen. Ljudsko tijelo prožimaju sile disanja (prāṇa); no gospodar nad svim silama disanja je ātman, središnja sila koja djeluje i stvara u temelju osobnog života, “nepoznata sila disanja” iz koje druge “imenovane” sile disanja crpe svoje postojanje. “Uistinu, deseterostruki disaj”, kaže brāhmaṇa, “obitava u čovjeku; ātman je jedanaesti; na njemu se temelje sile disanja.” Također: “U središtu je ātman, a sile disanja uokolo”.

Za područje ljudske osobnosti s njezinim udovima i snagama ovdje je pronađeno središte, potencija koja je ono što djeluje u svim izražajima života. No, time je ta predodžba ātmāna bila upravo predestinirana da igra vodeću ulogu u kretanju mišljenja koje teži prema ideji sveobu-

čemu kritički raspravlja von Glasenapp u pogovoru (str. 408). S druge pak strane, uz ovu Oldenbergovu opasku treba podsjetiti da je i arhajska grčka misao gotovo opsesivno zaokupljena traženjem onog Jednog u Svemu [prim. prev.].

* Oldenberg ovdje pod “značenjem riječi” pretpostavlja etimološko porijeklo (ātman, njem. Atem), pri čemu koristi stariji njemački izraz Odem. No, etimološko porijeklo ne znači da riječ ‘ātman’ i u vedskom sanskrtu najprije znači dah, nego naznačava reflektivni odnos spram “sebe”; riječ je, čini se, u jezičnom smislu primarno reflektivna zamjenica za sva tri lica jednine i sva tri roda (usp. Sir M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s. v.), koja se logikom traganja za praispornim prvim ili principom supstantivira (sk. ātmā, m. r. nom., dah; duh; sopstvo; esencija) i tek povezuje sa silama disanja u tijelu (nutarnji ātman, ātman u meni) postajući nad-dahom, tj. temeljem svih dahova.

hvatne, sveoživljavajuće svjetske duše. Jer, ono što je indijski misilac otkrio u vlastitome Ja, za njega se *prenosi* s neodoljivom nužnošću na vanjski svijet; za njega mikrokozam i makrokozam neprestano prelaze jedan u drugog a ista uobličjenja iz jednog i iz drugog značajno upućuju jedna na druga.

Poznat je tipični oblik na koji alegorizirajući vedski tekstovi izlažu isto učenje jednom "u odnosu na bića" (adhibhūtam) ili "u odnosu na bogove" (adhidevatam), a potom paralelno "u odnosu na Sebe" (adhyātman). Dva će primjera ovdje biti dovoljna. Taittirīya-āranyaka VII, 7: "Zemlja, zrak, nebo, strane svijeta, međusvijetovi - vatra, vjetar, sunce, mjesec, zvijezde - voda, bilje, drveće, eter, ātman; tako u odnosu na bića. A sad u odnosu na sebe: izdisanje, udisanje, odisanje, naddisanje, prodisanje - oko, uho, misao, glas, opip - koža, meso, tetive, kosti, srž: U odnosu na to mudraci su rekli: 'Peterostruko je zaista ovo postojanje'. Kroz vlastitu unutrašnju peterostrukost prisvaja (znalac) peterostrukost (vanjskih stvari)". – Āhāndogya-upaniṣad IV, 3, 1 id.: "Vjetar je doista upijanje. Kad vatra prestaje, ona ulazi u vjetar. Kad sunce zalazi, ono ulazi u vjetar. Kad mjesec zalazi, on ulazi u vjetar. Kad voda hlapi, ona ulazi u vjetar. Jer vjetar upija sve to. Tako u odnosu na božanstva, a sad u odnosu na sopstvo. Dah je doista upijanje. Kad čovjek spava, njegov glas ulazi u dah, i njegov vid, njegov sluh, njegova misao. Jer dah upija sve to. To su doista ta dva upijanja: vjetar među bogovima, dah među silama disanja." – Ova će nam mjesta dostatno predočiti kako Indijac ima naviku promatrati odnose između Ja i svjetske cjeline u postojanoj sukladnosti. Drugo mjesto pokazuje ujedno kako je stečena navika da se različiti sastojci mikrokozma i makrokozma predočavaju kao da teže istom zajedničkom temeljnom elementu, kako teku zajedno s njime i nestaju u njemu.*

Kao što ljudsko oko nalikuje kozmičkom oku, Suncu, i s njime se sjedinjuje u smrti čovjeka, kao što bogovi vladaju svemirom kao sile disanja slične ljudskim silama disanja, tako i ātman, središnja supstancija Ja, seže izvan područja ljudske osobe i postaje stvaralačka sila koja pokreće veliko tijelo Svega. *Za to je karakteristično sljedeće mjesto: "Agni (bog vatre) počiva u mome govoru ... Vāyu (bog vjetra) počiva u*

* Za izbor iz Taittirīya-upaniṣade v. PIM, str. 207–209.

mome dahu; Sunce počiva u mome oku; Mjesec počiva u mome duhu ... Ātman počiva u mome ātmanu” (Taittirīya brāhmaṇa III, 10, 8).⁸ Vidi se dakle kako paraleliziranje pojedinih dijelova ili udova osobe s pojedinim silama svemira završavaju tako da se naprama ljudskom ātmanu kao njegova protuslika postavlja jedan Ātman svemira. On, gospodar sila disanja, ujedno je i gospodar bogova, stvaralac bića koji je pustio da svjetovi nastanu iz njegovoga Ja: ātman je Praḍāpati. Štoviše, pada i sljedeća riječ: “ātman je Sve”, “ātman je cijeli ovaj svijet” [v. Ch-up. VI. 25. 2–prev.]. Za sada je ta riječ samo igra fantazije među tisućama drugih. U prvi plan se probija splet drugih likova i odvraća pogled od ātmana koji je Sve. Međutim, jednom izgovorena riječ djeluje dalje skriveno i čeka na vrijeme u kojem će prodrijeti u sjećanje.

U međuvremenu, iz jedne druge sfere predodžbi jedna druga potencija navaljuje odlučno u smjeru da bude priznata kao kozmička velesila. Sveta riječ, stalni pratilac žrtvene radnje, opskrbljena čarobnom silom koja pokorava čak i bogove, biva očuvana u svojim trima likovima, u himni, u izrijeku i u napjevu, u “trostrukom znanju” znalaca veda. Tajanstveni *fluidum* koji uzdiže svetu riječ i njezina poznavaoca, brāhmaṇa, ispunjenog istim silama, iznad profane riječi i profanoga svijeta, jest *brahman*: to je potencija što obitava u himni, izrijeku i napjevu kao sila svetosti; “istina riječi jest brahman”.

*Podsjetimo na to da vrijeme o kojem ovdje govorimo još ništa nije znalo o bogu Brahmanu [Brahmā]. Dok se riječ ‘brahman’ (brāhmaṇa) u značenju “svećenika”, “brāhmaṇa”, dovoljno često sreće u najstarijim tekstovima, bog Brahman se javlja tek u najmlađim dijelovima veda.**

Svetost ovdje ne treba razumjeti u modernom etičkom smislu. Radi se, konačno, o ideji tajne čarobne sile koja seže natrag do krugova sirovih predodžbi iz najudaljenije prošlosti, koja je nesumjerljiva i premoćna

⁸ Usp. o tome Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, str. 1, 178.

* Oldenberg piše pojednostavljeno ‘Brahman’ za sve oblike. Ovdje slijedimo razliku: 1) *brahman* (sk. brāhmaṇ, im. sr. r.), moćna sveta formula i moć svijeta na koju se formula odnosi; 2) *Brahman* (sk. *Brahmā*, im. m. r. nom.), ime personaliziranog boga Brahme; 3) *brāhmaṇ* (sk. *brāhmaṇah*, im. m. r. nom., stariji vedski oblik *brahmān*), naziv za svećenika; 4) *brāhmaṇa* (sk. *brāhmaṇam*, im. sr. r. nom.), naziv obrednih vedskih tekstova; usp. također R. Katičić, *Stara indijska književnost*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1973. (Kazalo imena i pojmova, s. v.) [dod. prev.].

nad svim prirodnim, dohvatljivim silama i koja je najopasniji užas za svako biće koje ne stoji u vezi s njome. Objašnjenje izvornog značenja riječi brahman kao “bujanje duše, uzdizanje i uzvišenje nad pojedinačnošću koje doživljavamo kad na krilima zadubljenja dospijemo do privremenog jedinstva s božanskim”⁹ čini mi se da promašuje onu povijesnu sferu iz čijeg misaonog kruga ovdje moramo crpiti.¹⁰

Svijet vedске riječi, čije poznavanje i primjena kod žrtvovanja čini najuzvišeniji životni sadržaj brāhmana, njegov je drugi mikrokozam. Njemu u ritmovima svetog napjeva odzvanja priroda, svemir.

Od bezbrojnih mjesta koja bi nam to mogla zorno prikazati, na sličan način kako to pojašnjava i paraleliziranje Ja i univerzuma, koje smo prethodno naveli, bilo bi dovoljno upozoriti na jedno, naime na izvođenja teologâ iz Sāmavede o simboličkim odnosima sāmāna kao (pjesmomanog) izlaganja s njegovih pet dijelova (Āhāndogya-upanišad II, 2 id.): “Treba štovati peterostruki sāmān kroz pet svjetova. Glas him je zemlja, zapjev je vatra, glavni pjev je zrak, pripjev sunce, dopjev je nebo. – Treba štovati peterostruki sāmān po kiši. Glas him je vjetar (koji donosi kišu), zapjev je: ‘oblak nastaje’, glavni pjev je: ‘kiši’, pripjev je: ‘sijeva i grmi’, dopjev je: ‘prestaje’. Tko tako znajući štuje peterostruki sāmān po kiši, kiša je njemu namijenjena i taj pušta kišu.” – Tako se prikaz nastavlja kroz niz drugih usporedbi; sāmān sa svojih pet dijelova predstavlja vode, godišnja doba, životinje i slično. Često međutim ove simbolizacije ne počivaju ni na čemu drugom doli na besmislenim izvanjskostima kao na primjer kad je riječ o trima slogovima riječi udgītha (glavni napjev sāmāna): “ut (ud) je dah jer pomoću daha čovjek ustaje (ut-tiṣṭhati); gī je govor jer govori se nazivaju girah’; tha je hrana jer preko hrane sve stoji (sthita)” (Āhāndogya-upanišad I, 3, 6). No koliko god isprazno izgledale ovakve maštarije, ne smijemo ih previdjeti kao predstavničke važnog procesa u religijskom razvoju Indije: naime, u simboličkom tumačenju ili mističkoj identifikaciji koja dovodi*

⁹ Deussen, nav. mj., str. 242; slično već Roth.

¹⁰ Usp. moj članak “Zur Geschichte des Wortes brahman”, u: Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wissenschaften, 1916, str. 715 id.

* Za kozmološko-simbolički značaj motiva napjeva v. paralelu u Brh-up. I. 3. 21–28 (v. PIM, str. 165).

pojedinačnu riječ ili pojedinačnu svetu pjesmu do poklapanja s pojedinačnom pojavom u životu prirode ili Ja, priprema se konačni ishod toga razvoja: poistovjećenje središnje potencije u cijelom kraljevstvu svete riječi (brahman) sa središnjom potencijom ljudske osobe (ātman) te sa životnim središtem prirode; to je geneza ideje Sve=Jednog.

Čarobna moć brāhmana, onako kako je utjelovljena prvenstveno u vedskoj pjesmi i riječi, za njega (za brāhmana) velika je utemeljiteljica poretka postojanja, moćna upravljačica sudbinâ. Predodžbe iz prave prošlosti o sili riječi koja vlada svijetom i kojom barata šamanski vrač, spleću se ovdje sa smjerovima mišljenja novog doba i donose građu koju čine korisnom za svoje tendencije. Osim fantazijskog mozganja o *brahmanu* koji obitava u Vedi, tome svećeničkom ponosu brāhmânâ za koje se skrivena moć i čudesna slava njihova vlastita staleža izražava u riječi ‘brahman’, djeluje u tom smjeru da tu bit uzdigne do vladajućeg bića u cjelom svijetu mišljenja. “On je taj”, kaže se za svećenika koji vrši određenu žrtvenu radnju, “koji brahman čini glavom ovoga Svega; zato je brāhman glava toga Svega” [v. RV X. 71; AV IV. 1 – prev.]. Ima jedna stara vedska pjesma s ovakvim početkom: “Na istini se temelji zemlja, na suncu se temelji nebo. Po pravu postoje āditye” (tj. najviši bogovi, sinovi božice Aditi, personificirane slobode od svezā) [RV X. 37 – prev.]. Sada se to isto kaže ovako: “Brahman je riječ. Istina u riječi je brahman”; “brahman je prāvo”; “brahmanom se drže zajedno nebo i zemlja”.*

Teško je zamisliti neki drugi igrokaz toliko znakovit za osebnost indijskog mišljenja, to postupno prodiranje jedne ideje koja ne potječe iz motrenja vidljive prirode nego iz umovanja o moći vedske riječi i svećeničkog umijeća, sve dok imenom te ideje ne bude nazvano i ono najviše što duh može shvatiti.

Taj cilj nije postignut jednim udarcem. Kad se kaže: “Brahman je ono najplemenitije među bogovima”, onda to ipak ponovo znači: “Indra i Agni najplemenitiji su među bogovima”. Brahman još nije dovoljno moćan da bi srušio Prađāpatija, staroga tvorca i gospodara svjetova, s njegova prijestolja, ali brahman je dospio najbliže tome prijestolju. Ta-

* Za refleksiju koja eksplicitno posvjedočuje uspon *brahmana* do principa stvarnosti, znanja i moći v. npr. AV X. 7 i AV XI. 7 (5), v. PIM str. 69 i 123 [dod. prev.]

ko *Brāhmaṇa* o stotinu puteva kaže: “Duh (*doslovno*: ‘muškarac’; *Praḍāpati* je dakle predstavljen kao neka vrsta pračovjeka) – Praḍāpati pòželje: Hajde da budem mnoštvo, hajde da se razmnožim. Napregne se i pretvori u žar. Kad se napregnuo, kad se pretvorio u žar, stvori najprije brahman, trostruko znanje. To mu je postalo oslonac, zato se kaže: ‘Brahman je oslonac ovoga Svega’. Zato stječe oslonac onaj tko je naučio (svetu riječ), jer to što je brahman, to je oslonac”. Tako se sad kaže: “Brahman je ono prvorodeno u ovome Svemu”. Dakle, brahman još nije ono vječno nerođeno, ali je prvorodeno među djecom Praḍāpatija, gospodara svjetova.*

Koliko god bile različite slike koje se za Indijca po naravi povezuju s predodžbama brahmana i ātmana, nije se moglo dogoditi drugačije nego da to dvoje sve više nalikuje jedno drugome u odvijanju takvog razvoja, uz podjednako prodiranje obiju ideja u širinu i uz neprestano nazmjenično prebacivanje i dobacivanje poredbi i simbola.¹¹ Brahman se razvija u himnu, izriječ i pjesmu; “iz himne, izrijeka i pjesme”, kaže se, “učvršćuje on (tj. izvođač obredne radnje) svoj ātman (svoje Ja)”. Na ātmanu se temelje sile disanja (prāṇa); “sile disanja”, kaže se, “jesu brahman”. Tako nestaje razlika između dviju predodžbi. Mašti koja žudi za jedinstvom u stvarima ponestaje snaga da slike pojedinačnog drži razlučene u njihovoj posebnosti.

Konačno padaju posljednje zapreke. Ono što se prethodno za trenutak pojavilo i što je potom opet preplavljeno strujom uskomešanih fantazijskih tvorbi, to sada zahvaća duh koji ga više neće izgubiti: misao velikog vječnog Jednog u kojemu je izbrisana svaka različitost, iz ko-

* O brzoi smjeni kandidata za mjesto prvog prabića pod navedenim imenima Praḍāpati-brahman-ātman, koje rada iz sebe ostala bića željom da se umnoži, usp. osob. Brh-up. I. 4; pri tome je karakteristično da svaki aspekt prvog bića, personificirani (Praḍāpati), objektivni (brahman) ili subjektivni (ātman) uzima obličje kozmičkog pračovjeka (puruša) kao medij ili sredstvo želje [dod. prev.].

¹¹ Deussen, nav. mj. str. 284 (usp. također i njegov *System des Vedānta*, 2. izd., str. 30) suprotstavlja tome shvaćanju odnosa *ātmana* i *brahmana* drugačije shvaćanje po kojemu nije riječ o dvije paralelne struje misli nego se “pojam ātmana razvio iz brahmana pukim izoštrjenjem subjektivnog momenta koji leži u njemu”. Ja ne vidim uvjerljivu potporu za takvo davanje prednosti ulozi brahmana pred ātmanom, čime se ovaj potonji pojam na određeni način čini zavisnim od onog prvog, niti u izvorima niti u argumentaciji koju nudi sam Deussen na nav. mjestu.

jega su i duh i svijet i u kojemu bivaju i djeluju. Zove se ātman, zove se brahman* ; ātman i brahman se stječu zajedno u Jednome, u kojemu duh koji traži, umoran od lutanja svijetom mračnih bezobličnih fantazmi, nalazi odmor. “Ono što bijaše”, kaže se, “ono što će biti, slavim ja, veliko brahman, jedno, neprolazno, široko brahman, jedno, neprolazno”. “Treba slaviti ātman, duhovnog, čije tijelo je dah, čiji lik je svjetlo, čije sopstvo je eter, koji uzima oblića kakva hoće, brzoga poput misli, puna prave hotnije, puna pravoga držanja, svih mirisa, svih sokova, koji prodire na sve strane, koji doseže kroz ovo Sve, bez riječi, bez pažnje. Malen kao zrno riže, kao ječam ili proso ili jezgra prosa, tako taj duh prebiva u meni; zlatan kao plamen bez dima, takav je on; dalji od neba, dalji od etera, dalji od ove zemlje, dalji od svih bića; on je Ja da ha, on je moje Ja (ātman); s tim ātmanom ću se sjединiti kad odem odavde. Kod onoga tko to stekne, uistinu, nema nikakve sumnje. Tako je govorio Śāṇḍilya”.

Pronađeno je novo središte mišljenja. To je bog koji je veći od svih starih bogova jer seže kroz Sve. Pa ipak, taj bog ne zahtijeva kao oni drugi da u skrušenoj molitvi, nezatni i podložni, stupamo pred Njega, Gospoda. Jer On je najvlastitije Ja** čovjeka: “Ja sam Sve: to je formula njegova štovanja”. “*Tat tvam asi*”, kažemo jedni drugima, “*to si ti*”. Time nestaje mučno osjećanje vlastite ograničenosti; prosijava svjetlo mističnog blaženstva; onome kome se razotkrio brahman padaju u krilo nezreciva bogatstva. “Onaj tko tako vidi, tako misli, tako spoznaje, nalazeći radost u Sebi, igrajući se sa Sobom, sljubljujući se sa Sobom, postižući užitak u Sebi, taj je svoj gospodar; slobodno on kroči kroz sve svjetove” [v. npr. Br-up. IV. 3. 21-prev.].

* Usp. paralelne formulacije u Brh-up. I. 4. 1–8, 9–15 i opet 16–17 (PIM, str. 166–169).

** Za supstantiviranu upotrebu refleksivne zamjenice ‘ātman’ Oldenberg koristi pomieničeni oblik osobne zamjenice 1. lica jednine, *das Ich* (“Ja”) umjesto, kako se kasnije uobičajilo u literaturi, ‘das Selbst’ (engl. the Self; sopstvo ili sebstvo). U sanskrtu se refleksivna zamjenica *ātman* deklinira kroz sve padeže (uključujući i nom. ātmā), dok je ‘aham’ zamjenica 1. lica jednine što u filozofskoj spekulaciji označava niži ili empirijski stupanj osobe (jastvo, sk. aham-kāra); otud za sanskrtsko ‘ātmā’ u nominativu nije posve dovoljno koristiti samo ‘Ja’, nego složene izraze poput ‘sāmo Ja’ u smislu izvedenog apstraktuma ‘sopstvo’ (ili ‘sebstvo’), tako da izraz ‘Ja’, u kontekstu na koji ovdje referira Oldenberg, znači koliko i ‘moje istinsko ja’, ‘moje sopstvo’ [nap. prev.].

Ime onog mislioca koji je prvi izrekao ovo novo učenje ne poznajemo. *Imena učitelja kojima naši tekstovi pripisuju ove govore o ātmanu, ne možemo uzeti bez podozrenja. U Śatapatha brāhmaṇi pojavljuje se Yādñavalkya kao onaj koji je na dvoru kralja Videhe najuspješnije zastupao nova učenja. Budući pak da već prve knjige istoga teksta, koje su po svoj vjerojatnosti sročene znatno prije razvoja tih spekulacija, često spominju Yādñavalkyu kao autoritet, uloga koju on igra u završnim knjigama krivo se prenosi i na njih.* * Osim toga, slično se mjesto u povijesti mišljenja pripisuje Śāṅḍilyi (v. naprijed) o kojemu je u stvarnosti pouzdano tek toliko da je bio mjerodavan autoritet u pitanju složenog obreda naslagivanja mističnog ognjenog žrtvenika; no, njegov udio u spekulacijama o ātmanu teško se može smatrati bolje posvjedočenim od Yādñavalkyinog.

Krugovi u kojima ono (to učenje) nalazi odjek mogli su za prvu ruku biti posve uski. No to su bili krugovi najprosvjećenijih u indijskom narodu: za njih sada blijede sve druge misli; njima sva druga pitanja utječu u jedno, u pitanje o ātmanu, o temelju stvari. Njemu, ātmanu, upućene su oprostajne riječi mudraca koji napušta svoj zavičaj i posljednji put govori sa svojom ženom. Oko ātmana se vrte govorni turniri brāhmānā koji se okupljaju na kraljevskim dvorovima prigodom bogatih žrtvenih svečanosti. Iz tih vremena do nas je došla poneka živopisna slika o tome kako su svadljivi brāhmaṇi, a također i brāhmaṇke, odmjevali snage u borbenim razgovorima. Tako mudra Gārgī govori Yādñavalkyi: “Kao što junak iz Kāśija ili Videhe napinje svoj labavi luk i dvije ubojite strijele sprema u ruci, tako sam se i ja opremila s dva pitanja protiv tebe, njih mi riješi” [v. Br-up. III. 8. 2]. Jedan drugi među protivnicima, koje legenda u *Śatapatha-brāhmaṇi* navodi o tom velikom govornom dvoboju protiv Yādñavalkye kaže mu: “Kad kažemo: ‘Ovo je govedo, ovo je konj’, onda je to time pokazano. Očigledni, ne-

* Oldenberg ovdje misli na odnos između unutrašnjih dijelova brāhmaṇe kao teksta, od kojih se oni završni (i u pravilu mlađi) zovu āraṇyakom (tj. šumsko-osamljenički) i upanišadom (tj. učiteljskim ili “sjedničarskim”) tekstom; ‘Brhadāraṇyakopaniśad’ (“velikošumska poduka”) na koju se odnosi Oldenberg objedinjuje u sebi obje vrste završnice, osamljeničku i učiteljsku; premda se one u tradiciji prikazuju kao susljedne u poretku vedskih tekstova (sanhitā-brāhmaṇa-āraṇyaka-upaniśadi), među njihovim nosiocima postoji napetost sve do protivnosti (odvrtačanja od svijeta i ubiranje slave).

skriveni brahman, ātman, koji u svemu obitava, to ti meni rastumači. Što je ātman koji u svemu prebiva, Yādñavalkyo?” [v. Br-up. III. 4. 2, PIM, str. 179–prev.]. Tako protivnici nadopunjuju jedan drugoga; kneževi prisustvuju govornim borbama; pobjednici dobivaju krave namijenjene brāhmanima, sa zlatom ovješanim na rogovima. – Pored tih šarenih dvorskih prizora isti nam tekst pokazuje i drugu sliku: “Spoznavajući njega, ātmana, brāhmani se odvrćaju od toga da žele sinove, da žele imetak, da žele nebeski svijet, i hode kao prosjaci”. To je najstariji trag indijskog redovništva¹²; od tih brāhmānā koji postaju prosjacima spoznavajući ātman vodi pravocrtni povijesni razvoj prema Buddhi koji napušta svoje najbliže, imetak i dobra da bi u žutoj redovničkoj halji tragao za izbavljenjem lutajući bez zavičaja. Pojava učenja o vječnom Jednom i pojava redovništva u Indiji padaju ujedno; to su dvije strane istog značajnog procesa.

Apsolut i osjetilni svijet

Određenja koja je indijsko mišljenje pridalo ideji ātmana i brahmana, po sebi ali i u njihovom odnosu prema osjetilnom svijetu, moramo razviti pobliže; tu se, naime, pripremaju gledišta i raspoloženja koja su obilježila buddhistički svijet.

Brahmanska učenja o ātmanu ne čine sistem: mišljenje ima doduše hrabrosti za rizik da obuhvati cijeli svemir, međutim posve mu nedostaje sposobnost, a očigledno također i potreba, da u čvrstu i jasnu formu uobliči velike ideje koje su izronile kao iz igre, da postane svjesno nerije-

¹² Kao što se, poznato je, po cijeloj zemlji jako učestalo javljaju tajni savezi, utemeljeni na obredima čaranja, i to već kod naroda u stadiju divljaštva ili blizu toga, tako se doista – kao što sam već primijetio u radu objavljenom u *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft* 94, str. 840 – mogu smatrati sektom, koja je vezana za određene čvrste običaje ili čak odredbe, i oni divlje ekstatični fakiri o kojima govori *Rgveda* (X, 136; usp. o tome moj rad *Religion des Veda*, str. 406), oni “kosmati zanesenjaci, smeđom prašinom odjeveni, koji jezde na zapusima vjetra kad u njih uđu bogovi” [za prijevod te himne v. PIM, str. 122–prev.]. Posve je zamislivo da su se sekte te vrste mogle prikazivati u određenom pogledu, izvanjski, kao predstupanj prosjačkog redovništva koje smo ovdje dodirnuli. Međutim, vodeće tendencije, štoviše sva bit ovog potonjeg, moraju se tako očigledno shvatiti kao nešto iznutra posve različito od onih starijih tvorbi da ovdje neće biti neopravdano govoriti o novom početku.

šenih pitanja prema kojima one vode, da te ozbiljno uzete misli, često izražene zadivljujućom rječitošću, pročisti od primjesa zbrkanih, čak djetinjastih fantazija. Umijeće istraživanja, definiranja, dokazivanja nije prisutno čak ni u prvim počecima; umjesto njih vlada proizvoljnost blještave domišljatosti bez povezanosti i obrazloženja, često puke igre riječi. Iskušavaju se uvijek novi poetski izričaji, smišljaju uvijek nove poredbe za tumačenje tajne ātmana; bilo da se pita za dalekom prošlošću početka svijeta ili pak za budućnošću ljudskog duha u onostranosti, prva i zadnja riječ uvijek ostaje ātman. Tko bi se onda čudio ako u nagomilanim masama tih misli često i najrazličitije stvari opstoje zajedno, bez ujednačavanja, a da pri tome ne budu čak ni zamijećena unutrašnja proturječja!?

Najprije ću iz završnih odsječaka *Brāhmaṇe o stotinu puteva*, jednog od najvažnijih spomenika koji su nam ostali iz onih vremena, uzeti isječak koji može pružiti pogled na to opipavanje i iskušavanje spekulacijâ usredotočenih na ātman. Iako to biće koje je iz sebe stvorilo svjetove, ovdje nosi ime ātman koje mu je dalo kasnije doba, same misli se u svome staromodno nezrelom obličju kreću još posve putanjom prošlih vremena.

Tako se kaže: “To (sve) na početku je bilo samo ātman, slično muškarcu. On je gledao oko sebe i nije vidio ništa drugo osim sebe. Izgovorio je prvu riječ: ‘To sam ja’. Odatle dolazi ime ‘ja’. Zato još i sada onaj koga oslovi netko drugi najprije kaže: ‘To sam ja’ a zatim naziva drugo ime koje nosi... Onda se on uplaši; zato se boji onaj tko je sâm. Tada on pomisli: ‘Budući da nema ničega osim mene, čega se to bojim?’ Tako nestane njegov strah. Čega se trebao bojati? Strah se osjeća od nekog drugog. Ali nije osjećao ni radovanje; zato onaj tko je sâm ne osjeća ni radovanje. I poželi nekog drugog. Obuhvati u sebi bivstvo ženskog i muškog u zagrljaju. Razdijelio je to svoje bivstvo na dva dijela: iz toga su postali muž i žena; otud je svatko od nas kao polovica nekog komada, kaže Yādñavalkya; tako tu prazninu (muškog bivstva) ispunjava žensko. On se sjedinio s njome; tako su rođeni ljudi” [v. Brh-up. I. 4. 1–3, PIM, str. 166 – dod. prev.].

Potom se dalje pripovijeda kako dvije polovice stvaralačkog ātmana, kao muž i žena, nakon ljudskog obličja, poprimaju redom sva životinjska obličja i rađaju životinjski svijet, te kako ātman potom iz sebe ispu-

šta vatru i vlagu ili božanstva Agni i Somu. “To je nadstvaranje brahmana.* Budući da je stvorio bogove više od sebe, i zato što je jedan smrtnik stvorio besmrtnu, zato je to samonadstvaranje. U tome njegovu nadstvaranju nalazi oslonac onaj tko tako zna” [v. Brh-up. I. 4. 6].

Koliko ovaj tekst izvanjski nalikuje kozmogonijama starijega doba koje počinju s “Na početku bijaše Prađāpati”, toliko se i iznutra, sa svojim naivnim shvaćanjem najvišeg bića – ili prabića, jer ono nije i najviše biće – jedva udaljava od načina na koji je prethodno razdoblje zamisljalo stvoritelja i gospodara svjetova, Prađāpatija. Ovdje ātman više nalikuje nekom ogromnom pračovjeku nego božanstvu, a kamoli velikom Jednom Bivstvujućem u kojemu sav ostali bitak biva i djela. Taj se ātman u svojoj samoći boji poput čovjeka; osjeća čežnju kao čovjek; plodi se i rađa kao ljudi. Doduše, bogovi jesu među njegovim stvorenjima, ali ta su stvorenja viša od svoga tvorca; stvarajući više od samoga sebe, on kao smrtnik ispušta iz sebe besmrtna božanstva.

S ovom kozmogonijom usporedit ćemo druge odlomke istoga teksta.**

Yādnāvalkya, veliki brāhman, hoće napustiti svoj dom da bi lutao kao prosjak. Imetak želi podijeliti među svojim dvjema ženama. Od njih dvije, “Kātyāyanī je znala samo ono što žene obično znaju”. No, Maitreyī reče odlazećem: “Kad bi moja bila sva ova zemlja ispunjena blagom, bih li i ja time postala besmrtna?” On odgovara: “Tvoj bi život bio kao život bogatih; ali imetak ne daje nadu u besmrtnost.” Ona kaže: “Ako ne bih i ja bila besmrtna, što onda da činim sa svim time? Ono što ti znaš, uzvišeni, to mi govori!” I on joj govori o ātmanu:

“Kao kad se udara u bubanj, pa se njegov zvuk ne može zadržati vani, nego samo kad se zaustave bubanj ili bubnjar, zaustavlja se i zvuk; kao kad se udara u lutnju, pa se njezin zvuk ne može zadržati vani, ne-

* Njem. Sichüberschaffen: za sk. atisrṣṭi (“sebe-nad-stvaranje”, hrvatski prijevod u PIM, ad. loc., navodi “najviše stvaranje”, vjerovatno slijedeći Radhakrishnanov “the highest creation”). Riječ je o pre-lijevanju ili emanaciji, o aktu udvajanja Jednog u sebi (brahman-kao-puruša koji se potom još jednom udvaja na muško i žensko), dakle o aktu prelijevanja neke prapostojanja, odlijevanja viška prabića iz sāmog sebe u stvaranju mnoštva drugog iz sebe, bez čega, kako se kaže, svijet ne bi “napredovao”; taj “višak” samog sebe jest posve jednoznačno želja za drugim (kāma i ićhā) koja je isto tako prikazana kao dāna (i sukstitutivna) s prvim bićem ukoliko je ono samo-spoznavajuće, kao što su i prva sljedeća prabića izlučena-i-zadržana u onom prvom.

** Za navode koji slijede v. Brh-up. IV. 5. 1–4, 8–15 (PIM, str.186–189).

go samo kad se zaustave žice ili svirač, zaustavlja se i njihov zvuk; kao kad se puše u školjku, pa se njezin zvuk ne može zaustaviti vani, nego samo kad se zaustavi školjka ili puhač, zaustavlja se i zvuk; – kao što se iz vatre naložene mokrim drvljem oblaci dima dižu na sve strane, takav je uistinu i izdah toga velikog bića: on je Rgveda, on je Yađurveda, on je Sāmaveda, pjesme Atharvana i Angirasa, bajke i stare priče, znanje i sveto učenje, strofe, pravila, objašnjenje i tumačenje; sve to je iz njega izdahnuo. – Kao što se grumen soli bačen u vodu rastapa u vodi i ne može se više izgrabiti, a zahvatimo li vode, ona je slana, tako je uistinu i ono veliko biće, beskonačno, bez obala, punina znanja: kroz ova (zemaljska) bića ono nastaje i s njima ono nestaje. Nikakve svijesti nema poslije smrti; čuj dakle, tako ja govorim.” Tako reče Yāđñavalkya. Na to reče Maitreyī: “Tvoja riječ: nema nikakve svijesti poslije smrti, zbunjuje me, uzvišeni!” Na to reče Yāđñavalkya: “Ne govorim ništa zbunjujuće, lako je to razumjeti. Gdje postoji dvojnost bića, tu jedno može vidjeti drugo, tu jedno može omirisati drugo, tu može govoriti jedno drugome, tu jedno može čuti drugo, tu jedno može predočiti drugo, tu jedno može spoznati drugo. A tamo gdje jednome sve postane Ja (ātman), čime i što treba vidjeti, čime i što treba omirisati, čime i čemu treba govoriti, čime i što treba čuti, predočavati, spoznavati? Ono čime se sve to spoznaje, treba li time spoznati *njega*? Čime treba spoznati spoznavaoa?”

Što se tiče vanjske kronologije, ovi oproštajni govori Yāđñavalkye od žene ne moraju nužno pripadati mlađem razdoblju od onih kozmogonijskih spekulacija koje su prethodno izložene. *Naime, i onaj prethodno djelomice prevedeni kozmogonijski primjerak sam pokazuje u svome daljnjem toku shvaćanje ātmana koje je daleko dublje pretrpjelo nove spekulacije: to je karakteristično za međusobno ukrštanje starijih i mlađih strujanja koje se pojavljuje u takvim tekstovima.* No prema unutrašnjem razvoju, između jednog i drugog teksta leži napredak koji nije ništa manji od revolucije. Tamo ātman koji strahuje, koji govori sâm sa sobom, koji osjeća čežnju, koji se može uspoređivati sa svojim stvorenjima, jesu li viša ona ili on, i koji zaostaje iza najviših od svojih vlastitih stvorenja. Ovdje pak ātman, slobodan od svih prepreka osobnog, ljudima sličnog bića. Može li, pita se sada, biti opažanja, mišljenja, svijesti u uvišenoj samoći svebića? Ne: Jer svo opažanje počiva na dvojnosti, na suprotnosti subjekta i objekta. U osjetilnom svijetu s nje-

govim neograničenim mnoštvom posvuda postoji prostor za tu suprotnost, ali u apsolutnom biću nužno prestaje svako mnoštvo, a otud i svako opažanje i svako spoznavanje koje pretpostavlja neko mnoštvo. Doduše, ātman nije ni slijep ni nijem – on je veliki vidjelac i slušač koji izvodi svo viđenje i slušanje u osjetilnom svijetu – ali u svome vlastitome carstvu on ne vidi i ne čuje, jer u Sve=Jednosti koja tamo vlada, ukinuta je suprotnost između videćeg i viđenog, čujućeg i čuvenog. Slično onom posljednjem najvišem Jednom kod novoplatoničara koje se, da ne bi potpalo pod dvojnost, ne smije pomišljati ni kao um ni kao ono umno nego tako da premašuje um (*'hyperbebêhos tèn nou phÿsin'*), i ātman je – kako je shvaćen u onim oproštajnim govorima Yādñavalkye – nadosoban, on je korijen svake osobnosti, jednotna punina svih onih sila u kojima se dovršava osobni život: no, te sile dopijevaju do ostvarenja samo u svijetu mnoštva, ali ne i u carstvu vječno Jednog i Nepromjenljivog sāmog.

Jedno bivstvujuće jest *ens realissimum*; njegov odraz je slog potvrđivanja “Om”. Ali, istovremeno, njegovo ime je “Ne, ne” – ono poricanje iza kojega stoji dublje potvrđivanje: ono je više i dublje od svakog predikata koji mu se može pridati; ono nije ni veliko ni malo, ni dugo ni kratko, ni skriveno ni očigledno:

“Samo tko ga ne misli, taj ga je mislio;
tko ga misli, taj ga ne spoznaje,
nerazumljivo razumijevajućem,
razumljivo neshvaćajućem.”

Upućujem ovdje na lijepa izvođenja W. Jamesa^{12a} o toj povezanosti potvrđivanja i poricanja koja se ne javlja samo u Indiji. S onim indijskim “Ne, ne” on uspoređuje riječ Skota Eriugene: “Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur.”

Mudrac, kojemu se obratimo za pouku o brahmanu, šuti. Kad se pitanje ponovi, on odgovara: “Ja te učim a ti ne shvaćaš. To ātman je tišina”.

Spekulaciji je tako ostala zadaća da pronade put natrag od toga posljednjeg temelja sveg bitka do empirijskog postojanja, da odredi odnos

^{12a} W, James, *The Varieties of religious Experience* (10th Imp.), str. 416 f.

između ātmana i osjetilnog svijeta. Je li u osjetilnom svijetu sadržano još nešto osim ātmana, kako god da ga trebalo misliti, a što nije ātman? Ili se svijet mnoštva rastvara u ātmanu bez ostatka?

Prema tome pitanju trebalo je zauzeti stav na bilo koji način čim se uopće htjelo govoriti o ātmanu i zemaljskom svijetu; no taj su problem indijski mislioci staroga doba više dodirnuli nego što su ga nabacili izravno i sa svõm potrebnom oštrinom. Njima je prije svega najvažnije to da se ātman spozna kao jedini izvor života u svemu što živi i kao veza u kojoj svo mnoštvo nalazi svoje jedinstvo; no, tamo gdje je trebalo zorno predočiti kako treba predstavljati tu usporednost i prožetost onoga tamo mnoštva i ove jednote, oni učestalo i radije govore nepostojanim jezikom poredbi i simbola nego izrazima koji bi odavali oštru pojmovnu odredbu svoje vrijednosti.¹³

Neki iskazi izgledaju kao da se s većom ili manjom određenošću približavaju shvaćanju da je cjelokupna opstojnost samo ātman. Tako se kaže: “To je brahman, to je kšatra (potencija koja obitava u kasti kšatriya), to su svjetovi, to su bogovi, to su bića, to je Sve, ono je ātman.”* Na drugom mjestu opet: “On se ne vidi (naime ātman) jer je razdijeljen. Diše li, zove se dah; govori li, govor; gleda li, oko; sluša li, uho; misli li, svijest. To su samo imena njegovih djelâ. Tko od svega toga štuje samo pojedinačno, taj ne razumije. Jer on je razdijeljen na sve to pojedinačno. Štovati ga treba samo kao ātman jer u tome sva ona (bića) postaju jedno.” Treba zapaziti da se ātman ovdje ne zove, kao na nekim drugim mjestima, “duh (puruša) u oku”; on ne gleda *kroz* oko kao kroz sredstvo različito od sebe, nego je on sâm oko i uho. On ne prebiva *u* mnoštvu, nego je on sâm mnoštvo.¹⁴

S druge pak strane, na velikom broju mjesta može se pronaći i tvrdnja – premda u neodređenim poredbama i slabim naznakama, ali nipo-

¹³ Za kasniju obradu ovdje spomenutog problema u Šankarinoj školi filozofije vedānta upućujem na njegov komentar *Vedāntasūtre* I, 4, 23 id.; usp. Deussen, *System des Vedānta*, 2. Aufl., str. 240.

* Za sljedeće navode usp. osobito Brhadāraṇyaka-up. I. 4. 7–15 (PIM, str. 167–8).

¹⁴ Pitanje je idu li stare upanišade, barem na nekim mjestima, u svome pojačavanju misli o jednoti, možda do krajnjeg ekstema: ātman jest, svijet nije, svijet je samo iluzija? Za razliku od Deussena, *Allg. Gesch. d. Philosophie* I, 2, str. 40, 143 id., 208 id., ja smatram vrlo nevjerovatnim da je u doba s kojim se ovdje susrećemo ta misao pomišljena makar samo i s približnom određenošću.

što nejednoznačno – o postojanju sastojka u stvarima koji je različit od ātmana. Tako se kaže da ātman prožima stvari kao sol vodu u kojoj se rastapa. “Kao što su u glavčini i u obruču kotača sabrane sve prečke, tako su i u tome ātmanu sabrane sve sile disanja, svi svjetovi, svi bogovi, sva bića, sva ta jastva” [Br-up. II. 5. 15–prev.]. Tu predodžbu smijemo očito dopuniti na sljedeći način: Premda nijedna kapljica slane vode nije bez soli, voda ipak postoji kao nešto različito od soli. Premda prečke kotača imaju oslonac u glavčini i u obruču kotača, prečka je ipak nešto što nije ni glavčina ni obruč. Tako se čini da je ātman u tim poredbama postavljen kao jedini djelatan, kao izvor svjetla, kao jedino značajno, ali ipak, u stvarima uvijek preostaje ostatak koji nije ātman. Tako se o ātmanu kaže: “Onaj koji obitava u zemlji, različit od zemlje, koga zemlja ne zna, čije je tijelo zemlja, koji upravlja zemljom, to je ātman, unutrašnji upravljač, besmrtni. Onaj koji obitava u vodi, koji obitava u vatri, koji obitava u eteru, koji obitava u vjetru, koji obitava u suncu, mjesecu i zvjezdama, koji obitava u prostoru, koji obitava u munji i gromu, koji obitava u svim svjetovima, koji obitava u svim Vedama, u svim žrtvama, u svim bićima, različit od svih bića, koga bića ne znaju, čije su tijelo sva bića, koji iznutra upravlja svim bićima, to je ātman, unutrašnji upravljač, besmrtni”. Također: “On je prodro ovamo (u tijelo) sve do rubova noktiju, poput noža u svome tobolcu ili škorpije u svome oklopu”. I na drugom mjestu iz istoga teksta odakle su uzete ove rečenice: “Držani naredbom toga nepromjenjivoga bića stoje nebo i zemlja; držani naredbom toga nepromjenjivoga bića stoje sunce i mjesec, dani i noći, polumjeseci, mjeseci, godišnja doba i godine; po naredbi toga nepromjenjivoga bića teku jedne rijeke sa snježnih planina na Istok, a druge na Zapad i prema svim stranama nebesa; po naredbi toga nepromjenjivoga bića slave ljudi davaoca, bogovi prinosioca žrtve, a mrtvi sjedaju za objed predaka”. Jedna kitica, često ponavljana u mnogim tekstovima, kaže:

“Iz straha pred njime sunce izlazi,
Iz straha pred njime pušu vjetrovi,
Iz straha pred njime plamti Agni,
I Indra i Smrt žure kroz svijet”.*

* V. Kaṭha-up. II. 3. 3 (PIM, str. 141).

Koliko god bili različiti izražaji koje misao poprima u svim tim rečenicama, ona sama se čini uvijek jednom te istom, naime da je ātman doduše jedini vladar u svemu što biva i djela, ali da osim vladara postoji i svijet ovladanih bića, prožet njegovom silom ali ipak s nekim stranim sastojkom u sebi.

Pitamo li na koji način je shvaćan taj ostatak koji nije ātman, najbliže očekivanje je predodžba tvari, kao kaos – nerazaznatljivo gibanje, kako se jednom izrazila Rgveda [RV X. 129-prev.] – koji, u sebi bezobličan, prima oblikovanje od ātmana kao izvora formi i svjetla. Tekstovi su nam o tome sačuvali samo oskudne naznake; za Indijca je spoznaja samog ātmana, koja je neraskidivo povezana s idejom oslobađanja duha iz carstva konačnosti, imala do te mjere pretežuću vrijednost da mu je druga strana problema dospjela u pozadinu. Na nekim mjestima se ipak nalaze neki iskazi o tim pitanjima koji doista upućuju na predodžbu kaosa, svijeta mogućnosti iz kojega djelovanje ātmana stvara realnosti. Biće koje je na početku stvari bilo sâmo, tako podučava Uddālaka svoga sina¹⁵, pomisli: Daj da se umnožim. I ono ispusti žar iz sebe; žar ispusti vodu iz sebe; voda stvori hranu. “Tada pomisli ono božanstvo (bivstvujuće): Daj da uđem u ta tri bića svojim živim sopstvom i raskrijem u njima ime i oblik”.* I ono uđe svojim živim sopstvom u žar, u vodu i u hranu, pomiješa sastojke jednoga sa sastojcima drugoga, i tako se demiurgijskim djelovanem ātmana spravlja svijet iz triju temeljih bivstava. Očigledno je da su ona tri najstarija bića, ona prastvorenja ātmana koja on ispušta iz sebe kao nešto različito od sebe i u kojima potom svojim životnim dahom otkriva imena i likove, mišljena prije toga akta otkrivanja kao nešto kaotično što doduše postoji ali nije potpuno određeno, starije nego svijet stvari, ali opet ne ravnopravno kao vječna tvar naspram ātmana, nego prva tvorba ātmana. No posve jasno ti pokušaji predočenja nečega što je materija u stvarima pokazuju crtu nedovršenosti. U kaosu bi trebalo, prije nego što životni dah demiurga u njemu stvori “ime i oblik”, očekivati nešto bezimeno i bezoblično, nešto apsolutno neodređeno, ali ipak je već u začetku razdijeljeno prema troj-

¹⁵ *Āchāndogya-upaniṣad* VI, 2 id. S time je usporedivo mjesto *Śatapatha brāhmaṇa* XI 2, 3, ali je ono ostalo daleko nerazvijenije.

* Usp. *Āchāndogya-up.* VI, 2–VI, 7 u: PIM, str. 149–150.

noj prirodi žari, vode i hrane, nosi dakle unaprijed u sebi element određenosti i imenovanja. Isto tako, na drugoj strani, ni sam ātman, tvorac i oživljavač onog kaotičnog, nije tu čvrsto određen s onom visokom dosljednošću apstrakcije koju smo vidjeli dosegnutu u oproštajom govoru Yādñavalkye. On nije naprosto Jedno iz čije je biti, u svrhu jedinstva, moglo biti prognano svako mišljenje i predstavljanje, budući da sadrži dvojstvo subjekta i objekta. On misli, i to sljedeće: ‘Neka budem mnoštvo’. Zato nije nipošto slučajno da se spekulacija o ātmanu ovdje nalazi duboko ispod one visoke razine do koje se vinula u onim prethodnim govorima. Ona je velika tamo gdje je ništa ne priječi da u visokom zamahu obznani ideju Jednoga koje je nedotaknuto bilo kakvim mnoštvom. Ali ona zakazuje tamo gdje treba riješiti problem proizlaženja svijeta oko nas i njegove mnoštvenosti iz onog Jednog. No, kako je moglo biti drugačije? Mišljenje je tu dospjelo do provalije za čije premošćenje nije imalo snage.

Pesimizam – Seljenje duša – Izbavljenje

Ovo je mjesto da govorimo o zaključcima koje je indijska spekulacija izvukla iz učenja o Sve=Jednom pored i unutar svijeta mnoštva za procjenu vrijednosti svijeta, života i smrti kao i za etička pitanja koja su tako usko povezana s time.

Ovdje dakle stojimo u rodnom mjestu indijskog pesimizma.

Ako je mišljenje, darežljivo prema samome sebi, pretovarilo ideju ātmana svim atributima svakog mogućeg savršenstva, apsolutnog jedinstva, neograničene punine, tad se svijet mnoštva, mjeran mjerilom onog vječno Jednog, morao pojaviti kao mjesto podvojenosti, ograničenosti, patnje. Neopterećeni osjećaj udomaćenosti u ovome svijetu ruši se onog časa kad ga misao odmjeri prema svome idealu najvišeg Jednog i ocijeni prelakim; tako se obožavanje ātmana nehotice izobrazilo u kritiku ovoga svijeta, koja se doduše najprije čuje rijetko i razmjerno tiho, ali uskoro počinje dizati glas sve glasnije i bolnije. Ako se slavi ātman “koji je iznad gladi i žeđi, iznad patnje i pomutnje, iznad starosti i umiranja”, tko u tim riječima ne vidi pogled usmjeren na svijet stvorenja u kojima su udomaćeni glad i žeđ, patnja i pomutnja, u kojemu se stari i

umire? Može li naše vlastito Ja imati svoj istinski zavičaj u tome svijetu ako je istovjetno s ātmanom? “Nevidljivi vidjelac”, kaže Yādñavalkya Uddālaki, “neslušani slušalac, nemišljeni mislilac, nepoznati spoznavalac; nijedan drugi vidjelac, nijedan drugi slušalac, nijedan drugi mislilac, nijedan drugi spoznavalac. To je tvoj ātman, unutrašnji upravljač, besmrtn; što je izvan njega, to je bolno”.* – Drugi put se kaže: “Kao što sunce, oko svemira, ostaje daleko i nedirnuto svakom bolešću koja pogađa (ljudsko) oko, tako i onaj Jedan, ātman, koji obitava u svim bićima, ostaje dalek i nedirnut patnjama svijeta”. Ovdje prvi put pada riječ “*patnje svijeta*”. To što je onaj Jedan, blaženi ātman, odabrao da se obznani u svijetu mnoštva, postajanja i nestajanja, to je nesreća; bolje bi bilo da nema nikakvog mnoštva. To se doduše ne izgovara, možda zbog ustručavanja od misli kojom bi se u to blaženo jedno biće usadio korijen patnje svijeta ili čak krivica; ali upravo od te konzekvencije nije se više moglo biti daleko ako je čovjeku za najviši cilj težnje postavljeno, baš kao njegov udio u svijetu, da ukine to svjetsko događanje samoiskazivanja ātmana, da iz mnoštvenosti svijeta pronađe povratni put prema Jednome.

Mjesto koje indijska spekulacija dodjeljuje *čovjeku* unutar i između dvaju svjetova blaženog ātmana i bolne ovostranosti, u uskoj je vezi s predodžbama o seljenju duša koje su, kako se čini, počele izlaziti na vidjelo u vedskim tekstovima nedugo prije pojave učenja o vječnom Jednom.

Misao da duši nakon smrti predstoje nova seljenja, nova ponavljanja umiranja i ponovnog rađanja, čini se stranom starom vjerovanju koje se iskazuje u Rgvedi. Doduše, o prebivalištima blaženih, gdje u kraljevstvu Yame oni koji su prevalili mračni put smrti uživaju u vječnim radostima, obično se kaže:

“Gdje prebiva radost i veselje,
požuda i uživanje, gdje
želje željâ bivaju ispunjene”,**

* Usp. s ovim Brh-up. III. 4. 2; Ćh-up. VII. 22–24, i drugdje, gdje se motiv subjektivnog stanja boli-patnje vezuje za objektivni poredak stvari ‘ārtam’ (“propalo”), kao što se, obrnuto, stanje sreće (užitka) vezuje za neprolazno i beskonačno [nap. prev.].

** Usp. RV. IX, 113 (11), Molitva Somi, PIM, str. 115; Ježić, RvH, 218 [dod. prev.].

ali govori se također i o mjestima duboke tame i užasa koja očekuju prijestupnike u onostranosti. Međutim, nijedan siguran trag ne upućuje na to da za vjeru rgvedskih pjevača sudbina nije zauvijek zapečaćena s ulaskom u svijet blaženih ili u vječnu tamu.¹⁶

Već smo prikazali kako se slika svijeta zamračila u doba koje je slijedilo na period Rgvede: na svim stranama, vidljivo ili skriveno u tajanstvenom simbolu, slute se nelagodne bezoblične sile u međusobnoj borbi koje kao prijeteći neprijatelji spremaju pogibelj ljudskoj sudbini. Za mistiku toga doba pojačava se i vladavina smrti; moć smrti nad čovjekom nije iscrpljena tim jednim udarcem koju ona zadaje. Uskoro se pripovijeda da njezina sila seže i u onostranost i da smrt opet i iznova uništava život onoga tko se ne zna izbaviti pomoću ispravne riječi i ispravnog žrtvenog dara^{*}; ubrzo susrećemo i predodžbu o mnoštvu smrtnih sila od kojih jedne vrebaju na čovjeka u ovostranosti, a druge u onostranim svjetovima. “Tko prelazi u onaj svijet ne oslobodivši se smrti, taj će, kao što u ovome svijetu smrt ne zna za zakon i ubija ga kad hoće, postati plijenom smrti i na onom svijetu uvijek i opet”. Na drugom mjestu se opet kaže: “Doista, sile smrti vladaju svim svjetovima; ako im čovjek ne prinosi žrtve, smrt ga sustiže iz svijeta u svijet; ako prinosi žrtve silama smrti, čovjek izmiče smrti iz svijeta u svijet”.

Je li ova predodžba o ponovnom umiranju ispočetka bila shvaćena u tom smislu da ponovna smrt može donijeti povratak u novu zemaljsku

¹⁶ Doduše, pored vjerovanja u nebeski raj i pakao koje nalazimo u *Rgvedi*, u Indiji se povremeno nailazi na tragove prastarog pučkog vjerovanja da duše umrlih ulaze u druga bića, poput životinja ili zvijezda (usp. o tome moju *Religion des Veda*, str. 562 id.). No, dalek je put odatle do vjerovanja u seljenje duša s kakvim ovdje imamo posla, vjerovanja u beskonačno lutanje svih (ili barem svih neizbavljenih) duša kroz bezbrojne egzistencije i neizmjerne vremenske prostore. Nije moguće odlučiti s dostatnom određenošću jesu li kod uobličjenja toga vjerovanja u seljenje duša sudjelovali i utjecaji nearijskog stanovništva Indije. U svakom slučaju ja smatram dvojbenu da je moguće objasniti dotični razvoj jedino iz toka kojim je krenulo mišljenje ili mašta brāhmana. – Čini se da mjesta iz *Rgvede*, koja su mnogi istraživači tumačili u smislu seljenja duša, moramo razumjeti drugačije. Usp. moje napomene uz *Rgveda* IV, 42, 1; VII, 33, 9; X, 14, 14. Može li se *Rgveda* IX, 113 shvatiti kao aluzija na seljenje duša? Usp. moj rad *Lehre der Upanishaden*, str. 27, bilj. 2.

^{*} Za spekulativno opravdanje smisla žrtve ujedno s kritikom brahmanskog formalizma i materijalnog koristoljublja v. npr. Muṇḍaka-up. I. 2. 1–5, PIM, str. 215–216 [dod. prev.].

egzistenciju? Sljedeće mjesto iz jedne brāhmaṇe odgovara potvrdno na to pitanje: “Uistinu, iz zime ustaje opet oživljeno proljeće. Jer ono opet biva iz onoga. Uistinu, opet biva na ovome svijetu onaj tko tako zna (tj. tko poznaje mistično tumačenje određene obredne pojedinosti).”*

U tekstovima u kojima se prvi put javljaju ove igre nezdrave fantazije, nerijetko se govori o zastrašujućoj slici ponovnog umiranja. Utjecaj koji su takve predodžbe imale na raspoloženje religijskog života sigurno nije mogao biti malen. Duh je mogao podnijeti očekivanje jednokratne, zauvijek odlučujuće odluke o svome usudu, ali neprestana borba protiv maglovite sile uvijek novog uništenja – misao poput te mogla je zacijelo ispuniti jezom nad uzaludnošću tog cijelog, beskonačnog događanja čak i srce neustrašivog. Kad su onda i drugi razlozi naveli misao na suprotstavljanje jednog svijeta mira i blaženstva i drugog svijeta mnoštva i promjene, sigurno ni strašna predodžba o ponovnom umiranju nije imala malen udio u tome da je i carstvo mnoštvenosti oslikano onim mračnim bojama nesvetosti i propalosti u patnji.

No, misao poput ove o novim i uvijek novim smrtima koje očekuju smrtnika u budućim oblicima postojanja, ne može biti ni pomišljena a da ne izazove vlastitu nadopunu ili ukidanje – misao izbavljenja od smrti. Bez toga bi konačni kraj bio očajanje. Od samog početka zapravo ideja o ponovnom umiranju nije bila okrenuta tako da predstavlja neumitnu sudbinu pod koju potpada svako biće, bez spasa. Naprotiv, ujedno se kao nužna nadopuna javlja i predodžba o tome da je otvoren izlaz iz carstva smrti. Misao i riječ “spasenje” postaje spremnom da istupi u prvi plan religijskog života.

Faze koje u tome vremenu prolazi brahmansko mišljenje u brzom napredovanju odražavaju se zaredom u načinu na koji se oblikuje upravo ta misao o spasenju.

Sve dok iz one vreve groteskno-simboličkih oblića još nije bio pronađen put do ideje ātmana, onog Jednog=Svega, i predodžbe o izbavljenju nose isti pečat proizvoljne fantazijske izvanjskosti koji je karak-

* Za ovaj motiv povezanosti s godišnjim dobima i preporadanjem usp. npr. Kaušitakī-up. I. 1–7 (v. M. Ježić, *Rgvedske upanišadi: Aitareya, Kaušitakī, Baškalamantra-upanišad*, Zagreb: Matica hrvatska, 1999., ad loc.; djelimičan prijevod u: PIM, str. 210–212).

terističan za duhovne tvorevine onoga doba. Žrtva, ta velika temeljna potencija i temeljni simbol sveg bitka i zbivanja, i povrh nje još i znanje žrtovatelja o tajnim silama, ujedno je također i moć kojom se čovjek trga iz spona smrti. Prije svih, to je svakodnevna žrtva dvama darovateljima danjeg svjetla i noći: jutarnja žrtva Suncu i večernja žrtva Agniju [Ognju], suncu noći, a obje popraćene šutke prinesenom žrtvom Praḍāpatiju, gospodaru stvorenja. U suncu obitava smrt; sunčeve su zrake uzde preko kojih smrt posjeduje silu da privuče životni dah čovjeka. “Kad uvečer po zalasku sunca prinosi obje žrtve, tad sa dvije prednje četvrtine (svoga bića) ustaje u sili smrti (tj. u suncu); kad ujutro prije izlaska sunca prinosi obje žrtve, tad sa dvije stražnje četvrtine (svog bića) ustaje u sili smrti. Kad se ono uzdiže, i njega nosi uvis uzdižući se: tako se on odvaja od svoje smrti. To je odrješenje od smrti kroz žrtvu agnihotre. Od ponovne smrti razrješava se onaj tko tako zna odrješenje od smrti kroz agnihotru”.* Na drugom mjestu stoji: “Oni koji tako znaju i tu žrtvu vrše, opet se rađaju po smrti. Oni pak koji tako ne znaju i ne vrše tu žrtvu, ponovo se rađaju po smrti i opet i uvijek iznova postaju hranom smrti”.

To su prvi počeci vjerovanja u seljenje duša i u izbavljenje od smrti, zaodjenuti u obličje fantazijskih čudesa. Kad su se te misli pojavile, već su na vrata kucali i procesi koji će idejnom svijetu brāhmanā dati nov izgled: upravo tada spekulativna misao se spremala da u ātmanu=brahmanu pojmi vječno, neprolazno biće, izvor svega postojanja. Čim je taj korak učinjen, time je stečeno tlo na koje su mogle biti presađene misli o smrti i izbavljenju i iz kojeg su one mogle preuzeti novu, produbljenu sadržinu. Kao sami od sebe tu su se uklopili različiti elementi spekulacije u jednu jedinstvenu cjelinu koja više ne pokazuje nikakva pukotine. Na jednoj strani dualizam: vječni brahman, temelj sveg bitka, istinsko bivstvo i samog ljudskog duha (brahman=ātman); nasuprot njemu, prolazni svijet patnje i smrti. Na drugoj strani slična suprotnost: neizbavljena duša koju smrt drži u svojim sponama i koja se uvijek iznova trga iz jednog postojanja u drugo, i nasuprot njoj, izbavljena duša koja je prevladala smrt i dostigla cilj kretanja. Rezultat objedinjavanja obaju nizova

* Za vedsku pozadinu ovog motiva v. Ježić, RvH, str. 133; usp. AV. V. 30 (“Smrt”), osob. 11–14. (PIM, str. 56–58) [dod. prev.].

misli mogao je biti samo sljedeći: lutanje dušâ kroz carstva smrti plod je njihove ne-jednosti s brahmanom; izbavljenje je, otud, ostvarena jednost duše s njihovim pravim bivstvom, brahmanom. Jedinstvo dakle ne postoji sve dok se ljudski duh potvrđuje kao žitelj svijeta mnoštvenosti u svome mišljenju i htijenju; dotle on ostaje podložan zakonu koji vlada u ovome svijetu, zakonu rađanja i smrti. Tamo pak gdje su zrenje i požuda za mnoštvom prevladani, duh se odvraća “od neistinitog prema istinitom, od tame prema svjetlu, od smrti prema besmrtnosti”; vraća se u zavičaj sveg života, u brahman. “Bez želje, mudar, besmrtn”, kaže se u Atharva-vedi, “sâm sobom bivajući, zasićen životnim sokom, bez slabosti: onaj tko njega zna – mudrog ātmana, nestarećeg, vječno mlada – ne boji se smrti” [v. AV. X. 8. 44]. U jednoj upanišadi stoji sljedeće: “Kao kad bi nekog čovjeka iz zemlje Gandhāra odveli vezanih očiju i pustili u pustinji, i kad bi ga bacilo na istok ili sjever ili jug, budući da je doveden vezanih očiju i vezanih očiju pušten – kad bi onda netko skinuo povez i rekao mu: ‘U onom smjeru ti je zemlja Gandhāra, u onom smjeru moraš ići’, i kad bi on tada pitajući od sela do sela pametno i razumno stigao među Gandhāre, tako i u ovome svijetu onaj tko ima mudrog učitelja zna ovo: ‘Samo toliko dugo ću pripadati ovome svijetu dok ne budem izbavljen; tad ću se vratiti kući’.”* *Brāhmaṇa o stotinu puteva* kaže: “Kao što tkalja od spravljene tkanine uzima građu i pravi drugo, novo i ljepše obličje, tako i duh (u smrti) odbacuje ovo tijelo i utapa ga u neznanju i spravlja si drugo, novo obličje, od umrlih predaka ili Gandharva, od biti brahmana ili Praḍāpatija, bilo božansko ili ljudsko ili od drugih bića... Kako je činio i radio, takav postaje: tko je činio dobro, postaje dobrim bićem; tko je činio zlo, postaje zlim bićem; čist se postaje čistim djelom, zao zlim... Tako i onaj tko je svezan požudom. A tko ne žudi? Onaj tko je bez požude, slobodan od žuđenja, tko žudi samo ātman, tko je svoju žudnju postigao: iz njegova tijela sile disanja ne odlaze (u drugo tijelo) nego se tu skupljaju: on je brahman i u brahman odlazi” [v. Brh-up. IV. 4. 4–6]. O tome govori i sljedeća kitica:

“Kad se od svake požude
svoga srca oslobodi,

* Usp. s ovim motiv jastva (ahamkāra) i sopstva (ātman) među “stranama svijeta” (diśah) npr. Ćh-up. VII. 25. 1–2 (PIM, str. 158) [dod. prev.].

smrtnik bez smrti stupa
u brahman ovdje dolje”.*

Žudnja (kāma) i *činjenje* (karman) navode se tu kao one sile koje drže duh u granicama konačnosti. Obje su u biti jedno. “Na požudi”, kaže se prethodno u tom istom razglabanju, iz kojeg su uzete navedene rečenice, “počiva priroda čovjeka. Kakva mu je žudnja, takva mu je i volja; kakva mu je volja, takva djela (karman) čini; kakvo djelo čini, u takvo bivanje stupa” [v. Brh-up. IV. 4. 5].

Forma u kojoj se ovdje pojavljuje misao o čudorednoj odmazdi i koja je za dugo vremena predstavljala fundament religijskog života kod buddhista jednako kao kod brāhmanā, učenje je o *karmanu* (čin, djelo). Karman je moć – može se reći da je to moćni mehanizam svijeta koji propisuje putanju seobe duša od bivanja do bivanja a koji u ovome životu pruža zadovoljštinu često neispunjenom zahtjevu za pravednom podjelom sudbinā u budućim bivanjima. Naši izvori daju prepoznati kako je to učenje upravo ovdje po prvi put ozbiljno promišljeno i shvaćeno u svome fundamentalnom značenju, premda predodžba o retribuciji po sebi seže sve do starijih početaka. Otud je ona u izvjesnom smislu nešto novo: onaj tko zna za nju, ima osjećaj da posjeduje tajnu o kojoj se govori samo skriveno u četiri oka. Upravo tako je u onom velikom govornom natjecanju o kojemu pripovijeda *Brāhmaṇa o stotinu puteva*. Među protivnicima koji svojim pitanjima pokušavaju poraziti mudrog Yādñavalkyu, nastupa i Āratkārava Ārthabhāga. “Yādñavalkya, pita on, kad čovjek umre, njegov glas odlazi u vatru, njegov dah u vjetar, njegovo oko u sunce, njegova misao u mjesec, njegovo uho u strane nebesa, njegovo tijelo u zemlju, njegovo sopstvo u eter, njegove dlake u bilje, njegova kosa u drveće; njegova krv i njegovo sjeme nalaze svoje mjesto u vodama. Ali gdje ostaje čovjek sâm?’ Odgovor glasi: ‘Daj ruku, prijatelju, Ārthabhāga! Neka samo nas dvojica o tome znamo. Ni riječi o tome među ljudima’. Izašli su vani i razgovarali. Ono o čemu su govorili, bijaše o djelu (karman); ono što su tu obznanili, bijaše djelo: ‘čist (sretan) postaje se čistim djelom, zao (nesretan) zlim djelom” [v. Brh-up. III. 2. 13-prev].

* V. Brh-up. IV. 4. 7; usp. i Kāṭha-up. II. 3. 14 (v. PIM str. 184 i 141) [dod. prev.]

Međutim, nikakvo djelo ne može voditi u svijet izbavljenja i blaženstva, u sjedinjenje s brahmanom. I dobro djelo je nešto što ostaje zarobljeno u sferi konačnog; ono, doduše, nalazi svoju naknadu, ali naknada za konačno može i sâma biti samo konačna. Vječni ātman je jednako uzvišen i nad nagradom i nad kaznom. “On, besmrtnik, nadilazi oboje, i dobro i zlo. Ni učinjeno ni neučinjeno njemu ne nanosi bol. Njegovo carstvo ne trpi ni od kakva djela” [v. Brh-up. IV. 4. 22-prev.] Tako su činjenje i izbavljenje dvije stvari koje se međusobno isključuju; dualizam konačnosti i beskonačnosti, koji prevladava mišljenjem toga doba, utiskuje ideji izbavljenja i etičkim zahtjevima koji odatle proizlaze već unaprijed onu negativnu značajku: ono najviše nije djelatno oblikovanje svijeta nego odvrćanje od svijeta.

U zemaljskom životu to blaženstvo savršenstva, koje se rasteretilo od svakog činjenja i dopuštanja, dobra i zla, ima svoju predigru i odraz u stanju najdubljeg sna kad svijet, koji u budnom stanju obuhvaća duh, nestane i kad se više ne javlja nikakav san; on spava “poput djeteta ili velikog brāhmana koji je dosegnuo vrhunac požude”; “kad usnuo ne osjeća nikakvu požudu i ne vidi nikakvu snovitu sliku, to je stanje u kojemu on žudi samo ātman, gdje je dostigao svoju žudnju, gdje je bez žudnje” [Brh-up. IV. 3. 19].*

Kasnije doba se s osobitom ljubavlju okrenulo oslikavanju stanja najdubljeg utonuća u sebe, stanja u kojima opažanje i osjećanje, prostor i sva objektivnost izmiču duhu, i duh takoreći lebdi u sredini između konačnog svijeta i nirvāṇe. Razmatranja o tim ushitima kontemplacije spadaju u omiljene teme govorâ koje buddhistička zajednica pripisuje svome učitelju. Ne smijemo li sada u ovome vidjeti predstupanj tih ideja? Ako se traži zemaljska predigra toga povratka u Sve=Jedno, onda je bilo najbliže ukazati na stanje mira u dubokom snu, lišenom svih snova, prije nego što se posegnulo dalje za nezdravim stanjima polovične ili potpune nesvijesti. –

* Za spekulativni smisao ove česte poredbe dubokog spavanja (sk. svapnasthāna, √SVAP 2) usp. Brh-up. IV. 3. 8; ono predstavlja “treću stvarnost” čovjeka iz koje, kad odbaci “svojine” jastva (“svayam vihatya”), iz čistog sebe (ātman), dolazi njegova autonomna tvorbeno moć kao subjekta; utoliko, san nema nužno prednost pred javom, oboje su dvije objektivne “svojine” jastva koje proizvodi treća ili subjektivna stvarnost u čovjeku [dod. prev.].

Do sada smo ovu suprotnost između izbavljenog i neizbavljenog mogli vidjeti u vezi sa suprotnošću između žudnje i nežudnje. Često se ta ista misao okreće u tom smislu da se kao ono odlučujuće o posljednjim usudima duha uzima *spoznavanje* i *nespoznavanje* – naime, spoznavanje jednote prema kojemu se naše vlastito Ja i sva bića objedinjuju u brahmanu, i s druge strane, zadubljenje u zrenje konačnog kao mnoštva. Oni koji ne spoznaju tako, nalikuju onima “koji uvijek iznova prelaze preko nalazišta zlata i ne nalaze ga ne znajući za mjesto”. No, onaj kome uspije taj jedinstveni nalaz, tamo “gdje su sva bića postala vlastito sopstvo – kako bi za onoga tko *spoznaje* moglo biti lutanja, kako bi bilo boli za onoga tko gleda jednotu?” “Onaj tko otkrije i *spozna* (prati-buddha) ātman koji prebiva u tami ove tjelesnosti, taj postaje svedjelatan jer je stvaratelj svega; svijet je njegov jer on sam je svijet ... Oni koji znaju dah daha i oko oka, uho uha, hranu hrane, misao misli, spoznali su brahman, onaj drevni i najviši, dostupan samo misli; u njemu nema različitosti. U smrt iz smrti dopijeva onaj tko tu vidi razliku; samo misao ga može sagledati, to neprolazno, vječno” [Kāṭha II. 1. 11 – dod. prev.].

Ovo naravno ne znači: do prestanka smrti; “smrt smrti” ovdje označava pojačavanje “smrti”, kao prethodno “dah daha”.

Ako se spasenje tako utemeljuje jednom na prevladavanju svake požude, drugi put na spoznavanju brahmana, ipak se i jedno i drugo shvaća kao izraz jedne te iste misli. “Kad čovjek spozna ātman – a te riječi ujedno znače: ‘Kad čovjek spoznaje sama sebe’ – ‘to sam ja sâm’ – čega još željan, radi koje požude bi još prilijegao uz ono tjelesno?” Prvo je dakle spoznaja; kad se ona postigne, sva požuda nestaje sama od sebe. Obrnuto, najdublji korijen prianjanja jest nespoznavanje.

S ovim smo već potpuno zašli u misane krugove u kojima se kreće Buddhino učenje. Pitanje na kojemu počivaju buddhističke misli o izbavljenju, postavlja se već ovdje na točno isti način, a daje se i isti dvostruki odgovor na to pitanje. Što drži dušu u krugotoku rođenja, smrti i ponovnog rođenja? I buddhizam na to odgovara: žudnja (žed) i neznanje. Od ta dva zla ono gore je neznanje, prvi član u dugom lancu uzrokâ i posljedica kroz koje se odvija bolni usud svijeta. Kad se postigne znanje, prevladana je i sva patnja. Tako Buddha, nakon što dosegne izbavljajuće znanje pod drvetom spoznaje, izgovara sljedeće riječi:

“Kad se vječni zakon razotkrije
brāhmanu, on gori žarom zadubljenja,
pobjeđuje gomile iskušavatelja,
poput Sunca koje kroz prostor isijava svjetlo.”*

Kao što brahmanska spekulacija prethodi buddhizmu u misli, tako je ovdje i u riječi. Već tu se jezik počinje služiti upravo onim izrazima koji su kasnije, kroz usta Buddhine zajednice, poprimile svoje čvrsto obličje kao izraz buddhističke vjerske predodžbe. Kad se u *Brāhmaṇi o stotinu puteva* ‘izbavljenikom’** naziva onaj tko je *spoznao* ātman, tu se za *spoznavanje* koristi riječ (*pratibuddha*) koja također znači i *budjenje*; to je riječ koju buddhisti obično upotrebljavaju kad govore o tome kako je Buddha u svečanom času pod drvetom Aśvattha spoznao izbavljujuću istinu ili se probudio u izbavljujuću istinu; to je ista riječ iz koje je stvoreno ime Buddha, tj. “spoznavajući”, “probuđeni”.

Od tekstova u kojima su pohranjene brahmanske spekulacije o izbavljujućoj moći spoznaje teško da je ikoji bio poznat osnivaču buddhističke vjerske zajednice drugačije osim po čuvenju. No, zato ipak ostaje izvjesno da buddhizam nije sâm stvorio čitav niz svojih najvažnijih dogmi nego ga je – što historičaru nije ništa manje značajno – dobio u nasljeđe od brahmanstva kao sâm raspoloženje religijskog mišljenja i osjećanja; ono se lakše osjeća nego što se izražava riječima.

Ako je buddhizam poduzeo veličanstven pokušaj da pojmi izbavljenje u kojemu se čovjek sam izbavlja, da stvori vjeru bez boga, onda mu je u tome prethodila brahmanska spekulacija. Ona je korak po korak potisnula u pozadinu pojam božanstva; likovi starih božanstava izbljedili su, a pored *brahmana*, koji u svome vječnom miru stoluje visoko uzvišen nad usudima zemaljskog svijeta, kao jedina zbiljski djelujuća oso-

* Usp. Maddhima-nikāya 2b. Za Buddhin lik “istinskog brāhmana” v. *Dhammapada. Put ispravnosti*, Zagreb: Naprijed, prev. i priredio Č. Veljačić (XXVI, “Brāhmaṇski svećenik”), str. 87.

** Najstariji sanskrtski izraz je pridjev *mukta* (sk. √MUC 6), odakle i apstraktna imenica ž. r. *mukti*, “izbavljenje”, “oslobođenje”; poznatiji tehnički termin *mokṣa* (im. m. r., od √MOKŠ 1, desid. od muć-) kasnijeg je datuma a s obzirom na izrazito buddhistički smisao izbavljenja iz zemaljskog postojanja možda je i povratna tvorba od pālijskog oblika *mokkha*, kao i u slučaju riječi nirvāna (od pālijskog nibbana); brahmanska tradicija češće koristi manje radikalne izraze za odvratanje od svjetskog interesa (*virakti*, *virāga*, *apavarga*) [dod. prev.]

ba u tome velikom djelu izbavljenja ostao je jedino još sâm čovjek koji u svojoj nutрини nosi snagu da se odvrati od ovoga svijeta, beznadežnog mjesta patnje.

Svaki narod stvara svoje bogove prema svojoj slici. Povijesni narod stvara bogove koji svoju moć dokazuju u povijesti, koji biju njegove bojeve i koji vladaju njegovom državom zajedno s njime. Bog Izraela je onaj sveti pred čijom se plamenom veličanstvenošću srce čovjeka potresa u slavljenju i molitvi i kojemu on pristupa kao ocu, moleći s povjerenjem djeteta; njegova srdžba uzrokuje da ljudi nestaju, njegova samilost prema djeci i djeci djece blagotvorna je do tisućitog koljena. A bog brahmanskog mislioca? Veliko Jedno pred kojim šuti svo ljudsko nastojanje, gdje blijede sve boje i utihnjuju svi zvukovi. Nikakva pohvalnica, nikakva molitva, nikakva nada, nikakva bojazan, nikakva ljubav. Čovjekov pogled je tu, bez usporedbe s bilo čime, okrenut prema unutra i traži u dubinama svoga vlastitoga bića da mu se njegovo Ja otkrije kao vječno Jedno; taj mislilac, pred kojim se podigao veo, otkriva kroz smislenu zagonetku tajnu o neviđenom vidiocu, nečuvnom slušaču radi čijeg spoznavanja brāhmani odustaju od imetka i dobra, od žene i djece, i kao bezdomni prosjaci lutaju svijetom.

*Iskušavatelj – Bog Brahma – Buddhizam
i filozofija sāṅkhya*

O načinu na koji su se oko središnjih točaka religijskog mišljenja, kojima se ovdje bavimo, redom nakupljale ostale ideje, slike, izrazi što su kao nasljeđe ranijih spekulacija preneseni na buddhizam, predaja nam daje samo nesavršen uvid. Zanimarimo li najstarije, temeljne tekstove učenja o ātmanu, iz kojih smo crpili dosadašnji prikaz, onda je pitanje, koji izvori mogu vrijediti kao prebuddhistički a koji ne, uglavnom ograničeno na nagađanja. U mnogim slučajevima se čak jedva može postići i samo vjerovatan sud o tome da li ono što se u tim tekstovima dodiruje s mislima i načinom izraza s buddhističkim načinom spada u predstupnjeve buddhizma ili pak potječe iz kasnijeg doba ili je čak sâm pod utjecajem buddhizma ili srodnih sistema. Prebuddhistički izvor htio

bih svakako uzeti, također iz formalnih razloga¹⁷, za Kāthaka-upanišadu (ili barem za njezine temeljne dijelove), dakle za pjesmu koja u svojoj oporoj veličini odražava svu ozbiljnost i svu čudnovatost toga doba, okrenutog u sebe. Ako ispravno prosuđujem doba nastanka spomenute upanišade, ona sadrži važan doprinos pretpovijesti buddhističkih misaonih oblika: naime, tu već nalazimo Sotonu iz buddhističkog svijeta, demona Māru, iskušavatelja i smrtnog neprijatelja Izbavljenog, i to sad u liku Mrtyua ili boga smrti. Iako različito zaodjenuta, istovjetnost koncepcije prosijava posve očigledno, a vedski je spjev prepoznatljivo sačuvao predodžbu koja mu je zajednička s buddhističkom legendom u daleko izvornijem obliku.

“Uśant, sin Vādaśravasa”, tako počinje upanišada*, “žrtvovao je sav svoj imetak. (*Podijelio ga je svećenicima kao žrtvenu nagradu.*) Imao je sina imenom Naćiketas. Dok su se dijelili žrtveni darovi (*sav očev imetak, ponajprije goveda*), Naćiketas se, još nejak dječak, ispuni vjerom¹⁸, i on pomisli:

“Krave što ne piju vodu, ne pasu travu, ne daju mlijeko i snaga im nestaje – tko takve daruje, taj stupa u svjetove bez radosti.”

(Nagrade za zemaljska davanja poput tih krava ništavne su.)

Reče svome ocu: “Kome ćeš mene dati, oče?” Upita ga i drugi i treći puta, na što ovaj reče: “Dat ću te Smrti.”

Sin:

“Mnogi slijede iza mene putem smrti, mnogi su išli njime ispred mene. Kakvo će djelo gospodar smrti danas na meni učiniti?”

¹⁷ Za to bih želio uputiti na svoja metrička istraživanja u Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 37, str. 57 id., te na *Lehre der Upanishaden*, str. 351, bilj. 127.

* Usp. Kātha u: PIM str. 133–141, prijevod Žarka Vodinelića uz neznatne promjene.

¹⁸ “Vjera” se ovdje mora shvatiti kao nastrojenje vjerničkog uzdanja, koje se izražava kroz darove svećenicima kojima se poklanja povjerenje. Vidi Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 50, str. 448 id. [Sanskrtski termin koji komentira Oldenberg *śraddhā*; u hrvatskom prijevodu, PIM, str. 133, to se mjesto Kātha-up. I, 1, 2 prevodi opisno kao “vjerska odanost”. – dod. prev.]

Otac:

“Pogledaj kako su drevni prolazili, sjeti se da će i drugi tako proći. Smrtnik sazrijeva kao zrno žita i opet se kao zrno žita rađa.”

Pjesma preskače što se sljedeće dešava: Naćiketas silazi u carstvo smrti. Yama, bog smrti, ne vidi ga; tako on boravi tri dana bez počasti u carstvu mrtvih.

Sluge boga smrti:

Kao vatra ulazi brahmanski gost u kuću.

Njega se zadovoljava ovom ponudom:

donesi vode, Vaivasvato!

Nada i očekivanja, prisnost i istina,

žrtve i zasluge, potomstvo i stoka,

sve to propada kad brāhman u kući

maloumna čovjeka ostane bez jela.

Yama (bog smrti).

Tri si noći u mojoj kući boravio neugošćen,
brāhmane, poštovani goste.

Izaberi zato tri želje. Naklon tebi, brāhmane,
a meni neka bude dobrobit.

Naćiketas bira kao prvu želju da ga otac dočeka bez grdnje kad se vrati iz carstva mrtvih; kao drugu, da ga bog smrti poduči tajnom znanju o žrtvenom ognju pomoću kojeg se dostiže nebeski svijet. Bog mu saopćava nauk o tome ognju i određuje da se među ljudima naziva Naćiketasova vatra. Naćiketas sad treba odabrati treću želju:

Naćiketas:

Kad čovjek umre, ostaje ova nedoumica:

neki kažu, “Postoji i dalje”; drugi kažu,

“Nema ga više”; ako mi to razjasniš,

neka znanje o tome bude moja treća želja.

Bog smrti:

Čak i bogovi od starine dvoje o tome
jer ne spoznaje se lako ta zadnja tajna.

Zaželi nešto drugo, Naćiketasu, ne salijeći me,
oprosti mi ovo obećanje.

Naćiketas:

Čak i bogovi su dvojili o tome, a i ti sâm,
o Smrti, nazivaš to teško spoznatljivim.
Teško će se naći učitelj ravan tebi i
nijedna druga želja nije kao ova.

Bog smrti:

Zaželi sinove i unuke koji bit će stogodišnjaci,
mnogo stoke, slonove, zlato i konje.
Zaželi plodne poljane, a sâm živi koliko
god hoćeš ljeta. Poželi blago i dug život ako
misliš da to vrijedi koliko i ona želja.
Budi vladar u velikoj zemlji, Naćiketasu,
sve ću tvoje nade ispuniti.
Koje god se želje teško ostvare u svijetu smrtnika,
sve njih zatraži po volji. Ove lijepe žene na kočijama,
uz umilne zvuke lutnji, nedostižne običnim ljudima –
kad ih tebi darujem, one će te služiti, Naćiketasu –
samo ne pitaj o umiranju”.

Naćiketas:

Stvari što dolaze dan za danom, otupljuju smrtniku
oštrinu osjetila, o Ti što privodiš kraju živote i čitav život
vrlo je kratak; neka ti budu tvoje kočije, ples i pjesma.
Nitko se nije zadovoljio blagom, a ja ću i tako zadobiti
blago kad sam sreo tebe. Živjet ću dok god i ti vladaš;
zato ostajem pri izboru ove želje.
[Koji bi krhki smrtnik ovdje dolje na zemlji, kad ugleda
neuništive besmrtnike i spozna ih i kad ugleda prolaznost
slasti ljepote i žudnje, uživao u drugom životu?]
Pričaj nam, Smrti, o velikom odlasku o
kojem se ljudi dvoume. Naćiketas neće izabrati
ništa osim ove želje koja seže do tajnog skrovišta.

Opiranje boga smrti je savladano; on udovoljava zahtjevu neumornog pitača. Dva su puta – znanja i neznanja – koji vode daleko odvojeni jedan od drugoga. Naćiketas je odabrao put znanja; bogatstvo užitaka nije ga privuklo. Oni pak koji idu putem neznanja, blude bez cilja kroz onostranost, kao slijepci vođeni slijepcima. Mudrac koji spoznaje Jedno, vječno, drevnoga boga koji prebiva u dubinama, napušta radost i bol, biva slobodan od pravog i nepravog, slobodan od sadašnjeg i slobodan od budućeg. To je Yamin odgovor na Naćiketasovo pitanje.

To je navlastita slika iz onoga velikog doba staroindijskog mišljenja i pjesništva: brahmanski mladac koji silazi u Had i, neuzbuđen svim obećanjima prolaznog užitka, odnosi bogu smrti tajnu o onome što je s one strane smrti. – Pogledajmo sad s ove vedске pjesme prijeko na buddhističku legendu.

Onaj tko je odabran za probuđenost teži kroz mnoge eone za spoznajom koja će ga izbaviti od smrti i ponovnog rođenja. Njegov neprijatelj je zli Māra. Kao što bog Mrtyu obećava Naćiketasu vlast nad prostranim zemljama, ako odustane da spozna onostranost, tako Māra obećava Buddhi kraljevstvo nad cijelom zemljom ako se odmetne od svoga puta buddhe; kao što Mrtyu nudi Naćiketasu nimfe nadzemaljske ljepote, tako i Buddhu iskušavaju Mārine kćeri s imenom Požude, Zanosia i Poriva. Naćiketas i Buddha odolijevaju svim vrbovanjima i postižu znanje koje ih oslobađa od sile smrti. Ime Māra je u bitnome ista riječ kao i Mrtyu¹⁹; bog smrti je ujedno vladar ovoga svijeta, gospodar svakog svjetskog užitka, neprijatelj spoznaje, jer užitak je i za brahmansko i za buddhističko mišljenje okov koji nas vezuje za carstvo smrti, dok je spoznaja sila koja razvezuje okove. Ta strana boga smrti kao iskuša-

¹⁹ Obje riječi znače “smrt” i potječu iz istog korijena *mar* “umrijeti”. Način izražavanja na mnogim mjestima *Dhammapade* jasno ističe istovjetnost Māre i Mrtyua (pāli: Maćcu); usp. stih 34: ‘*Māradheyam pahātave*’ sa stihom 86: ‘*maćcudheyam sudduttaram*’; stih 46: ‘*čhevāna Mārassa papupphakāni adassanam maćcūrādassa gacče*’; usp. još stih 57 sa 170. [Za prijevod na hrvatski v. *Dhammapada. Put ispravnosti*, Zagreb: Naprijed, 1990., prev. Č. Veljačić-prev.]. Vidi također *Mahāvagga* I, 11, 2 i zaključne stihove *Āḷagopālakasutta* (*Madḍhima-nikāya* 34). Sličan rezultat daje i đainska književnost, npr. *Ayānga Sutta* I, 3, 1, 3. Upućujem također i na Windischovo djelo, *Māra und Buddha*, 1895, str. 186.

vatelja gordosti i uživanja u liku Māre stupa u buddhističkoj legendi toliko jako u prednji plan da kroz to skoro posve nestaje izvorna bit boga smrti; stariji spjev Kāṭhaka-upanišade još zadržava jasno tu pravu narav Mrtyua, ali ipak već pokazuje onu točku od koje se koncepcija gospodara smrti mogla preobratiti u iskušavatelja. –

Zajedno s Mārom u stereotipnom načinu izražavanja kod buddhista često se navodi još jedno drugo božansko biće čija se predodžba isto tako oblikovala tek u kasnije vedsko vrijeme, boga Brahmū. Lik Brahme je izdanak one ideje *brahmana* čiji nas je razvoj ranije zaokupljao. Za moć koju je u Indiji izvršila apstraktna školska spekulacija na predodžbe cijelog naroda neobično je karakteristično to da je *brahman*, bezbojni i bezlični apsolut, postao jednim od najvažnijih sastojaka narodnog vjerovanja. Doduše po cijenu da misao bude izmijenjena ili, ispravnije, napuštena u svojoj izvornoj čistoći. Inače, sama stvar bi po sebi, kao takva, postala čak i za Indijce previše mračan bog. Tako se nešto srednjeg roda personificiralo u muški rod, brahman u boga Brahmū, “pragospodara svjetova”, prvorođenog od svih bića.

O tome osebujnom prodoru spekulativnog pojma u pučku svijest Indijaca ne možemo ni pokušati dati izvedeniju sliku; naši izvori tu gotovo potpuno zakazuju. Ipak znamo sa sigurnošću da se proces o kojem govorimo nije samo odvio u doba starijeg buddhizma nego čak da je moralo proteći određeno vrijeme prije nego što se on odvio. Teško da je ijedno drugo božansko biće tako poznato buddhističkoj predodžbi kao Brahmā Sahampati; u svim važnim trenucima u životu Buddhe i njegovih vjernika, taj bog napušta svoje brahmansko nebo i pojavljuje se kao poslušni i duboko podložni sluga svetaca koji prebivaju na zemlji. Iz toga jednoga, glavnog Brahme mašta je stvorila čitave razrede brahma-bogova koji imaju svoja obitavališta u različitim dijelovima brahmanskog neba. – To je još jedna opomena više, pored mnogih drugih, o nemogućnosti da vedske tekstove koji nam pokazuju učenje o Sve=Jednome u nastajanju pomaknemo neposredno sve do buddhističkog vremena u kojemu je iz neutralnog brahman već proizašao bog Brahmā, a iz boga Brahme čitav sistem brahma-božanstava. *Ovdje treba podsjetiti na to da u starobuddhističko vrijeme pored štovanja Brahme nije nastupilo štova-*

nje Višņua i Šive u smislu kasnijeg hinduizma, ili je moglo biti prisutno tek u neznatnim počecima.

Ne možemo zaključiti ovaj prikaz pretpovijesti buddhističkog učenja a da barem kratko ne dodirnemo odnedavno veoma diskutirano pitanje o odnosu buddhizma prema filozofiji sāṅkhya²⁰, toliko utjecajnoj u kasnijoj Indiji. Moramo li taj sistem pomaknuti natrag u doba Buddhē i ubrojiti ga u izvore iz kojih je crpilo mišljenje velikog učitelja²¹?

Filozofija sāṅkhya, u svome potpuno razvijenom, a može se reći u svome klasičnom obliku, dostupna nam je u razmjerno mladim tekstovima: hladna misaona igra, reklo bi se, umornih svjetskih ljudi od svjetskih patnji i izbavljenja, kabinetski primjerak duhovite istančanosti i elegancije. Na mjesto drevnog Sve=Jednog upanišada, razumnost ovoga učenja, nesklona svakoj mistici, stavila je oštro izražen dualizam. Na jednoj strani je materija, a na drugoj – nipošto najviši duh, čije se postojanje izričito poriče, nego bezbrojne individualne duše, jednako tako nestvorene i vječne kao i tvar. Materija, kao uzrok svih uzroka, izvodi nesvjesno cjelokupno kretanje, cjelokupno djelovanje u svijetu. Duša koja je sâma svjetlo, motri to djelovanje, ali sa svoje strane nije nesposobna ni za kakvo djelovanje niti gospodari makar i lomljenjem jedne slamke. Tako oboje nalikuju slijepcu i oduzetom, od kojih onaj prvi nosi na ramenima ovog drugog iz šumske guštare.²² “Šuma” je patnja

²⁰ Odličan prikaz toga sistema zahvaljujemo R. Garbeu, *Die Sāṅkhyaphilosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig 1917. Usp. također njegov rad koji spada u temeljni nacrt indoarijske filologije kao i studija starine, *Sāṅkhya und Yoga*, Straßburg 1896. Odnos sāṅkhya prema buddhizmu Garbe je, osim u upravo spomenutim djelima, obrađivao i u: *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften I. Kl. XIX. Bd., III. Abt.*, str. 519 id; usp. nadalje: Jacobi u *Nachrichten d. Gött. Gesellsch. d. Wiss., phil. Kl.*, 1896, str. 43 id.; *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.*, 52, str. 1 id.; Senart, *Mélanges de Harlez*, str. 286 id.; Barth u svojoj recenziji Garbeova djela *Sāṅkhya und Yoga* u: *Journal des Savants*, Juli 1900; također, Dahlmann na različitim mjestima svojih radova: *Nirvāna, Buddha, Die Sāṅkhyaphilosophie*; pišac ove knjige u *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 52, str. 681 id., te u *Die Lehre der Upanishaden*, str. 294 id., 315 id.; konačno, Pischel na mnogim mjestima svoje knjige *Leben und Lehre des Buddha*, 3. Aufl. 1917.

²¹ Isto pitanje kao o filozofiji sāṅkhya mora se postaviti i u odnosu na sistem yoge. Budući pak da je ovdje manje riječ o teorijskoj spekulaciji nego o praksi askeze, radije ću o tome govoriti u sljedećem poglavlju.

²² Ovu je poredbu usvojio kasniji buddhizam; vidi *Visuddhimagga* (iz 5. st. n. e.), kod Warrena u *Buddhism in translations*, str. 185. [Za izbor izvornih ranobuddhistič-

unutar svjetskog zbivanja, unutar vječnog, mračnog gibanja i prelijevanja tvari koja uvijek iznova u pravilnom kretanju ispušta iz sebe univerzum i ponovo u sebi rastapa. Tome kretanju tvarnoga svijeta pripadaju i procesi koji se pojavljuju kao duhovni, poput predočavanja i osjećanja; i oni su po sebi čisto mehaničke promjene, a svjetlo svijesti pada u njih samo od motreće duše. Duša stoji zapravo izvan svakog događanja. No, kao što bistri kristal prividno gubi svoju bezbojnost kad mu se prinese crveni cvijet i pokazuje se crvenim, tako i duša, u kojoj se odvijanje tvari odražava kao u ogledalu, izgleda podložna promjenjivosti i trpljenju tvarnog svijeta; ona izgleda kao glumac koji na toj pozornici nastupa uvijek u novim ulogama; kao da se uvijek i uvijek iznova rađa, stari, umire, stupa u nove porode. No, spozna li se suprotnost tvari i duše, prevlada li se zabuna “nerazlikovanja”, dostiže se kraj ponovnih rađanja. Patnja je time izgubila svoju moć; uže koje se u polutami brka sa zmijom, više ne plaši onoga tko ga je spoznao kao obično uže. Kao što plesačica prestaje plesati kad se okonča ples, tako i za dušu koja je dostigla svoj cilj materija obustavlja svoja oblikovanja; one se više ne izlaže pogledima, tankočutna poput žene plemenita roda koja se srami kad bude viđena: “Moj muž je spoznao moju pogrešku i više mi ne prilazi”. Tako duša, oslobođena zbrke i patnji svjetskog događanja, istrajava vječno kao motrilac koji ništa više ne vidi, kao zrcalo u kojemu se više ništa ne zrcali, kao čisto, nepomućeno svjetlo koje više ništa ne osvjetljava.

Postavimo li pitanja filozofiji sāṅkhye u tome njezinom zatvorenom obliku, nisam sklon vjerovanju da je treba smatrati prebuddhističkom. Doduše, pri tome ne može biti odlučujuća činjenica da su sačuvani tekstovi toga sistema doista bitno mlađi od Buddhinog doba; imamo razloga da to učenje ne procjenjujemo prema njegovim prikazima bez daljnjih pitanja. Stil toga filozofiranja je previše rafiniran, čak bih rekao odviše starački, to rastvaranje svjetske patnje u igru i privid previše je umjetno i posredovano a da bismo mogli vjerovati u njegovo porijeklo iz prebuddhističkog doba. Dugi pojmovni nizovi kroz koje mišljenje prevaljuje svoje isprepletene puteve smisla – tako kompliciran aparat

kih tekstova u prijevodu na hrvatski usp. R. Iveković, *Rana buddhistička misao*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos, 1977. i Bikhu Njanađivako, *Budizam*, Beograd: Vuk Karadžić, bibl. Zodijak, 1977. – dod. prev.]

nisam se usudio prikazati u svojoj skici – pretpostavljaju posve drugačije razvijeno umijeće u ovladavanju velikim masama istančanih i izoštrjenih apstrakcija nego što to pripada razdoblju prije Buddhē.

Međutim, ako s druge strane, umjesto da se držimo klasičnog oblika sistema, pitanje postavimo u tom smjeru, naime, nisu li stariji predstupnjevi toga učenja pethodili buddhizmu i izvršili svoj utjecaj na njega, onda to jedva da može biti dvojbeno.²³ U svakom slučaju, izvjesno je toliko da je smjer u kojem i buddhizam i učenje sāṅkhya nadilaze mišljenje starih upanišada isti u višestrukome smislu. I ovdje i tamo su bog ili božanska priroda, koju upanišadska mistika vidi kao vladajuću u svem bitku i zbivanju, izbačeni iz svijeta, lišeni gospodstva nad zbivanjem; u razvitku sistema sāṅkhya potpuno su izgubljeni, a u buddhizmu barem prognani u nesagledivu daljinu, u kojima se ono neizrecivo i nepoznatljivo gotovo posve poriče ili se može činiti blisko ničemu. Međutim, zato na drugoj strani, s energijom kakvu stara spekulacija upanišada, urojnena jedino u veličajnost vječnog brahmana, nikad nije pokrenula u *to-me* smjeru, motrenje se i u buddhizmu i u sāṅkhya okreće svijetu koji nas okružuje. Ali ne da bi se sad na ovaj svijet gledalo prijaznijim očima nego što su to činili stari mislioci. Naprotiv, filozofija sāṅkhya, jednako kao i buddhizam, naglašava s još većom oštrinom nego oni stari promjenjivost kao nužno svojstvo postojanja koje je u vječnom toku i samo u svojoj nepostojanosti postojano, kao što naglašava i beznadnu patnju, tijesno povezanu s tom promjenjivošću. No, u oba sistema probilo si je put i uvjerenje da kretanjem onoga toka vladaju određeni zakoni, i da onaj tko iz gibanja svijeta teži spasenju na obali izbavljenja mora poznavati te zakone do pojedinosti. Tako i u buddhizmu kao i u učenju sāṅkhya u prvi plan stupa razumna – a mogli bismo reći i pri-

²³ Dahlmann, *Nirvāna*, str. 160 id. i drugi tumači oštroumno su i s uspjehom zastupali tvrdnju da se stariji i od kasnijeg bitno različiti sistem sāṅkhya nalazi u *Śvetāśvatara-upanišadi*, u *Kāṭhaka-upanišadi*, u *Maitrāyaṇīya-upanišadi* i drugdje. Tim problemom bavio sam se podrobno u radu *Die Lehre der Upanishaden* te u članku u *Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1917, str. 218 id. Tamo sam, slijedeći djelomice Dahlmanna a nasuprot klasičnom obliku sistema, pokušao zadobiti sliku bitno starije sāṅkhya, bliže izvornom učenju upanišada: to bi naime morala biti ona sāṅkhya koju treba uzimati u obzir kod pitanja o utjecajima sistema na nastanak buddhizma. – Nažalost, ipak ne mogu smatrati da je Dahlmannov spis *Die Sāṅkhyaphilosophie als Naturlehre und Erlösungslehre* (1902) u svakome pogledu unaprijedio istraživanje.

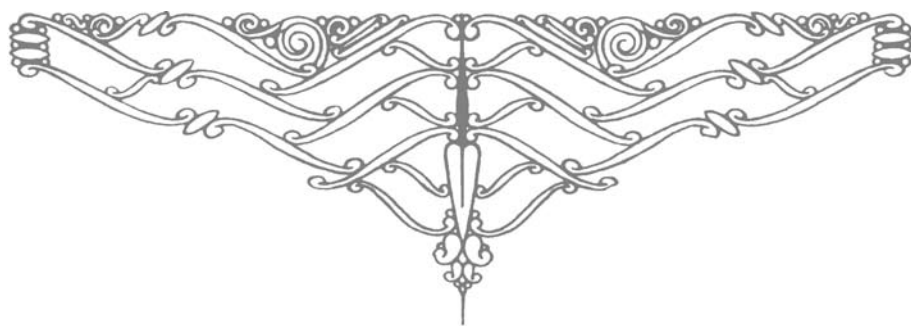
rodnoznanstvenom načinu promatranja bliska – analiza mehanizma koji vlada zbivanjem pojavnog svijeta. Daljnju zajedničku crtu dvaju sistema čini nazor, podudaran i u samoj formulaciji, da empirijski procesi predočavanja, osjećanja itd. u svome protjecanju i promjenama spadaju jedino u područje mehaničkog prirodnog događanja. Sopstvo ili subjekt ne postoji tamo gdje vlada događanje svijeta sa svojom promjenjivošću u koju spada i ono unutrašnje događanje. “Ja nisam to. To nije moje. To nije Ja”, tako se kaže u učenju sāṅkhye. Jedan od najplemenitijih Buddhinih poučnih govora kazuje nam o tome da ni o tjelesnosti ni o osjećanju, predočavanju i spoznavanju podjednako ne možemo reći: “To je moje; to sam ja. To je moje sopstvo.”²⁴

Ako takve podudarnosti doduše doista upućuju na izvjesni odnos između dviju doktrina, ipak s druge strane jedva da je opravdano zamišljati taj odnos kao osobito tijesan. Čak i da je – kao što je doista vjerovatno – predklasični oblik sāṅkhye u Buddhino doba bio prevladavajući oblik ondašnje brahmanske filozofije, koja se oslanjala na vede, između nje i buddhističkog mišljenja ležale su očigledno velike distance, ispunjene najšarolikijim masama spekulacija koje su nam u najboljem slučaju dostupne samo u tragovima i spoznatljive samo u oskudnim ostacima (vidi str. 71 id.). Da je doista opstojala dalekožežna bliska veza između buddhizma i sāṅkhye, po svoj vjerovatnosti bi se na njima međusobno pokazivali puno bogatiji i određeniji prizvuci obaju sistema nego što je to stvarno slučaj. Sigurno bi, primjerice, bio drugačiji čitav aparat pojmova i natuknica kojima se buddhizam služi da bi raščlanio elemente i funkcije psihičkog života, da je to učenje stvarno prošlo školu sāṅkhye. Također bi i iskazi o suvremenim filozofima i filozofemima, koji se tako obilato javljaju u buddhističkim tekstovima, odavali u svakom slučaju drugačiju sliku.

Nisu dakle neznatne razdaljine između tih dvaju misaonih krugova, ali ipak ni crta njihove unutrašnje srodnosti, a vjerojatno, i povrh onih razdaljina, ni određeni utjecaj na buddhizam – zacijelo preko srednjih članova koji nam nisu više prepoznatljivi: u toj, čak i tako neodređenoj formuli, smije se, rekao bih, pokušati izraziti odnos Buddhinog učenja

²⁴ Na točnu podudarnost ovih dviju formula najprije je ukazao Garbe, *Abh. d. bay. Akad. d. Wiss.*, I. Kl., Bd. XIX, 526. Treba usporediti i *Maitrāyaṇīya-upaniṣad* III, 2; VI, 30.

prema onim drevnim spekulacijama koje su u potonje doba kroz oštromnost i istančanost modernih filozofskih virtuoza izgrađeni do majstorstva klasične sāṅkhye.



TREĆE POGLAVLJE

ISPOSNIŠTVO – REDOVNIŠTVO

Sad ćemo se okrenuti razmatranju uobličenjâ duhovnog, redovničkog života kakva su se razvila u uskoj vezi sa spekulacijama o Sve=Jednome i o izbavljenju. Kao što je u onim prvim spekulacijama bila pripremljena buddhistička dogmatika, tako je u počecima redovništva položen temelj za izvanjske oblike buddhističke zajednice.

Oba razvojna niza unutrašnje i vanjske strane religijskog života stoje u najužem naizmjeničnom utjecaju.

Spekulacije koje su pojavni svijet prikazale kao lišen uporišta i bezvrijedan naspram ātmāna, svjetskog temelja, obezvrijedile su sve životne ciljeve koji se prirodnoj ljudskoj svijesti pokazuju značajnima. Žrtva i izvanjsko djelovanje lišeni su moći da uzdignu duh do ātmāna, da vlastitome ja raskriju njegov identitet sa svjetskim Ja. Moramo se riješiti svega zemaljskog, pobjeći od ljubavi i mržnje, od straha i nadanja; mora se živjeti kao da se ne živi. Tako se kaže: “Brāhmani, oni koji umiju i koji znaju, ne žude za potomstvom; što će potomstvo nama kojima je ātman dom? Oni odustaju od želje za sinovima, od želje za imetkom i od želje za nebeskim svijetom, i žive kao prosjaci.”

No, mnogi se zadovoljavaju s manje strogim odricanjem: oni doduše odlaze od kuće i ostavljaju imetak i dobra, sve ugone i užitke uobičajenog života, ali ne lutaju naokolo bez doma nego grade u šumi kolibe od lišća i žive ondje, sami ili sa svojim ženama, od korijenja i šumskih plodova; prati ih i njihova posvećena vatra i nastavljaju kao i prije ispunjavati barem dio dužnosti žrtvenog obreda.

Vjerovatno je da su od početka u prvom redu brāhmani bili ti koji su kao prosjaci ili šumski pustinjaci težili za izbavljenjem odrekavši se zemaljskog. Ali ne postavlja se isključivo pravo brāhmanâ na duhovna dobra radi kojih je napušteno svako zemaljsko dobro; nemamo nikakav trag o tome da se brahmanski stalež prije Buddhe ili u samo Buddhino vrijeme osmjelio s takvim zahtjevima ili pak da su bile potrebne bilo kakve borbe oko toga da se kneževskom sinu ili seljaku oduzme pravo da jednako kao i brāhman napusti ženu i djecu, imetak i dobra i da kao prosjački redovnik, u siromaštvu i čednosti, teži za oslobođenjem svoje duše. Pored brāhmanâ koji se javljaju u starim dijalozima govoreći o tajnama ātmana, na više mjesta nailazimo i na plemiće²⁵ kao što u tim krugovima ne manjka ni mudrih žena. Kako bi se onda onima čiji se govor o izbavljenju slušao i poštovao uopće mogao zapriječiti pristup životu svetog odricanja koji čovjeka vodi prema tome izbavljenju?

Jedna crta koja se pokazuje u visokoj mjeri karakterističnom za raspoloženje toga vedskog redovništva jest strogo zadržan ezoterički karakter vjerovanja. Imali su svijest o tome da posjeduju spoznaju koja je mogla i smjela pripadati samo malobrojima, samo izabranima, neku vrstu tajnog učenja čije pozvanje nije bilo da prožme život masa. Tako se jednom kaže da bogovima nije drago ako se ta tajna obznani nekom čovjeku. Otac je mogao posvetiti sina u taj misterij, učitelj učenika, ali u krugovima poklonika ātmana manjkalo je ono oduševljenje iz topline srca koje smatra da vlastita dobra zapravo posjeduje tek onda kad pozove sav svijet da sudjeluje u njegovu posjedu.

Naši izvori imaju odviše praznina a da bismo bez gubljenja sigurnog tla mogli poći od prenesenih činjenica i slijediti makar i samo glavne momente u daljnjem razvoju indijskog redovništva. U tome se moramo ispomoći konstrukcijama od pretpostavki koje nas čak i tamo gdje razmjerno sigurno pokazuju što se otprilike dogodilo ostavljaju na suhom

²⁵ U svome članku "Die Weisheit der Brahmanen oder der Krieger?", *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, 1903, str. 1 id., Garbe čak i u stvaranju spekulacije o brahmanu-ātmanu vidi djelo kaste kšatrija, a ne kaste brāhmana; to shvaćanje ide, po moje mišljenju, u znatnoj mjeri predaleko. Naime, već ime koje se daje svebiću, *brahman*, ukazuje na to koji od dvaju staleža ovdje ima vodstvo. O tome pitanju usp. još Deussen, *Allg. Gesch. d. Philosophie* I, 2, str. 354 id.; Dahlmann, *Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie*, str. 126 id.; također i moju *Lehre der Upanishaden*, str. 166 id.

kad tražimo one značajke koje bi slici o tim događajima mogle pridati životnu zornost.

Dva procesa su očigledno igrala izvanrednu ulogu u razvoju toga redovništva do onog stanja koje je Buddha zatekao: to je spajanje redovnika i isposnika u duhovne redovničke zajednice*, koje je uostalom možda u određenom smislu pripremljeno kroz starije oblike, i potom emancipacija od autoriteta veda kod mnogobrojnih ili čak većine uglednih među tim zajednicama.

Prema slabljenju toga autoriteta morao je djelovati cjelokupni napredak toga doba. Razvijeni su trgovina i promet, velegradska kulturna središta sa svojim ozračjem slobodnog mišljenja, slobodne kritike. Posve vjerovatno je tu posebno bilo u igri i premještanje zemljopisnog mjesta odvijanja tih duhovnih pokreta. Na početku ovoga prikaza bilo je govora o kulturnoj suprotnosti zapadnih i istočnih zemalja porječja Gange: sveta zemlja veda, domovina vedske poezije i početaka vedske spekulacije leži na Zapadu; Istok je naslijedio vede i vedsko brahmanstvo od duhovno naprednijeg Zapada, ali taj strani element nije mu ušao potpuno pod kožu. Na Istoku puše drugačiji vjetar; kao što jezik tamo daje prednost mekom *l* pred zapadnjačkim *r* (tako *lādā*, “kralj”, za *rādā*), i cjelokupni život je opušteniji; svećenik brāhman je tamo manji, dok je kralj ili čak i narod viši.²⁶ Pokret koji je otpočeo na Zapadu ovdje gubi mnogo od onoga što je u njemu bilo fantastično zbrkano; moguće je da je izgubio ponešto i od smjele i bezobzirne veličanstvenosti ideja. No, zato dobiva na jačini popularnosti. Pitanja koja su na Zapadu dirala prije svega samo škole i duhovnu aristokraciju nacije, prodiru na Istoku u

* Njem. Mönche und Asketen: Oldenberg time opisuje razliku između starijih figura mudračke egzistencije, *tapasvina* i *śramaṇa* (trapljenika, asketa) i sannyāsina te mlađih *bhikṣua* (prosjaka, pālijski: *bhikkhu*); no razlike nisu ni apsolutne ni strogo održive, jer tipovi imaju i zajedničke značajke, jer i za samog Buddhu koristi se naziv *samaṇa* (sk. *śramaṇa*); i zapadnjački izraz za redovnika izvorno znači “samostanac”, tj. osamljenik (*monahós*) [prim. prev.].

²⁶ Za prednost kšatrija pred brāhmanima usp. R. Chalmers, Journ. R. Asiat. Soc. 1894, 342 id.; R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien*, str. 54 id.; vidi također Rhys Davids, *Buddhist India*, str. 60 id. – O tome odnosu indijskog Zapada i Istoka drugačije sudi Jacobi u *Göttinger Gelehrten-Anzeiger* 1895, str. 208. No, ne mogu smatrati ispravnom pretpostavku koja leži u temelju njegova shvaćanja, naime, da u *Rāmāyani* posjedujemo izvor za odnose Istoka u prebuddhističko doba.

život samog naroda. O mističnom Sve=Jednom brahmanske spekulacije ovdje se malo vodi briga. *Premda su spekulacije upanišada o ātmanu i brahmanu i u Buddhino vrijeme morale odavno već biti prisutne i pripadati u čvrst posjed poznavalaca veda, značajno je da se buddhistički tekstovi jedva ikad upuštaju u njih, čak ni u polemičke svrhe. Tako se, koliko ja vidim, brahman u smislu svebića jednako malo spominje kod starih buddhista kao element nečijeg tuđeg koliko i vlastitog nazora, koliko god da često spominju boga Brahmnu. Sjećanje na stari neutralni pojam brahmana može se naći u najboljem slučaju u onome što se kaže o Svetome [Buddhi]: “On živi sa sopstvom koje je postalo brahmanom” – doslovni izričaj (brahmabhūtena attanā viharati, v. Puggalap., str. 61) ostavlja otvorenim da li je u pitanju srednji rod imenice [brahman] ili prije muški rod, kao kod dotične riječi u brahmanskim tekstovima²⁷. Prema istraživanjima Teviḍasutte o brahmasahavyatā skloniji smo prije prihvatiti ovo potonje.²⁸*

Utoliko sad određenije stupaju u prvi plan predodžbe o patnji sveukupnog postojanja, o očišćenju duha, o izbavljenju.

Nije moguće spoznati jesu li potresni povijesni događaji ili društveni prevrati u ono doba bili u igri da bi s posebnom ozbiljnošću i naglaskom upravili duhove na misli i pitanja poput tih. Kršćanstvo je utemeljilo svoje carstvo u doba najvećih patnji, usred samrtne borbe jednog svijeta koji se urušavao. Indija je živjela u podnošljivom miru; ako je vladavina njezinih državnica bila uobičajena orijentalna despotija, nije se znalo drugačije i nije se žalilo zbog toga; ako je razmak između siromaštva i bogatstva, između slugu i gospodara bio velik, kao što to nedvojbeno nije bio tek u Buddhino vrijeme, ipak nipošto nisu samo siromašni i potlačeni bili ti koji su u redovničkoj halji tražili oslobođenje od tereta svijeta.

Ipak, sve jače se čuju glasovi ispunjeni gorkim jadikovkama o pokvarenosti vremena, o nezastinjoj požudi ljudi koja ne zna ni za kakve granice sve dok ne dođe smrt koja siromašnog i bogatog čini jednakima: “Vidim bogataše ovoga svijeta”, kaže buddhistički tekst – *Raṭṭhapālasuttanta (Maḍḍhima-nikāya 82)* –: “od stečenih dobara ne daruju u svo-

²⁷ Usp. Dahlmann, *Nirvāna*, str. 68.

²⁸ Usp. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha I*, 298.

joj gluposti ništa drugima; pohlepno gomilaju blaga i sve dalje i dalje hrle za uživanjem. I kralj koji bi osvojio zemaljsko carstvo, koji bi sve do oceana ovladao zemljom s ove strane mora, nezasitno bi žudio za onim što je s one strane mora. I kralj i drugi ljudi, nezasitni užicima postaju plijen smrti; ... umirućega ne spašavaju ni rođaci ni prijatelji ni pratioci; njegov imetak uzimaju nasljednici; on pak odlazi po zasluži svojih djela. Za umirućim ne odlaze nikakva blaga, ni žena ni dijete, ni posjed ni kraljevstvo”. Na jednom drugom mjestu kaže se²⁹: “Plemići što zapovijedaju kraljevstvima, bogati blagom i posjedom, upravljaju svoju pohlepu jedan protiv drugog, nezasitno ugađajući svojim užicima. Ako oni tako teže bez stanka, plutajući u struji prolaznosti, nošeni pohlepom i užicima, tko na zemlji može živjeti u miru?”

Iz takvih optužbi koje su poznate moralnim propovjednicima svih zemalja i vremena ne smijemo zaključiti da je tada puhao isti vjetar kao otprilike u Rimu za teškog vremena s početka carskog doba. Za Indijca nisu bila potrebna takva vremena da ga iznenada dovedu u stanje straha pred slikom života koji ga je okruživao, da mu pokažu crte smrti u toj slici. Iz neveselog postojanja naprama kojemu nismo naučili zauzeti uporište kroz rad i borbu oko ciljeva koji su vrijedni rada i ciljeva, bježimo gonjeni zasićenjem ovim životom i strahom od onostranosti s njezinim bezimenim prisilama, da bismo odričući se od svijeta pronašli mir i uzdanje. Bogati i plemeniti više od siromašnih i neznatnih, mladi koji su umorni od života prije nego što su živjeli još više nego stari koji se više nemaju čemu nadati od života, žene i djevojke – svi napuštaju domove i uzimaju halje redovnika i redovnica. Posvuda susrećemo slike borbi, kakve je morao donositi svaki dan onoga vremena, između onih koji su težili da odu i njihovih roditelja ili suprugâ, djece – svih koji odvrćaju od nakane onoga koji je žedan odvrćanja; pripovijeda se o odlikama nepobjedive i bezobzirne odlučnosti takvih koji su usprkos svem otporu znali raskinuti sve sponе što su ih vezale za svjetovni život, da bi lutali bez doma, sklanjajući se na pokapalištima, napuštenim kućama, pod drvećem, štovani od jednih, tučeni od drugih, gađani kamenjem i ujedani od pasa.³⁰

²⁹ *Samyutta-nikāya*, Sagāthavagga I, 3, 8. U drugom stihu čini se da treba čitati ‘gedhatanhappavāhīsu’.

³⁰ Usporedi na primjer žive opise u jednom đainskom tekstu, *Ayāranga Sutta* I, 8.

Uskoro, a očigledno davno prije Buddhē, u mnogim su se mjestima pojavili učitelji, tvrdeći da su nezavisno od vedske predaje pronašli nov, jedini istinit put izbavljenja, i tim učiteljima nije manjkalo sljedbenika koji su im se priključili na lutanjima zemljom. Pod štitom najsavršenije vjerske slobode koja je ikada postojala, stvarane su sekte za sektama, *niggaṅthe* (“oslobođeni okova”³¹), *aćelake* (“goli”), i kako se nisu zvale sve one skupine redovnika i redovnica u čije središte je stupila mlada Buddhina zajednica. Zajedničko ime, koje je bilo dano duhovničkim osobama tih smjerova za razliku od brāhmana, bilo je ‘samaṇa’, tj. asket [trapljenik]. Tako se Buddha zvao “samaṇa Gotama”; njegovi sljedbenici nazivani su “samaṇe što slijede sina iz plemena Sakya”. Vjerovatno je da su još i neke druge od starijih sekti samaṇa otišle dotle da su svojim učiteljima, čijoj osobi su se priključili, pridijevali slične dogmatske predikate kao što su to učinili buddhisti s utemeljivačem svoje zajednice; muž iz plemena Sakya nije bio ni jedini a sigurno ni prvi koji je štovan kao “spoznavalac” (*buddha* – svjesni) ili kao “pobjednik” (đina); bio je samo jedan od iscjeliteljâ svijeta i učiteljâ bogova i ljudi koji su krstari-li zemljom propovijedajući u redovničkoj halji.

U tim zajednicama samaṇa puhao je vjetar novijeg doba nego u brahmanstvu. Bit brahmanskog staleža počivala je na prastarj vjeri u mistične, magične sile i nasljeđivala se s naraštaja na naraštaj samo unutar određenih rodova. Samaṇa je bio ono što je bio, svojom osobnom odlukom, svojom spoznajom koja mu je morala pokazati put kroz mrač-

³¹ Ta sekta koju je osnovao ili, možda prije, reformirao jedan od Buddhinih suvremenika, održala se, kao što je poznato, do danas pod imenom đaina u Indiji. Slika koju o njoj dobivamo iz njezine – očigledno najvećim dijelom moderne – svete književnosti podudara se u mnogim i bitnim crtama s buddhizmom. Značajna razlika ovoga učenja leži u velikoj vrijednosti koju su *niggaṅthe* priznavale trapljenjima; to je crkveno-pravna razlika u važnosti položaja koju su, osim redovnicima i redovnicama, priznavali i laicima. – Uostalom ako je onaj Pārśva doista historijska ličnost, kao što s pravom smatra Jacobi (u *Indian Antiquary* IX, 162; usp. Leumann, “Beziehungen der Jainaliteratur”, str. 68 id.; *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* III, str. 337; Hoernle, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1898, str. 40 id., kao i moje primjedbe u: *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 49, str. 480), u kojoj đaini vide prethodnika pravog utemeljivača svoje sekte za 250 godina, onda time dospjevamo natrag u veoma staro doba, barem što se tiče početaka stvaranja sekti koje bi đaini mogli smatrati kao istovrsne svojoj vlastitoj. No, ipak ostaje upitno spada li učitelj poput toga Pārśve doista u razvojnu liniju koju ovdje slijedimo. Prethodno je prikazano, nap. 12, da ništa ne stoji na putu pretpostavci o tvorevinama koje nalikuju sektama a koje vremenski daleko prethode spomenutom razvoju.

ne labirinte postojanja. Bio je svjestan da je svu prividnu sreću uložio za istinsko, vječno spasenje svoje duše. U kojem svjetlu se samaṇama, ili pak samo nekima među njima, ukazao životni ideal njihova vlastitog staleža, pokazuje jedan buddhistički tekst koji opisuje prave samaṇe: “Plemeniti mladići koji su, ispunjeni nutarnjim uzdanjem, otišli od kuće u beskućništvo, bez laži i prijevare, bez licemjerja, bez napuhanosti i bez oholosti, ne brbljavci ni naklapala ... neskloni svjetovnom postojanju, kroče odvrtaeni od svijeta, jaki i naprijed stremeći, pažljivi i jasni, ispunjeni zadubljenjem i sabranošću, mudri, otvorena uha i ispravne riječi”.

No, razumije se po sebi da su u krugovima samaṇa pored takvih ozbiljnih i dubokih shvaćanja duhovničkog života postojali i posve drugačiji, mračno nasilni, plitki i zbrkani nazori, raspoloženja i oblici života. Bilo je isposnika koji su živjeli u teškim trapljenjima, koji su se odricali hrane kroz duga razdoblja, koji se nisu prali, koji nikad nisu sjedili ili su pak ležali na prostirci od trnja. Bilo je i pristalica vjere u očišćujuću moć vode koji su stalnim pranjem mislili zbrisati svu krivnju koja je ležala na njima. Manje daleko u očekivanjima od svojih asketskih učinaka išli su drugi čiji je izborno geslo glasilo: “Ničeg zlog nema u užicima. Koje to pogibelji vide oni štovani samaṇe i brāhmani u užicima te propovijedaju izbjegavanje užitaka, prezir užitaka? Ova sestra duhovnica je nježna, meka, lijepe kose; užitak je obujmiti je rukama”. Među mnogim svetim ljudima bilo je i “pasjih svetaca” čiji se zavjet sastojao u tome da uzimaju hranu kao psi s tla i uopće da se u svemu ponašaju kao psi; drugi su pak živjeli kao “kravlji sveci”, i tako buddhistički izvještaji donose nemali ogledni zemljovid najrazličitijih vrsta svetaca; među njima nisu nipošto svi shvatili kako sačuvati svetost kojoj teže od pada u smiješno i od još ozbiljnijih opasnosti nego što je smiješno. –

Među tim smjerovima isposništva koje je zatekao buddhizam u svome nastajanju, jedan zaslužuje da bude posebno istaknut i koji je za buddhistički kao i uopće za indijski duhovnički život bio od izuzetnog značenje: *yoga*, doslovno “uprezanje”³². *Yoga* je bila najčudnovati-

³² Za odnos između yoge i buddhizma upućujem osobito na Senartov članak “Buddhisme et yoga” u: *Revue de l'histoire des religions* 42, str. 345 id., kao i na Jacobijev rad u *Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1896, str. 50. O yogi općenito: P. Tuxen, *Yoga*, 1911; Beckh, *Buddhismus*, Teil II; Fr. Heiler, *Die buddhistische Versenkung*, str. 40 id.

ji oblik dvospolne tvorbe: na predodžbe koje su potjecale iz najudaljenije prošlosti o čarobnim činima, povezanim s trapljenjem i ekstatičnim stanjima, filozofsko je doba nakalemilo svoje spekulacije. S pravom indijskom, pedantnom učenošću postavljene su teorije o tome kako isposnik, sjedeći u određenim položajima, povlačeći svoja osjetila od svijeta predmeta, zadržavajući dah silnom umjetnom tehnikom, fiksirajući mišljenje ukočeno na jednu jedinu točku, pušta da mehanizam duše izvodi sve misterioznije učinke. Čudesne moći, prodorne spoznaje svijeta stjecao je onaj tko bi postigao takvo umijeće. Pripadala mu je sposobnost da umnogostruči svoje tijelo, da hoda po vodi, da leti uvis, da prozire misli drugih, da nadgleda ranije egzistencije proživljene tokom seljenja duša. Učio je uspinjati se kroz sve strmoglavije visine zadubljenja sve dok mu se u posljednjem, najvišem području ne otvore vrata izbavljenja od svijeta prolaznosti i njegovih patnji.

Nema dvojbe da su vježbe yoge, koje su mnogim vjericima bez sumnje podarile duboku predanost i čistu radost, bile jako puno upražnjavane već u Buddhinoj okolini. Vjera u čudesne moći yogina, u njegovo natprirodno znanje o prošlim oblicima postojanja i sličnom, uzima se u starobuddhističkim tekstovima kao općenito proširena; u toj vjeri buddhisti sudjeluju jednako kao i ostali svijet. Buddhistička predaja obiluje najraznovrsnijim opisima izvođenja takvih zadubljenja sličnih yogi. U prikazu Buddhina života srest ćemo dva učitelja čijem se duhovničkom vođenju on povjerio još kao mladić, žedan izbavljenja, određen za probuđenje. Obojica su ga navodno podučili u umijeću zadubljenja na način yoge. Kad je potom Buddha sâm u svetoj noći nakanio dosegnuti oslobađajuću spoznaju, prema tom odlučujućem trenutku kretao se navodno kroz četiri stupnja uzastopnog zadublivanja. Ta četiri stupnja se u dogmatskim istraživanjima svetih tekstova vraćaju bezbroj puta; međutim, nijednom se ne prikazuju kao posjed koji je Buddha prvi stekao ili kao samo njegov posjed ili posjed njegovih sljedbenika; štoviše poznavanje tih stupnjeva izričito se pripisuje i inovjercima.³³ Psihološke formulacije tih četiriju zadubljenja dodiruju se najuže i u pojedinostima tehničkog načina izražavanja s objašnjenjima što ih nauk yoge daje o četiri međusobno povezana stupnja svojih zadubljenja.³⁴ Kasnije ćemo

³³ Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha I*, str. 51, bilj. 1.

³⁴ To je u svome, već navedenom članku odlično dokazao baš Senart.

morati pokazati detaljnije kako su Buddhini sljedbenici tretirali vježbe zadubljenja kao važno sredstvo težnje za izbavljenjem, premda ne kao najviše ili jedino: i tu, kao i na mnogim drugim mjestima, buddhizam nedvojbeno nije stvorio ništa novo nego je usvojio već postojeće, ali nipošto ne bez pounutrenja ili očišćenja od nekih izobličenosti.

Sofistika

Izvjese pojave koje su se razvile u tim živim bavljenjima asketskih i filozofirajućih krugova, koji su prethodili buddhizmu ili su mu bili suvremeni, mogu se označiti kao neka vrsta indijske *sofistike*: tamo gdje je trebao doći Sokrat, ne mogu nedostajati ni sofisti. Uvjeti u kojima je nastala ta sofistika doista su iste vrste kao i oni koji su proizveli njezinu grčku protusliku. Na tragu onih muževa koji su u Grčkoj sa svojim jednostavnim velikim idejama otvorili putanje mišljenju, poput Elejaca i mračnog Efežanina, slijedili su Gorgije, Protagore i čitava gomila virtuozna dijelaktike i retorike, vještih u formi i frivolno nadahnutih. Slično tome, u Indiji, na ozbiljne mislioce iz klasičnog doba brahmanske spekulacije slijedi mlađi naraštaj dijalektičara, umjetnika disputacije pretežno materijalističkog ili skeptičkog kova, koji znaju, premda možda s ponešto primitivnim sredstvima ali ipak s lakoćom i vještinom, prevrtati na sve strane ideje svojih velikih prethodnika, preinačavati ih i okrenuti ih u suprotnost. Teorija za teorijom podiže se, kako se čini, od prilično lake građe; učenici blude od jedne do sljedeće, kako to opisuje jedan starobuddhistički stih – *Sutta-nippāta* 791 – i izlijeva po tome svoju porugu:

“Jedno se ostavlja, drugo se grabi,
ide se slobodno, ostaje zatvoreno,
sad se drži ovdje, sad se hvata tamo,
kao majmun što skače s grane na granu.”

Ne poznajemo gotovo ništa više osim nekoliko natuknica: riječ je o vječnosti i prolaznosti svijeta i o Ja, ili pak o posredovanju tih suprotnosti, vječnosti u jednom smjeru, prolaznosti u drugom smjeru, ili o konačnosti i beskonačnosti svijeta ili pak o tvrdnji o konačnosti i beskonačnosti

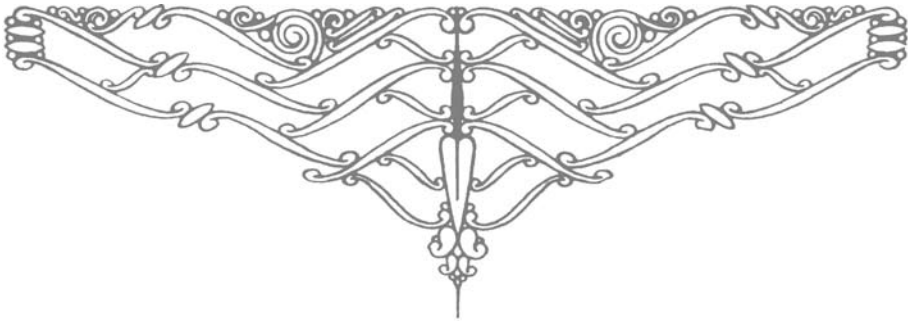
nosti svijeta istovremeno, ili opet o poricanju konačnosti jednako kao i beskonačnosti. Raspravlja se o postojanju onostranog svijeta, o trajanju poslije smrti. Da bi se ispitalo postoji li duša, trga se koža, meso, lome kosti zločinca osuđenog na smrt, ali duša se ne nalazi. Potom se mjeri njegova težina prije i poslije smaknuća: mrtvac se smatra težim od živog i zaključuje da nema govora o duši koja se povlači nakon smrti. Čovjek se sastoji, tako naučava Ađita, od četiri elementa; kad umre, zemlja se vraća u zemlju; četiri nosača nose ga zajedno s odrom na lomaču; od njega ostaju samo kosti sivkaste boje. Rasprava se vrti također i oko slobode volje, o postojanju ćudoredne naknade. Tako Makhalī Gosāla, koga je Buddha navodno nazvao najgorim od svih krivoučitelja, proglašava volju neslobodnom: “Ne postoji moć (djelovanja), ne postoji nikakva sila, čovjek nema nikakvu snagu, čovjek nema nikakvu silu; sva bića, sve što tu diše, sve bivstvujuće, sve živuće nemoćno je, bez sile, bez snage; sudbina, poredak, priroda vode ga njegovu cilju.” – Svako biće prolazi kroz određeni niz ponovnih rađanja na čijem kraju budala jednako kao i mudrac “čini kraj patnje”. Pūraṇa Kassapa, poricatelj ćudorednog svjetskog poretka, naučava: “Kad netko ide južnom obalom Gange pa ubija i daje da se ubija, uništava i daje da se uništava, muči i daje da se muči, takav ne tovari nikakvu krivnju na sebe; nema kazne za krivnju. Kad netko ide sjevernom obalom Gange pa dijeli milodare i daje da se dijeli, žrtvuje i daje da se žrtvuje, takav ne čini nikakvo dobro djelo; nema nagrade za dobra djela.” Javljaju se i počeci spoznajnoteorijskog skepticizma, dva učenja čije glavne krilatice glase: “Sve mi se čini istinito” i “Sve mi se čini neistinito”, pri čemu se potom dijalektičara koji sve proglašava neistinitim samorazumljivo predusreće pitanjem, da li i svoju vlastitu teoriju o tome da je sve neistinito priznaje kao neistinitu. Profesionalni majstori raspravljanja i “cjepidlake” – ta se riječ pojavila u Indiji već tada – bivaju slušani i obožavani pred pristalicama, protivnicima i gomilama puka; to su ljudi koji “dolaze cijepajući sisteme svojom oštroumnošću”, koji se “željni svađe, bacaju na skup, jedan drugoga nazivaju budalom”. Oni si međusobno predbacuju: “Što je trebalo reći prvo, rekao si zadnje; što je trebalo reći zadnje, rekao si prvo ... Pobijen si. Odlazi da se riješiš ove rasprave, ili izvuci se ako možeš”. Slično kao i njihovi grčki dvojnici, premda dobrim dijelom prostije, ti filozofski vikači na tržnici puštaju ispred sebe hvalisave najave svoje dijalektičke nenadmašivosti. Tako Saććaka kaže: “Ne

poznajem nijednog samaṇu i nijednog brāhmana, nijednog učitelja, nijednog znalca, nijedog poglavara škole, ma zvao se i sveti najviši Buddha, koji ne bi drhtao, ljuljao se i tresao, koji se ne bi znojio dok mi stoji nasuprot u govorničkoj borbi. Čak da se borim govorom i protiv mrtvog stuba, i on bi drhtao, tresao se i ljuljao pred mojim govorom, a kamoli ne ljudsko biće!” Moguće je da su buddhisti, na čije smo izvještaje upućeni, u svome animozitetu prema toj klasi dijalektičara nanijeli više boje nego što je dopustivo; no posve je izvjesno da čitav tip takve sofistike nije izmišljen. –

U to vrijeme dubokih i svestranih duhovnih kretanja, koja su prodr-la u narod daleko izvan krugova brahmanskih mislilaca – u vrijeme u kojemu virtuoznost skeptičke dijalektike već počinje zadirati i u moralne ideje, u kojemu se dakle strasno traganje za izbjavljenjem od tereta i strahova postojanja dodiruje s jasnim znakovima obuhvatnog moralnog raspada, u to vrijeme pada pojava Gotame Buddhē.



PRVI ODJELJAK
BUDDHIN ŽIVOT



PRVO POGLAVLJE

NARAV TRADICIJE – LEGENDA I MIT

Među tekstovima koji pripovijedaju o Buddhinu životu, za starije povijesno istraživanje u prvom planu je stajala bajkovita Buddhina biografija *Lalita Vistara*, raširena u sjevernijim zemljama Nepal, Tibetu i Kini, sastavljena na sanskrtu i na osebujnoj mješavini sanskrta i pučkog jezika. Odnedavno nam je dostupan i drugačiji oblik predajâ koji se mora priznati kao bitno stariji. On mora činiti temelj istraživanja o Buddhinu životu jednako kao i o njegovu učenju i o zajednici njegovih sljedbenika, otprilike kao što nijedno istraživanje Isusova života ne smije uzeti bilo koje srednjovjekovne knjige legendi već samo Novi zavjet.

Te najstarije nama poznate predaje buddhizma su one koje su se održale na Cejlonu i koje redovnici s toga otoka izučavaju sve do današnjeg dana.¹

U samoj Indiji – barem u velikim dijelovima pravog indijskog područja – buddhistički tekstovi su iz stoljeća u stoljeće bili izvignuti uvijek novim mijenama; sjećanja stare zajednice sve više su stupala u po-

¹ Za sljedeća izvođenja o odnosu cejlonskin tekstova prema korpusu predaja sa sjevera upućujem na svoje članke “Buddhistische Studien” u: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52, str. 613 id. (1898), “Studien zum Mahāvastu”, *Nachr. der Gött. Gesellsch. der Wiss.* 1912, str. 123 id.; “Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon”, *ibidem*, str. 155 id. Nedavno je Bendal otkrio u Nepalju fragmente iste redakcije kanona koja postoji na Cejlonu (*usp. Verhandlungen des 13. Intern. Or. Congr.*, str. 58 id.; o tome *usp. moje primjedbe u Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1912, str. 198, nap. 6). – Kao predstavnika meni suprotnih stajališta navodim važan rad Sylvaina Lévia, *Les Saintes Écritures du Bouddhisme* (1909).

zadinu poezije i maštarija kasnijih naraštaja. Ta preoblikovanja su ono što je *Lalita Vistari* i srodnim masama tekstova dalo njihov pečat. Naprotiv, cejlonska zajednica je naprosto ostala vjerna jednostavnoj “riječi starih” (theravāda), dakle jednom obliku svetih predaja, u kojoj dođuše na nekim mjestima pored naslijeđenog starog nisu ostali isključeni izvjesni, relativno moderni proizvodi² koji se čisto izvanjski približavaju onim drugima, ali ono staro, nedirnuto tim novotvorinama, održalo se netaknuto u svemu bitnome. Sâmo narječje tih tekstova služilo je tome da ih zaštititi od krivotvorina: to je jezik određenih, još ne posve s potpunom određenošću utvrđenih dijelova indijskog potkontinenta – po svemu sudeći jezik krajeva iz kojih su zajednice i misije imale važan udio u širenju buddhizma na Cejlon.

Prema crkvenoj povijesti toga otoka, koja je stekla gotovo kanonski ugled, a koja nam je dostupna najprije u tekstovima iz 4. ili 5. stoljeća, premda mora počivati na znatno starijim zapisima, Cejlon je obratio Mahinda, sin velikog indijskog kralja Aśoke koji je stolovao u Pātaliputri (oko 260. p. n. e.). No, predaja je u bitnim dijelovima očigledno podešavana; koliko puno ili koliko malo istine ona sadrži, za sada se ne može prosuditi sa sigurnošću. U svakom slučaju, za presađivanje cjelokupne i obimne književnosti buddhizma na otok osobitu težinu je vjerovatno

² Ovamo ubrajam – apstrahirajući od *abhidhamme*, najmlađe od triju velikih kanonskih skupina tekstova (piṭaka) – *Parivāru*, jedan od tekstova koji se tiču pravila ponašanja zajednice (*vinaya*) kao i dva poglavlja koja su pridodana na kraj Ćullavagge s izvještajem o dva prva sabora. I u Sutta-piṭaki se bez sumnje javljaju slični mlađi proizvodi. Čini se da su oni našli svoje mjesto u posljednjoj, manje zatvorenoj od pet velikih zbirki, u Khuddaka-nikāyi – pored drugih, očigledno vrlo starih elemenata; usp. Zeitschr. d. Deutch. Morgenländ. Gesellsch. 52, str. 654, nap. 2. Stoga sam sklon smatrati *Buddhavamsu* bitno mlađom od većine starih tekstova. Na to ukazuje podjednako cijela dikcija, stilizacija poetskog prikaza kao i niz pojedinačnih značajki, npr. imenovanje sedam pakarana (24, 6) ili pak spominjanje (26, 2) da je na prvoj Buddhinoj propovijedi bilo obraćeno 18 koṭija (180 milijuna) bića (usp. komentar Āṭtake, vol. I, p. 82, te, suprotno tome, Mahāvagga I, 6). Sigurno nije nikakav slučaj da se upravo u tome tekstu legenda o Buddhi javlja jače potvrđena, u liku koji se više približava kasnijem tipu legende nego što je to inače, barem ugrubo, slučaj u piṭakama, da se npr. o pojedinim buddhama redom navodi s kakvom su pratnjom ‘nimitte čaturro disvā’ (“ugledavši četiri znaka”) napustili svoj dom, koje je bilo njihovo bodhi-drovo itd. Slično o Buddhavamsi i srodnim elementima kanona prosuđuje i Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 176.

imao trajni saobraćaj otoka s više ili manje bliskim krajevima na Potkontinenta nego neko poslanstvo iz vrlo udaljenih krajeva.

Jezik tekstova (pāli), koji su doneseni s kontinenta, štovan je na Cejlonu kao sveti jezik; vjerovalo se da je sâm Buddha kao i prethodne Budhe svih ranijih doba svijeta govorio njime.

Međutim, bez ikakve sumnje, zapravo kanonski tekstovi nisu izvorno napisani na pāliju nego na māgadskom (māgadhī), tj. narječju pokrajine Magadha. Pālijska redakcija je prijevod s toga izvornika koji je za nas potpuno izgubljen, osim ako naslove nekih tekstova kanona, danih na māgadskom, u zapisima kralja Aśoke (natpisi u Bairātu) ne želimo shvatiti kao ostatke izvornika. Shvaćanje Cejlonaca da je pāli zapravo māgadhī, krivo je.

Vjerska literatura, koja je tada počela nastajati na samom otoku, pisana najprije na pučkom narječju a potom također i na pāliju, bila je doduše otvorena za prodiranje mlađih legendi i spekulacija³, ali upravo u tome je bio sadržan jedan odvod koji je samim kanonskim tekstovima pružio djelotvornu zaštitu protiv miješanja s takvim elementima.

Moguće je da će nam prije ili kasnije postati dostupni dijelovi drugih redakcija svetog kanona – neke pojedinačnosti te vrste već imamo – koje ne zaostaju po starosti iza cejlonskih primjeraka. Fragmenti tekstova dijelom na sanskrtu, dijelom na pučkom narječju, koji su u novije vrijeme pronađeni u Turkestanu i koji se brzo uvećavaju daljnjim otkrićima⁴, nisu doduše istovjetni u svim potankostima s pālijskim primjerkom, ali u bitnim i mnogobrojnim pojedinostima odaju dalekosežne i duboke podudarnosti s njime: to je sigurno jamstvo da tu po karakteru i sadržaju imamo stari autentični oblik kanona. I naslovi tekstova u kineskom prijevodu, koji se dijele na čitav niz starobuddhističkih škola⁵ uka-

³ Karakteristično je da se višestruko istovjetne legende unutar kanonskih tekstova sa sjevera, koje su kasnije prodrle u njih kao proširenja, na Cejlonu nalaze u komentarskoj književnosti, a da se sam kanon nije otvorio za njih. Vidi o tome Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1912, str. 200.

⁴ Upućujem na Senartovo izdanje fragmenata *Dhammapade*, koje je pronašao Dutreuil de Rhins (v. *Journal Asiatique* 1898) te na odlomke sanskrtske redakcije kanonskih tekstova koje sam popisao u Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1912, str. 171, bilj. 1; str. 172 bilj. 1. Vidi također Winternitz, *Die buddhistische Literatur*, str. 185 id. Uz to nadalje, de la Vallée Poussin, Journ. R. Asiat. Soc. 1913, str. 569 id.

⁵ Među predlošcima kineskih prijevoda zastupljena je uostalom također izravno i pālijska književnost, kao što je davno pokazao J. Takakusu, Journ. R. Asiat. Soc. 1896, str. 415 id.

zuju na to da je mnogo što starog ostalo sačuvano. Za sada su nam ogledni primjerci ove prijevodne literature, koji inače stoje kao usporedni primjerci nižeg ranga, pružili jednu za drugom nekoliko potvrda autentičnosti za mnoge od najvažnijih pālijskih tekstova kojima bi takva potvrda inače jedva trebala. Prema dosadašnjim iskustvima teško da se može očekivati pojavljivanje bilo čega bitno starijeg od pālijskih knjiga.⁶ No, usmjerimo li usporedbu na odavno poznate tekstove, potekle iz Nepala kao naprijed spomenuti tekst *Lalita Vistara* ili također *Divya Avadāna* i *Mahāvastu*, onda se s najvećom određenošću smije zahtijevati prednost pālijske tradicije.⁷ To se pokazuje u jeziku, stilu i tehnici pjesništva. U starinskoj jednostavnosti pālijskih tekstova još uvijek vije dah vedskog doba.⁸ I u njima je dostatno i previše izražena bajkovitost, ali više kao usputno ukrašavanje pored zapravo religijskog sadržaja kojemu pripada glavni interes. Koliko je samo drukčija ona pretrpana izvještačenost nepalskih knjiga legendi, ta djetinjasta oslikavanja, ukrašena beskonačno nanizanim divovskim brojkama i bombastičnim imenima koja se smjenjuju s neobuzdanom strahotom i ništa manje neobuzdanom veličanstvenošću. Usporedbe će imati sličan ishod ako ih se usmjeri na porijeklo i način gradnje te mase tekstova koji su sačuvani na Cejlonu i u Nepal. Kako se samo jasno pokazuje na primjer izvornost raščlambe skupine spisa pālijskog kanona koji se odnose na pravo zajednice (Vinaya piṭaka). Vidi se takoreći pred očima kako ta književnost proizlazi iz zbirke ispovjednih formula (Pāṭimokkha) i nadovezuje na temeljnu instituciju života starobuddhističke zajednice; očito je kako se objašnjenja i proširenja naslaguju na staru jezgru u organskom razvoju, korak po korak. Stavimo tome nasuprot na primjer onu zbrkanu mješavinu pripovijesti i dogmatskih ekskursa koja se naziva “Mahāvastu, a pri-

⁶ Govorim o tekstovima ugrubo, no ne treba poricati da u pojedinostima odnos može biti drugačiji. Naime, različite sjeverne predaje već su nam sada na čitavom nizu mjesta donijele ispravke pojedinih verzija pālijskih tekstova.

⁷ To znači predaja kanonskih tekstova; ne smijemo, kao što se povremeno događalo, glavnim predstavnikom južne tradicije smatrati Buddhin životopis kojim otpočinje komentar *Ādāke*.

⁸ Na području metrike pokušao sam to predočiti konkretno na Gurupūḍākaumudi (v. *Festschrift zu A. Webers Doktorjubiläum* 1986), str. 9 id.; usp. također *Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1915, str. 513 id.

pada školi plemenitih mahāsaṅghika i čini jedan dio Vinaya piṭake”.⁹ Onome tko zna razlikovati, ne može ostati nejasna bit te razlike. Ni po čemu se ne može smatrati vjerovatnim da je formalna i sadržajna jednostavnost – ili u određenom pogledu barem *relativna* jednostavnost – pālijskih tekstova nešto sekundarno, naknadno proizvedeno pod utjecajem kasnijih razvojnih smjerova ukusa iz nekog složenijeg tipa.¹⁰ Štoviše, kad ne bismo posjedovali pālijske tekstove, mogli bismo obrnuto, iz tragova koji su se sačuvali u djelima sjevernog buddhizma, rekonstruirati sa sigurnošću upravo takav tip, poput ovoga koji se sada nalazi u pālijskim recenzijama, kao ishodišnu točku te duhovne književnosti. Jer, na svakom koraku, između ili iza partija teksta, sastavljenih u mlađim stilskim vrstama koje čine najveći dio tih djela, pokazuju se ostaci i tragovi jednog drugog stila, često u velikom opsegu i kao uočljivo izdvojena podloga od svih tih novotvorenina; oni svjedoče o onom tipu teksta koji za nas doista reprezentira pālijski kanon i često je izravno identičan s opsežnim odsječcima toga kanona¹¹.

⁹ Mahāvastu, vol. I, str. 2, 13. Vjerujem da sam uspio pokazati kako je tanka nit koja u konačnici ipak povezuje Mahāvastu s Vinayom u starom i istinitom značenju te riječi, u Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 52, 645, bilj. 1, te u Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1912, str. 152 id.

¹⁰ Usp. nasuprot tome Senartova istraživanja – na čije ću se stavove o pitanjima koja se tiču buddhističke tradicije vraćati i nadalje (v. ovdje dalje bilj. 12 i nap. 19) u njegovu *Essai sur la légende du Buddha*, 2. izd. str. XXV id. Tamo on kaže između ostalog: “Si les traditions du canon pāli étaient invariablement vraisemblables, leurs prétentions historiques pourraient nous impressionner.” No, nitko ne ide tako daleko da pālijsku predaju jednostavno uzme za povijest. To što se unutra nalaze legende, ne proturiječi činjenici da legende tu stoje na starijem stupnju a da je ono povijesno saržano u većoj čistoći nego kod sjevernih buddhista.

¹¹ Ono što je ovdje rečeno za *Lalita Vistaru*, predočeno je u mojim izvođenjima u Verhandlungen des 5. Intern. Or. Kongr. II, 2, str. 113 id. Za Mahāvastu, Divya Avadānu i Avadānaśatakā upućujem na svoje članke, navedene u bilj. 1, u Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. Treba primjerice promotriti kako se u Divya Avadāni, pogl. 17, na deblo jedne sūtre pisane starim stilom – koja je u uskom srodstvu s Mahāparinibbāna-suttom pālijske tradicije – nakalempljuje moderna pripovijest. Ili, treba vidjeti kako se tamo u kontekstu jedne moderne povijesti, u kojoj nastupaju kraljevi Vindusāra i Aśoka, pojavljuje redovnik koji “recitira jednu sūtru” (p. 375) i kako sad tekst te sūtre, odvajajući se svom oštrinom od svoje okoline, točno predstavlja dikciju pālijskih tekstova. Na ovom mjestu se moram ograničiti na ove kratke naznake, pored čega još upućujem na rad Windischa, *Māra und Buddha*, str. 1, 2. U svome članku u Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. 52, str. 667–673 pokušao sam predočiti kako neka anali-

Prema do sada rečenome, samo nas ispitivanje pālijske predaje može najprije dovesti do odluke o pitanju kojemu ćemo se sada okrenuti: da li je i u kojoj mjeri sačuvano povijesno znanje o Buddhi i njegovu životu, dokle je stvarnost tu zakrivena pjesništvom i mitom. Senart¹² je s briljantnom oštroumnošću zastupao gledište da u temelju svih glavnih partija tradicionalne pripovijesti o Buddhi ne leži sjećanje na zemaljsko-ljudske događaje već prastari prirodni mit o svijetloj putanji sunčevog heroja. Moramo li onda smatrati opravdanom dalekosežnu rezignaciju koju takva shvaćanja nameću našem zahtjevu za povijesnom stvarnošću?

Tekstovi svetog pālijskog kanona pokazuju nam prije svega da je u buddhističkoj zajednici od početka, dokle god možemo pratiti unatrag izraze njezine religijske svijesti, vladalo čvrsto postojano uvjerenje da je i pristup spoznaji, koja donosi blažen i svet život, za vjernike otvoren kroz riječ učitelja ili utemeljivača zajednice koga se naziva uzvišenim (bhagavā)* ili spoznavajućim, budnim (buddha). Onaj tko teži stupanju u duhovno bratstvo, triput izgovara riječi: “Utječem se *Buddhi*, utječem se nauku, utječem se zajednici”. Na ispovjednoj svečanosti za polumjeseca, čija liturgija spada u najstarije spomenike života buddhis-

za sjevernobuddhističkih tekstova – bilo Lalita Vistare ili Mahāvastu – ako se poduzme bez ikakvog obzira na pālijsku književnost, često dopušta da u kaos kakav na prvi pogled prikazuju ti tekstovi, razlikujemo s potpunom određenošću jezgru najvažnijih religijskih predodžbi i pripovijesti od izvanjskih ukrasa koji ih obavijaju: ta se jezgra ispostavlja kao točno istovjetna sa sadržajem koji bez daljnjega nalazi naočigled, čist i nepomiješan, u pālijskom kanonu.

¹² U Senartovu *Essai sur la légende du Buddha*, čije drugo izdanje uostalom, kao i duhoviti članak istog istraživača, *Origines bouddhique* (1907), u izvjesnom pogledu ne baš malo ublažava skepsu iz prvog izdanja. – Drugačijim putem nego Senart ide Kern koji u svojoj *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië* tumači priče iz legende o Buddhi prema astronomskim odnosima. U skeptike u pogledu Buddhine osobe spada i R. O. Franke, koji “ne bi želio izazvati privid kako on vjeruje da bismo morali znati makar i ono najmanje o osobi utemeljivača toga učenja” (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 69, 55) i kojemu “se čini da je dogmatski Buddha bio zamagljena forma nekog starog pojma boga, možda filozofskog pojma panteističkog božanstva” (Ostasiatische Zeitschr. IV, 10). Usp. također Kern, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes 28, str. 331 id.

* Njem. der Erhabene: za bhagavā (sk. osn. bhagavant, “bogovit”, božanski; srodno s bhaga, “bog”, od √BHAḌ I, dijeliti, dodjeljivati; v. također bhakti, podjela, dioba; udio, predanost; otud desid. bhikš-). U našim se prijevodima za ‘bhagavā’ ustalio izraz “blaženi”, “plemeniti”; čest alternativni predikat Buddhje je tathāgata koji se prevodi sa “dovršen”, “usavršen” (dosl. “tako otišao”) [prim. prev.].

tičke zajednice, redovnik koji vodi svečanost, opominje prisutnu braću da ne prešute nijedan počinjeni grijeh, jer prešutjeti znači lagati, a “laž sa znanjem, braćo, prepreka je duhovničkom životu; tako je rekao *Uzvišeni*”. Istovjetna liturgija ispovijedi karakterizira i redovnike koji se utječu krivim učenjima na taj način da im stavlja u usta riječi: “Tako ja razumijem nauk koji je *Uzvišeni* objavio” itd. Posvuda se dakle kao izvor istine i svetog života ne priznaje bezlično otkrovenje pa niti vlastito mišljenje nego osoba, riječ učitelja, Uzvišenog, Buddhe.

Na toga učitelja se ne gleda kao na mudraca iz pradavnog doba za čije računanje se indijska mašta tako rado običava poigravati s ogromnim vremenskim veličinama, nego se za njega zna kao za čovjeka koji je živio u ne tako davnoj prošlosti. Od njegove smrti do koncila sedamsto najstarijih redovnika u Vesālī (oko 380. pr. Kr.) računa se jedno stoljeće; čini mi se sigurnim da je velika masa glavnih svetih tekstova, u kojima njegova osoba i njegovo učenje od početka do kraja stoje u središtu, u kojima se pripovijeda o njegovu životu i smrti, sastavljena prije toga velikog sabora zajednice; najstariji sastavni dijelovi tih tekstova, poput upravo spomenute zbirke ispovjednih formula, spadaju čak po svōj vjerovatnosti više na početak nego na kraj toga prvog stoljeća nakon Buddhine smrti. Dakle, vrijeme koje razdvaja svjedoke koje moramo saslušati i događaja o kojima oni tvrde da svjedoče, dovoljno je kratko; ono nije puno duže, možda uopće nije duže od vremena proteklog između Isusove smrti i pisanja Evanđelja. Je li vjerovatno da je za trajanja takvog doba u Buddhinoj zajednici moglo biti više ili manje potisnuto sjećanje na njegov život kroz legendarnu pjesmu o sunčanom heroju koja je prenesena na njegovu osobu? Potisnuto u zajednici asketa u čijem je idejnom krugu, prema književnom svjedočanstvu koje su nam ostavili u nasljeđe, sve drugo imalo živo važenje prije nego taj prirodni mit?

Ili pak, da pitamo, nalikuju li okoline u koje sveti tekstovi postavljaju Buddhinu osobu na bilo kakav svijet mitskog pjesništva? Pālijske knjige daju – a tome dojmju će se teško othrvati bilo koji čitalac lišen predrasuda – vrlo konkretnu predodžbu o bavljenjima duhovnih krugova u Indiji toga vremena u koje spada i Buddha; tako saznajemo i najživopisnije pojedinosti o svetim ljudima, koji ili sami za sebe ili nago-milani u zajednice, sa organizacijom ili bez nje, jedni dublje a drugi po-

vršnije, obznanjuju narodu spasenje i izbavljenje. I usred tih opisa koji posve nose pečat zemaljske stvarnosti, javljaju se specijalno jedna ili dvije figure kod kojih raspoložemo iznimno pogodnim sredstvima da prosuđujemo o njihovoj povijesnosti ili nepovijesnosti. Kao suvremenici Buddhe navode se stalno šest velikih učitelja, za buddhiste naravno opasni krivoučitelji, poglavari šest inovjernih sekti. Jednoga od njih, Nātaputtu, nalazimo nakon Bühlerova i Jacobijeva lijepog otkrića i u tekstovima sekte đaina, koja je još i danas zastupljena u Indiji, kao utemeljivača i spasitelja te sekte; on u njoj zauzima položaj analogan onome koji buddhisti pripisuju Buddhi. Tako za toga Nātaputtu i njegovu zajednicu posjedujemo dva niza svjedočanstava: prvo je od njegovih sljedbenika, za koje je on svetac, prosvijetljen i pobjednik (đina), *buddha* – i taj se izraz koristi u tekstovima đaina; s druge strane, to su navodi buddhistâ koji ga smatraju poglavarom asketâ krivog učenja. Zanimarimo li pak manje netočnosti ili izobličenja na strani buddhističkih izvještaja, kao što ni ne možemo očekivati drugačije, ovdje se se đainska i buddhistička tradicija međusobno izrazito jako potvrđuju.¹³ Tako i u odnosu na čitav niz točaka đainske dogmatike; tako i povodom golotinja đainskih redovnika; tako i u opaski da je Nātaputta imao jaku sljedbu u gradu Vesālī. Osobito je vrijedno primijetiti da slučajno buddhisti jednako kao i đaini imenuju mjesto u kojemu je umro Nātaputta; i jedni i drugi navode grad imenom Pāvā.

Tome se može dodati da su i buddhistička i đainska predaja sačuvala dva međusobno posve nezavisna niza napomena o još jednom od šestorice spomenutih učitelja, o Makkhali Gosālī¹⁴; njihova podudarnost

¹³ To je posebno pokazao Bühler (v. Almanach der kaiserl. Akad. d. Wiss., Wien 1887, str. 246 id.), kome se ovdje mogu samo potpuno priključiti; usp. također Jacobi, *Sacred Books XXII*, str. 16 id.; XLV, str. 15 id. O manjim netočnostima u buddhističkim navodima, primjerice u odnosu na Nātaputtino brahmansko prezime Gotra, usp. na primjer greške u nabranjanju vedskih pjevača kod buddhista (Mahāvagga VI, 35, 2).

¹⁴ O Makkhali Gosālī v. Hoernleove ekskurze u njegovom izdanju djela Uvāsagadasāo; nadalje, Hoernle, Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1898, 41, kao i njegov članak "Ajīvikas" u *Encyclopedia of Religion and Ethics*; Leumann, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes III, 328 id.; O. Schrader, *Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas* 12, 34 id.; Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha I*, 71, bilj. 1. – O Gosālīnim odnosima s Nātaputtom usp. osob. Jacobi, *Sacred Books XLV*, p. 29 id., i Hoernle, nav. mj.

u najbitnijim točkama i ovdje ne ostavlja nikakvu sumnju u vjerodostojnost tih korpusa predaje.

Takvo slaganje svjedočanstava o osobama i okolnostima njihova djelovanja dopušta osjećanje da se tu krećemo na čvrstom tlu historijske stvarnosti. Očigledno je da je Buddha bio poglavar redovnika upravo onog tipa kojemu je pripadao i Nātaputta, također i Gosāla, da je u halji i sa svime što je činilo vanjsku pojavu jednog asketa, išao od grada do grada propovijedajući i da je oko sebe okupio krug sljedbenika kojima je dao odredbe kao što su ih imali brāhmani i druge redovničke zajednice.

Onoliko koliko znanje o takvim stvarima uopće može biti sigurno, čini se da čak i u najnepovoljnijem slučaju barem na toliko sigurnog znanja smijemo polagati pravo.

No, je li time iscrpljeno sve što se može postići? Ne može li se usred korpusa legendi što ih nudi predaja naći još više određenijih crta povijesne stvarnosti koje bi još dodatno oživjele onaj prvi obris?

Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo najprije još bliže razmotriti izgled te predaje.

Kao glavni iskaz tu moramo odmah postaviti sljedeće: nikakva biografija Buddhe iz starog doba, iz vremena svetih pālijskih tekstova, nije sačuvana a, kao što možemo reći sa sigurnošću, nije ni postojala.¹⁵ Pojam biografije bio je po sebi stran svijesti onoga doba. Zahvatiti život nekog čovjeka kao jedinstven nacrt za književnu obradu, takva misao još nije bila mišljena u ono doba, koliko god se ona *nama* činila prirodnom,.

Vrijedi, naprotiv, da je interes za život učitelja stupao u pozadinu iza interesa usmjerenog na njegov nauk. Stvari se nisu odvijale drugačije ni u krugovima sokratskih škola, a kako se čini, ni u krugovima starokršćanske zajednice. Prije nego što je Isusov život zapisan na način naših Evanđelja, u mladim zajednicama je, kako se obično pretpostavlja, bila proširena jedna zbirka Isusovih govora i izreka (*lógia kyriaká*); toj zbirci je od prave pripovjedne građe bilo dodano upravo samo onoliko

¹⁵ Nije točno ono što Pischel (v. *Leben und Lehre des Buddha*, 57) kaže o “starom životopisu Buddhe u stihovima”. Usp. moj rad *Zur Geschichte der altindischen Prosa*, 76.

koliko je bilo potrebno da bi se saopćio povod, vanjske okolnosti u kojima su držani pojedini govori. Ta zbirka Isusovih govora nije polagala pravo na historijski pragmatizam ili na kronološku vjernost. Slično kao i Ksenofontove uspomene na Sokrata. Način i oblik Sokratova djelovanja tu se predočava na bogatom nizu pojedinačnih Sokratovih razgovora. Međutim, Sokratov *život* nije nam saopćio ni Ksenofont niti ijedan drugi od starih sokratika. Što ih je trebalo navesti na to? Sokratov lik je sokratovcima bio vrijedan pamćenja zbog mudrih riječi koje su dolazile iz usta tog velikog osobenjaka, a ne zbog njegovih jadnih izvanjskih životnih udesâ.

Razvoj predajâ o Buddhi odgovara točno ovim protuslikama koliko je samo moguće. Rano se počelo zapisivati i prenositi u zajednici govore koje je držao veliki učitelj ili barem govore na način i u obliku *kako* ih je držao. Gdje i *kome* je izrekao ili navodno izrekao svaku riječ, također nije propušteno napomenuti; to je išlo zajedno s namjerom da se konkretno zabilježi situacija i da se na taj način donekle zajamči autentičnost dotičnih riječi Buddhe. Tako pripovijesti počinju: Jednom – ili: U to vrijeme je uzvišeni Buddha boravio na tome i tome mjestu. Međutim, *kada* su se te stvari odvijale, za to u Indiji uopće nikada nije postojao pravi smisao. K tome, osobito u životu asketâ poput Buddhe godina za godinom su prolazile toliko ravnomjerno da se zajednici moralo činiti posve suvišnim pitati: *kad* se dogodilo ovo ili ono, kad je rečana ova ili ona riječ – ako se uopće pomišljalo na mogućnost takvog pitanja.

Kasnije je to pitanje uostalom doista nabačeno i samorazumljivo je da ni u jednom trenutku nije bilo nedoumice oko odgovara na njega. Tako su nastali veliki popisi u kojima je rečeno što je Buddha govorio ili činio u 6., 7., 8. itd. godini svoje budnosti.^{15a} No, imamo li na umu šutnju svetih tekstova o kronološkim stvarima, očigledna je skoro potpuna bezvrijednost tih popisa, nastalih kasnije.

Određeni događaji iz odvijanja Buddhina lutalačkog života, susreti s ovim ili onim od drugih učiteljâ toga vremena, s ovim ili onim svjetovnim vladarem, bili su povezani ili su se povezivali sa sjećanjem na ovaj ili onaj stvarni ili izmišljeni govor; prije svega su i izričito u prvom planu tih sjećanja stajali početni stadiji njegove javne putanje, obraće-

^{15a} Bigandet, *Life of Gaudama*, str. 160 id.

nje njegovih prvih sljedbenika i – potom opet kraj, oproštajni govori od svojih pripadnika i smrt. Tako su postojali biografski fragmenti, ali biografija je iz njih oblikovana tek u puno kasnije vrijeme.

U starijim izvorima se razmjerno oskudno nalaze vijesti o Buddhinu mladenačkom životu, iz vremena prije početka njegova učiteljskog djelovanja ili, rečeno jezikom Indijaca, iz vremena postizanja *budnosti*^{*}, kad još nije posjedovao znanje koje ga je učinilo učiteljem bogova i ljudskog svijeta, nego ga je tek tražio. Ipak, ni iz tih vremenâ ne manjka nam posve pripovijesti, svejedno da li povijesnog ili legendarnog sadržaja. Tako tri odsječka u staroj zbirci pjesama Sutta-nipāta: o posjeti mudrog Asite kod Buddh-e-djeteta, čiju će buduću veličanstvenost pretkazati, potom o odlasku Buddh-e-mladića iz zemlje i o njegovu susretu s kraljem Magadhe, i konačno jedna priča o iskušenju.¹⁶ To što o tim ranim dobima čujemo tako malo, objašnjivo je. Interes zajednice nije ležao toliko na zemaljskoj osobi djeteta i mladića iz kuće Sakya koliko na osobi “uzvišenog, svetog, univerzalnog Buddh-e”. Htjelo se znati što je on govorio od trenutka kad je postao *buddha*; svaki drugi interes, pa čak i interes za njegovu borbu oko postizanja budnosti, stupio je u pozadinu.¹⁷ Tek su kasnija stoljeća, s posve drugim mjerilima od ovog starog doba, ispunila povijest Buddh-e gomilanjem čudesâ na čudesa i posvetila se s posebnom ljubavlju tome da lik blagoslovljenog djeteta zaokruže prebujnim tvorevinama svoje bezgranične mašte. No da ni starija predaja, sačuvana u svetim pâlijskim tekstovima, ipak nije slobodna od bajoslovnih elemenata, sadržano je već u svemu rečenome i razumije se zapravo po sebi.

* Njem. Buddhaschaft: za sk. buddhatā; premda Oldenberg time najčešće evocira doslovno značenje budnosti, izraz uvijek konotira i “buddhinstvo”, tj. status buddhe kao ostvareni stupanj uzvišenosti, za razliku od arhata (arahat) (s ovim razlikovanjem podudarni su, iako ne istovrsni, stupnjevi blaženika i svetaca u kršćanskoj tradiciji).

¹⁶ Za ove tri priče upućujem na svoj tekst “Aus dem alten Indien”, str. 45 id.

¹⁷ Uostalom, i u izvanjskom obliku tekstova sūtri i vanaye nalazi se jedan moment koji bitno uvjetuje povlačenje pripovijesti iz Buddhine mladosti. Budući da se u tim tekstovima, uz manje iznimke, ne radi o proizvoljnim saopćenjima u slobodnoj formi nego svaki put o poučnom govoru ili pak o nekoj Buddhinoj odredbi za sljedbenike, za uvodnu pripovijest o povodu dotične Buddhine izjave mogli su se upotrijebiti samo doživljaji s njegove putanje na putu postajanja buddhom; dakle, njegovo mladenačko doba moglo se dotaknuti samo u povremenim naznakama ili pak tako da se izjave o mladosti stave njemu samome u usta.

Jedna glavna skupina tih sastojaka počiva na prirodnoj potrebi religijske svijesti da zemaljsku pojavu izbavitelja svijeta vidi i izvanjski označenom kao događaj neusporedive važnosti. Za Indijca, koji je i kod najsitnijih događaja svoga dnevnog života bio i jest naviknut da posvećuje najveću pažnju pratećim znakovima, bila bi nezamisliva predodžba da već i začće uzvišenog, svetog, univerzalnog Buddha nije bilo najavljeno silovitim znakovima i čudesima, da ga takoreći nije slavio čitav univerzum. Neizmjerni sjaj svjetlosti prodire kroz svemir, svjetovi se tresu, četiri božanstva koja u svojoj vlasti drže četiri strane svijeta silaze na zemlju da bi bdjeli nad trudnom majkom. Isto tako, čudesa prate i rođenje.¹⁸ Brāhmani su posjedovali popise tjelesnih znakova koje za čovjeka znače sreću ili nesreću; dijete-buddha je moralo posve samorazumljivo nositi na sebi potpuno savršene sve znakove što najavljuju spasenje, u istom savršenstvu kao monarh koji vlada svijetom. Tumači znakova kažu: “Odabere li svjetovni život, postat će vladarom svijeta; odrekne li se svijeta, postat će buddhom”.

Ne moramo dalje nabrajati bajovite značajke ove vrste, njihov se karakter teško može krivo razumjeti. Kao što je za svijest kršćanske zajednice bilo samorazumljivo da je sva moć i veličina, koju su posjedovali proroci Starog zavjeta, u još većem sjaju morala prisustvovati u osobi Isusa, tako su i buddhisti pripisivali utemeljitelju svoje zajednice sva ona čudesa i savršenstva koja po indijskoj predodžbi pripadaju najsilovitijim junacima i mudracima. No, među osnovama na kojima počivaju indijski nazori o svojstvima najmoćnijeg junaka i pobjednika svijeta, ne manjka dakako ni stari prirodni mit koji je odavno postao nerazumljiv u svome izvornom značenju. Tako ne može uopće više iznenaditi ako neka od tih značajki, o kojoj se u krugu vjernika pripovijedalo u svrhu uzvisivanja Buddha, u krajnjoj liniji, kroz mnoga posredovanja, zapravo stoji u vezi s onim što se davno prije toga, među pastirima i seljacima iz vedskog doba, ili možda u još starijim stoljećima i tisućljećima prije vedskog doba, pjevalo i govorilo o božanskim junacima prirodnih

¹⁸ Činjenicu da se o takvim čudesima Buddhina začća i rođenja pripovijeda već u kanonskim tekstovima na pāliju R. Chalmers prikazuje kao novo otkriće (Journ. R. Asiat. Soc. 1894, str. 386, usp. 1895, str. 751 id.) koje “ruši određena opća gledišta stručnjaka”. No, usp. prvo izdanje ove knjige (str. 423). O tome predmetu sad valja uputiti i na Windisch, *Buddhas Geburt* (1908).

mitova, o svijetlećim uzorima svega zemaljskog junaštva. U tome nalazimo i važan element ispravnosti u Senartovoj teoriji o solarnom junaku-buddhi koji mu se nipošto ne smije odreći.¹⁹

Kod jedne druge skupine bajkovitih značajki može već dijelom biti dvojbeno da li u njima posjedujemo povijesno sjećanje. Ako su do sada spomenuti sastojci predaje slijedili iz opće vjere u Buddhinu svenadmašujuću moć i veličinu, izrazite značajke o kojima sad govorim imaju svoj korijen djelomice i u posebnim teološkim predikatima koje je buddhistička spekulacija pripisala svetome, spoznavajućem, izbavljenom, a djelomice u izvanjskim događajima, koji su posve uobičajeni u životu jednog indijskog askete; stoga ni u životu Buddhe, toga idealnog asketa, nije mogao izostati kraj koji je tako prirodan u svakoj legendi.

Ono što Buddhu čini buddhom jest, kako to kazuje ime, spoznaja. No, on tu spoznaju ne posjeduje, kao na primjer Krist, usljed metafizičke uzvišenosti svoga bića koje bi nadmašivalo sve zemaljsko, nego ju je on stekao ili, još određenije rečeno, on ju je izborio. Buddha je ujedno i *đina*, tj. pobjednik. Stoga povijesti o Buddhi mora prethoditi povijest borbe za budnost.

Uz borbu ide neprijatelj, uz pobjednika pobijedeni. Nasuprot onome tko je pobijedio patnju i smrt mora stajati vladar smrti. Vidjeli smo kako se za indijsku svijest odvila identifikacija kraljevstva smrti i kraljevstva ovoga svijeta; sjećamo se uloge koju bog smrti igra u vedskom spjevu o Naćiketasu: taj bog obećava dug život i svako obilje užitaka mladiću samo da odustane od spoznaje. Tako i nasuprot asketu koji se bori za budnost stupa Māra, smrt, gospodar svakog zemaljskog užitka koji nije ništa drugo do skrivena smrt. Stopu po stopu Māra slijedi svog izaziivača i čeka na trenutak slabosti da bi ovladao njegovom dušom. Ali, takav trenutak ne dolazi. Preko ponekog neuspjeha i kroz teške unutrašnje borbe, Buddha ostaje postojan.

¹⁹ U rečenome sadržan je također i moj stav prema postupku zaključivanja koji primjenjuje Senart (*Essay sur la légende du Bouddha*, 2. izd., str. 28 id.), naime, da navodno neka značajka legende, koja se pojavljuje u bilo kojem izvoru, ujedno dokazuje i prisutnost svih ostalih jer sve su međusobno povezane time što tvore jedinstvo koje je starije od buddhizma. Ja mislim da nas građa, koju je sakupio upravo Senart sa svojim vlastitim zadivljujuće bogatim znanjem, može teško uvjeriti u bilo što drugo osim to da buddhistička legenda na mnogim mjestima uvijek crpi iz istih zaliha starih pučkih predodžbi; onda je potpuno prirodno da one značajke, koje se kod buddhista pojavljuju zajedno, stoje jedna naprama drugoj u staroj privlačnosti.

Kad naumi dosegnuti izbavljujuću spoznaju, kojoj je namijenjena sva njegova borba, pred njega stupa Māra da bi ga riječima iskušnja odveo s puta spasenja. Ali uzalud! Buddha postiže znanje, koje ga čini blaženim, i najvišu svetost.

Uzet ću priču o tome odlučujućem događaju da bih predočio suprotnost između svoga i Senartova shvaćanja o biti ove legende.

Što je na dotičnom zbivanju bitno za predodžbu stare zajednice? Nadasve samo to da Buddha, sjedeći pod jednim drvetom²⁰ i prolazeći kroz niz stanjâ zadubljenosti, kroz tri noćna bdijenja, te jedne odlučujuće noći dostiže trostruko sveto znanje o tome da se njegova duša oslobađa od sve nečistoće i da mu biva podareno izbavljenje zajedno sa spoznajom o njegovu izbavljenju²¹.

Ovi čisto teološki elementi pripovijesti znatno pretežu po važnosti u staro doba naspram borbe s Mārom; tamo gdje se u pālijskim tekstovima pripovijeda o postizanju budnosti, nigdje ili skoro nigdje nema govora o Māri.

Koliko ja vidim, može biti riječi samo o *jednoj* iznimci od toga. U jednoj pjesmi Suttanipāte (br. 28) priča se o tome kako Māra zavodljivim riječima pokušava vratiti svjetovnom životu toga koji teži izbavljenju – još ga, naime, nije dostigao²². Međutim, on se ne koleba: “Izlazim u borbu s Mārom i njegovom vojskom; on me neće pomaknuti s moga mjesta. Uništiti ću njegovu vojsku koju ne može pobijediti cijeli svijet zajedno s bogovima”. Māra uviđa da nikakav napad ne može uzdržati kamenu čvrstinu njegovoga protivnika, i nevoljko odlazi. Spome-

²⁰ Na najvećem broju mjesta drvo se uostalom uopće ne spominje izričito. U Ariyapariyesana-sutti (v. nap. 21) govori se o tome kako je Buddha kod Uruvele našao neko ljupko mjesto, tihu šumicu i lijepu rijeku; tamo je sjeo i postigao izbavljenje.

²¹ Usp. Vinaya Piṭaka, vol. III, str. 4 id. i mnoge sutte Maḍḍhima-nikāye, kao Bhaya-bherava-sutta (br. 4), Dvedhāvitakka-sutta (br. 36) i dr.; v. također Buddhavaṃsa II, str. 63–65; uz to nadalje i analogne pripovijesti o postizanju izbavljenja sljedbenika i sljedbenica, kao Theragāthā, str. 626 id., Therīgāthā, str. 172 id. I sjevernobuddhistička knjiga Mahāvastu pripovijeda na jednom mjestu (vol. II, p. 131 do 133, usp. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 52, str. 667; na drugim mjestima doduše drugačije) o postignuću budnosti bez borbe s Mārom.

²² To jasno pokazuje početak pjesme, a potvrđuje i redakcija Lalita Vistare. Ako se usprkos tome govori o Buddhi ili Sambuddhi, onda to može biti samo netočan način izražavanja. Usp. Lalita Vistara, str. 327–329. Windisch, *Māra und Buddha*, str. 111.

nut ću ovdje još jedan drugi tekst²³ u kojemu Māra iskušava Buddhu pod drvetom Aḍapāla²⁴ nakon što je dosegnuo budnost; ovdje se također pripovijeda o napasnicama koje iznova počinju borbu, nakon što je sâm glavni napasnik već sve izgubio: to su Mārine kćeri, imenima Požuda, Nemir, Težnja. No, Buddha ostaje i nadalje neuzdrman u svome blaženom miru.

To su predodžbe stare zajednice, lišene ukrasa. Jednostavne misli iz kojih su se razvile, čine se jasnim. Može li ih zamračiti čarobna bajka u koju je groteskni ukus kasnijeg vremena preobrazio ovu staru priču?²⁵ Buddha sjeda na tlo pod drvetom spoznaje s čvrstom odlukom da ne ustaje sve dok ne izbori izbavljajuću spoznaju. U to se približava Māra sa svojim vojskama; gomile demona navaljuju na Buddhu s vatrenim oružjem, kovitlacima oluja, pomračenjâ i vodenih bujicâ da ga otjeraju ispod drveta. Ali Buddha nepomičan pruža otpor.²⁶ Démoni konačno bježe.

Senartovo mitologizirajuće shvaćanje ove pripovijesti²⁷ prepoznaje u ovoj borbi prirodni mit o boju nevremenâ? Možemo li se predati tome uvjerenju? Provjerimo radije tumačenje što ga taj način razmatranja donosi za neke značajke ove legende.

Drvo pod kojim Buddha sjedi. Māra ga hoće otjerati od drveta. Démon govori: drvo ne pripada tebi nego pripada meni.

Senart zaključuje da je pravi predmet borbe drvo. Ono pripada Māri, Buddha ga je zaposjeo. Oспорiti mu spasenje isto je što i osporiti mu drvo. Kako drvo postaje toliko važno? Koja to spona povezuje posjed izbavljajućeg znanja, na koje se usmjerio Buddha, s posjedovanjem drveta?

Vede znaju za nebesko drvo koje je razorio grom; mitologija Finaca poznaje nebeski hrast koji je srušio sunčev patuljak. Yama, vedski bog

²³ Saṃyutta-nikāya, vol. I, str. 123 id.; Windish, str. 116 id.

²⁴ Ovo drvo je različito od onoga pod kojim je Buddha postigao izbavljenje.

²⁵ Među izvorima za kasniji oblik ove legende, koja je strana svetom pālijskom kanonu, navodim komentar Ātāke (I, str. 69 id.) kao i Lalita Vistaru (pogl. 19 id.).

²⁶ Može li se prvi začetak ovog oblika pripovijesti naći u Dīgha-nikāyi II, str. 262? U svakom slučaju, tamo se radi o drugom trenutku nego što je trenutak postizanja budnosti.

²⁷ Ono se u Senartovom radu *Origines bouddhique* (v. ovdje nap. 12) ne održava u svim pojedinostima, ako ispravno razumijem.

smrti, sjedi pijući s gomilama blaženih pod jednim bujno razlistanim drvetom, kao što i u nordijskoj sagi Hel sjedi uz korijen jasena Yggdrasill.

Stablo je stablo oblaka; u stablu je zatočena nebeska vlaga a nad njime stražari mračni demon; za taj oblak i za ambroziju koju on skriva, u vedskoj se priči vodi velika borba između silâ svjetla i tame: upravo to je Buddhina bitka s Mārinim vojskama. Ambrozija (amrta) koja obitava u oblaku i koja se osvaja u toj borbi, također se naziva ambrozija (amrta); kraljevstvo znanja je mjesto besmrtnosti (*padam amrtam*). To je Senartovo tumačenje.

Hoćemo li slijediti ovog vrsnog istraživača na putu kojim on ide ako mislimo da je stara priča o događanjima pod stablom stvorena isključivo iz dogmatskih elemenata poput opisa četiriju ekstaza i trostrukog znanja što ga je Buddha stekao?

Ili pak trebamo smatrati da ta starija priča prema biti same stvari predstavlja mlađi oblik tradicije od onih šarolikih opisa koje sadrži Lalita Vistara? Dakle, da se jednostavniji tip oblikovao tek naknadno, pod rukama apstraktno usmjerenih dogmatika koji za takve legende nisu imali nikakvog smisla? Što nam daje povod da krenemo takvim zaobilaznim putevima? Stara pripovijest sadrži sve elemente koji su Buddhinim sljedbenicima, odvrćenim od svijeta, morali biti najbliži i najvažniji kad su pomišljali na odlučujući trenutak u životu svoga učitelja: svetu sabranost zadubljenja, pregledno znanje svijeta, bezgrešnost i blaženi mir. Ti predmeti su imali više veze sa stvari o kojoj se radilo nego oblaci i oluje. I ovdje nam, uostalom, može za potvrdu poslužiti đainska književnost. Odgovarajuća priča kod njih ima sljedeći oblik: Spasitelj je boraveći u to i to vrijeme “izvan sela Āmbhīyagāma, na sjevernoj obali rijeke Uđđuvālīyā, u polju vlasnika Sāmāge, sjeveroistočno od svetoga mjesta Vīyāvatta, nedaleko od jednog stabla sāle (slijedi opis položaja tijela i prethodnog posta), stupio u riznicu meditacije, i nalazeći se u središtu čiste meditacije postigao je nirvānu, cijelo, potpuno, nepomućeno, neometano, beskonačno, najviše, apsolutno, uzvišeno znanje i motrenje” (Āyāranga-sutta II, 15, 25; usp. Ānācaritra 120). Potom slijedi opis njegova pogleda kojim on nadgleda svjetove i puteve seljenja duša, posve jednako kao kod buddhista, Vinaya Piṭaka,

vol. III, str. 5. Je li i ovdje kod đaina otpala borba s demonom oluje oko stabla-oblaka i je li posve slučajno ostalo samo ono što se nalazi i u starijim pālijskim tekstovima?

Ako pak obratimo pažnju na to da se Buddha i Māra u starijim tekstovima – trebali bismo možda izuzeti Suttanīpatu gdje se uostalom ni ne nalazi izričito spominjanje drveta – uopće ne bore ispod drveta a još manje za njega. Naime, borba za drvo koje se, kao što smo napomenuli, uopće ni ne spominje u onoj pjesmi Suttanipāte, ne može se uopće iščitati iz Buddhinih riječi (stih 18): “On (Māra) neće me pomaknuti s mjesta”. Taj jednostavni, od svih mitoloških odnosa daleko udaljen izraz postojanog istrajavanja dobiva svoje primjereno tumačenje, ukoliko mu je neko takvo tumačenje potrebno, primjerice iz završnih riječi Mahāgosinga-sutte (Maḍḍhima-nikāya 32): “Nakon objeda, vrativši se od skupljanja milodara, redovnik sjeda prekriženih nogu, uspravljena tijela, glave okružene budnim mislima, s odlukom da ne ustaje s toga mjesta prije nego što se njegova duša, slobodna od prijanjanja uz zemaljsko, odriješi od svake kvarnosti”. Hoćemo li dakle slijediti Senarta uzmemo li u obzir da je jedino što u onim tekstovima čujemo o drvetu spoznaje, o navodnom oblaku-stablu i stablu ambrozije, samo to da je Buddha sjedio u njegovu podnožju kad se zadubio u meditacije koje su ga odvele do najviše spoznaje? Može li se ta značajka pripovijesti ikako isticati i zahtijeva li tumačenje iz poredbene mitologije? Gdje su u Buddhino doba sjedili i gdje danas sjede asketi i lualice bez kućnog krova nad glavom, na žegi indijskog sunca, ako ne upravo u podnožju drveća?²⁸

²⁸ Buddha provodi sedam dana u podnožju banyan-drveta Aḍapāla (Mahāvagga I, 2 i 5) i isto toliko u podnožju drveta mučalinda (I, 3) te drveta rāḍāyatana (I, 4). Na putu od Benaresa u Uruvelu silazi s ceste da bi se u nekoj šumici smjestio u podnožju jednog drveta (I, 15, 1). Slično i redovnik Kassapa (v. Ćullavagga XI, 1, 1). I Ānanda, kad Buddha zatraži da ga ostavi nakratko, “sjedne nedaleko, podno jednog drveća” (Mahāparinibbana-sutta). U opisu isposnika koji duhovno teži (Maḍḍhima-nikāya, vol. I, p. 181) kaže se: “On boravi na osamljenu mjestu, u šumi podno drveta, na brdu u udubini, u pilji, uz groblje, u divljini, pod vedrim nebom, na hrpi slame” (usp. također Ćullavagga VI, 1, 1). Broj takvih potvrda o staništima isposnika pod drvećem dalo bi se umnožavati po volji kad bi bilo potrebno. Upućujem još na Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 231.

Ništa sretniji nego sa drvetom spoznaje nisam ni s uvjerenjem u mit-sku sadržinu drugih elemenata ove priče.²⁹ Démoni koji nasreću na Bud-dhu vitlaju čitava brda plamena, drveće s korijenjem, uzavrele mase željeza i “kao da nije dovoljna ta toliko jasna i poznata simbolika, sliku upotpunjuju kiše, pomračenja i munje, prikazujući se kao karakteristične crte čitavog prizora”.³⁰

Pobijedeni Māra uspoređuje se s truplom bez šaka i stopala kao što se Vrtra, demon oblaka u vedama koga Indra razbija svojim gromom, naziva “bez ruku i stopala”. Međutim, ono što se ovdje kaže o Māri, nije ništa više nego jedna od stotinu usporedbi koje se koriste za njega, i već zbog toga ona ne dokazuje puno; ne možemo li, osim toga, šake i stopala izgubiti u drugim bitkama a ne samo u srazu olujâ? Jedna od Buddhinih propovijedi kaže o onome tko se dovinuo do svetosti: “Taj je lišio Māru očiju i stopala”, tj. postigao je to da ga Māra ne može ni vidjeti ni slijediti. Nije li vjerodostojna pretpostavka da je ona formulacija iz povijesti borbe s Mārom izvedena iz nekog izraza poput ovoga?³¹

No, imamo dovoljno pojedinosti. Sažet ću svoje uvjerenje: značajke od kojih se sastoji povijesti o postizanju budnosti i, može se dodati, mnogobrojne istovrsne pripovijesti legende o Buddhi, ne smiju se objašnjavati polazeći iz kruga mitskih predodžbi nego iz dogmatskih ideja

²⁹ Također ni u mitološko tumačenje samog Māre kao demona oluje. Izvorna i prevladavajuća predodžba, personificirana u Māri jest predodžba smrti, kao što je nedavno naglasio i sam Senart (v. *Origines bouddhiques*); to dovoljno jasno govori samo ime (Māra, ponekad Antaka, str. 405, bilj. 19). To da je gospodar smrti ujedno vladar nad carstvom zemaljskog užitka, iskušavač toga užitka i da se dodiruje s Kāmom, bogom ljubavi, dovoljno je motivirano u razvoju kojim je predbuddhistička spekulacija krenula jednako kao i buddhistička. Najmanje može čuditi to kad buddhistička poezija povremeno daje Māri, zlom neprijatelju, ime demona Namučija koji se u vedi naziva neprijateljem Indre (uostalom, tako već Śatapatha brāhmaṇa XII, 7, 3, 4 u komentaru Rgvede VIII, 14, 13: ‘pāpmā vai Namučih’). Izvoditi mitološke zaključke iz takvih prenošenja imena, koja ne slijede iz naravi dotičnih bića nego su čisto sekundarna, to nam zabranjuje priroda same stvari, kao što ističe također i Windisch, *Māra und Buddha*, str. 185, otprilike, kao kad govorimo o titanskoj naravi Fausta, onda nije dopušteno graditi na tome mitološke zaključke o nastanku sage o Faustu. – Identitet buddhističkog Māre s avestičkim Mairjom (što je pridjev Ahrimana koji iskušava Zarathustru) razložno su odbacili Senart (p. 206, nap.) i drugi.

³⁰ Senart, str. 169.

³¹ Ovakvo vrednovanje dotičnog mjesta (Maḍḍhima-nikāya, vol. I, str. 175) oslanja se na Rhys Davids, *Buddhism, its history and literature*, str. 104, nap. 2.

buddhističkog učenja o izbavljenju kao i iz izvanjskih uvjeta i navika buddhističkog isposničkog života.³²

Ipak, posve je jasno da se određena sumnja kod ovakvog načina objašnjenja ne može potpuno prevladati. U svakom pojedinačnom slučaju, gdje se tradirani doživljaji Buddhine pokazuju kao učestale ili pravilne zgode u životu indijskih asketa uopće, moguće je dalje zaključivati na dvostruk način. Naime, ili ovako: ovdje imamo pred sobom vjerodostojna sjećanja, jer vidimo da su se stvari obično dešavale tako. Ili pak: tu nemamo nikakva vjerodostojna sjećanja; budući da je pravilan hod kojim se obično odvijao život asketa upravo taj, legenda o Buddhinu životu morala je izmisliti upravo taj i nijedan drugi tok stvari. Usporedba s đainističkim predajama može tu i tamo pružiti uporišta za istraživanje; ipak, u mnogim slučajevima ostaje naprosto nemoguće odlučiti sa sigurnošću koji je od dvaju nizova zaključivanja ispravan. U tome ćemo se, djelomice bez uporišta, morati naći u granicama koje su postavljene istraživanju; djelomice ćemo se, tamo gdje nam ne može uspjeti da na prirodan način iz odlučujućih momenata isključimo onaj subjektivni, barem zadovoljiti odlukom za veću ili manju vjerojatnost jedne od dviju alternativa.

Apstrahiramo li od već komentirane skupine naslijeđenih značajki, koje su potpuno nehistorijske ili su barem sumnjive zbog nehistorijskog karaktera, ipak zadržavamo kao čvrstu jezgru pripovijesti o Buddhi čitav niz pozitivnih činjenica na koje smijemo polagati pravo kao možda skroman, ali posve osiguran posjed povijesne spoznaje.

Znamo za Buddhin zavičaj i za rod iz kojeg je potekao. Znamo za njegove roditelje, za ranu smrt majke kao i za njezinu sestru koja je odgojila dječaka. Poznajemo određeni broj daljnjih podataka slične vrste koji se protežu na različite dijelove njegova života, kao što posjedujemo i slične podatke o njegovu suparniku Nātaputti^{32a}, koji se u odnosu na podatke o Buddhi razlikuju po tome što posve izazivaju povjerenje.

Usporedimo li tradicionalne biografije te dvojice osnivača sekti, onda se, ako je ta usporedba dozvoljena, dobiva dojam kao da čitamo niz

³² Potvrdu ovog rezultata možemo posve naći u analizi Nātaputtine biografije (Đinacaritra, usp. Jacobijev prijevod u *Sacred Books of the East* XXII).

^{32a} Jacobi, *Sacred Books of the East*, vol. 22, p. XVII f.

stereotipnih “vitâ” današnjih mladih učenjaka: pojedina imena i brojke svaki put su doduše druge, ali određeni doživljaji se nepromijenjeno vraćaju u određenom poretku. Život indijskih asketa onoga doba izvjesno nije protjecao ništa manje čvrstim tračnicama nego život današnjih nastupajućih učenjaka koliko ga prikazuje njihova “vita”. Čak bi i na indijskom tlu bilo nezamislivo da zajednica koja se nazivala imenom sina plemena Sakya, samo jedno stoljeće nakon njegove smrti, više nije čuvala ispravno sjećanje na najvažnija imena osoba oko Budde i na određene izvanjske temeljne činjenice njegova života, koliko god da je obavijen tisućama legendi. Tko bi smatrao mogućim da unutar mlade kršćanske zajednice prvoga stoljeća nestane znanje o mariji i Josipu, o Petru i Ivanu, o Judi i Pilatu, o Nazaretu i Golgoti, ili da ga potisnu izmišljotine? Ako igdje, onda ovdje valja prihvatiti jednostavne činjenice.

Ili se opet varamo pa je u pravu kritika koja i u tome otkriva tešku prevaru? Ne mora li izazivati sumnju već i ime Buddhina rodnog grada, *Kapilavatthu*? Mjesto Kapile, mitskog mudraca, utemeljivača učenja *sāṅkhya*?³³ Kako da u takvome imenu ne tražimo i nalazimo mitološke, alegorijske i književno-historijske tajne?

Meni se svjedočanstva predaje o nekadašnjoj stvarnoj egzistenciji toga grada nisu činila nedostatnima ni prije epohalnih istraživanja Waddella i uspješnog nalaza Führera (1896). Može li biti nečega manje be-

³³ O odnosima buddhizma prema filozofiji *sāṅkhya* usp. str. 58 id. Što se tiče imena ‘*Kapilavatthu*’, koje nakon mnogih istraživača i Garbe tumači kao “sjedište Kapile” (Abh. d. bay. Akad. d. Wiss. I. Kl., XIX. Bd., 1981, 531; *Die Sāṅkhyaphilosophie* 3, 29; Grundriß III, 3, str. 2), i dosljedno tome smatra da taj grad spada u “djelokrug Kapile, utemeljivača filozofije *sāṅkhya*”, priključujem se u cijelosti sumnjama koje izražavaju Jacobi (Gött. Gel. Anz. 1895, Nr. 3, str. 208 id.) i Dahlmann (v. Nirvāna, 123). Naime, mogu samo usvojiti gledište prvonavedenog istraživača da je Kapila (“smedī”), koji je pridonio imenu grada *Kapilavatthu*, mogao biti bilo koji proizvoljni indijski Mr. Brown; pored toga, može se misliti i na prijevod “smedī grad”. – Povodom tih opaski o Kapili spomenimo i to da se buddhistima pripisivalo i obožavanje Pañčāsīkhe, kao tradicionalno drugog glavnog autoriteta *sāṅkhya*. Oni doista ponekad uvode nekog Gandhabaputtu (genij) takva imena. No, unatoč neupitno mlađem porijeklu fragmenata pripisanih Pañčāsīkhi, kronološki razlozi ne bi, po mome mišljenju, smetali da je taj genij mogao biti nazvan po učitelju *sāṅkhya* (usp. Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1917, str. 252 id.). No, inače je karakter toga vlastitog imena posve neprikladan da bi poticao na književno- i filozofsko-povijesne zaključke. – Usp. o tome pitanju sada Garbe, *Die Sāṅkhyaphilosophie*, str. 69.

zazlenog nego kad stara pjesma iz Suttanipāte opisuje putanju lutajućih brāhmana koji od Kosambī idu u Sāketu, potom u Sāvattthī, u Setabyu, *Kapilavatthu* i dalje u Kusināru, Pāvu, Vesālī? Kineski hodočasnici koji su u 5. i 7. stoljeću putovali Indijom, vidjeli su ruševine Kapilavatthua. Na temelju izvještaja koje su ti Kinezi ostavili o svome putovanju – oni stoje u najboljem suglasju s povremenim izravnim podacima i neizravnim naznakama svetih pālijskih tekstova o položaju dotičnih mjesta – kod nepalskog sela Paderia (dvije engleske milje sjeverno od kotarskog grada Bhagvānpur) pronađen je stup koji je vidio hodočasnik Hiuen Thsang a koji je u gaju Lumbinī pored Buddhina rodnog mjesta podigao kralj Aśoka (sredinom trećeg stoljeća pr. Kr.), “govoreći”, kako stoji u sada otkrivenome natpisu s toga stupa, “ovdje je rođen Buddha, mudrac iz roda Sakya... Podigao je kameni stup koji objavljuje: ovdje je rođen Uzvišeni”.³⁴ Nekoliko milja sjeverozapadno od toga mjesta, prema Paprāvi, otkrivena je zatim urna u nekom grobnom spomeniku od opeka koja, prema natpisu koji nosi, predstavlja relikvijar uzvišenoga Buddhe iz roda Sakya”.³⁵

Kao Kapilavatthu tako je i Buddhina majka Māyā (tj. “čudesna moć”) postala značajna za kritiku zbog svoga rječitog imena. Za Senarta je Māyā, koja je umrla nekoliko dana nakon sinova rođenja, jutarnja magla koja nestaje pred zrakama sunca: ali koliko je mnogo zemaljskih majki – majka Nātaputte bila je sretnija – platilo životom rođenje djeteta! Kad je opet, s druge strane, Weber³⁶ najprije htio u imenu Māye prepoznati re-

³⁴ U pogledu Führerovih otkrića upućujem na Bühler, Anz. der phil-historisch. Klasse der K. K. Wiener Akademie, 7. Januar 1897; Barth, Journal des Savants, Februar 1897; Pischel, Sitzungsber. der Berl. Akademie 1903, str. 724 id. kao i na Führerov vlastiti *Monograph on Buddha Sakyamuni's Birthplace* (Allahabad 1897) te Mukherji, *Report on a tour of exploration of the antiquities in the Tarai, Nepal, the region of Kapilavastu* (Calcutta 1901, s uvodom Vincenta Smitha). O nalazima Kapilavastua usp. Vincent Smith, Enc. Rel. Eth. VII, 661. Spomenimo i izvještaj s putovanja Sylvaina Lévia (Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1899, p. 73 ff.).

³⁵ O tome često obrađivanom natpisu usp. bibliografiju u Lüdersovoj listi natpisa (Epigr. Ind. X), Nr. 931. Ovdje ističem Senartovo istraživanje, *Journ. asiatique* 1906, vol. I, p. 132 ff.

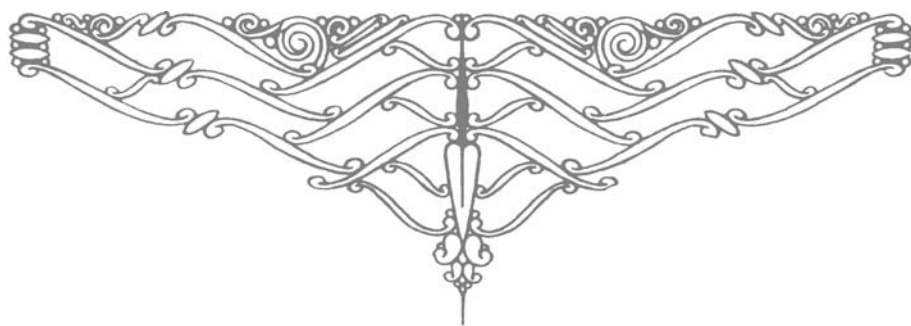
³⁶ Usp. *Literaturgeschichte* (2. Aufl.), 303. Usp. Köppen, *Religion des Buddha I*, 76. O natpisu iz Piprāve, R. O. Franke, *Ostasiat. Zeitschr.* IV, str. 1 ff. – Konstrukcija rečenice, sadržane u natpisu, nije sigurna; možda se navode Sakye kao utemeljitelji relikvijara. Je li čudnovata riječ *sukiti* možda loše pisanje za *sugata*?

ferenciju na kozmogonijsku potenciju māye u filozofiji sānkhye, ipak je kasnije sam povukao to gledište i podsjetio da pojam māye ne spada u filozofiju sānkhye nego u sistem vedānte; tome se može dodati da je starobuddhističkim tekstovima općenito posve stran filozofsko-mistični pojam māye, pa stoga ime Buddhine majke teško da je moglo biti smišljeno za ljubav toga pojma.³⁷

Moram priznati da imam veće povjerenje prema predaji. Vjerujem da je Buddha doista proživio svoju mladost u nekom gradu imenom Kapilavatthu te da sveti tekstovi zovu njegovu majku Māyom ali ne za volju mitskih ili alegorijskih tajni nego zato što se tako zvala.

Pristupimo sad, nakon ovih razmatranja o vrijednosti predaje, prikazu same životne povijesti Buddhē.

³⁷ I Māyina sestra Mahāpraḍāpatī isto je tako, zbog svoga značajno zvučnog imena, dala povoda kritičkim sumnjama (Senart, p. 290, nap. 1). Senart prevodi izraz Praḍāpatī riječju “stvoriteljica”, no ipak i sâm uočava gramatičku dvojbu koja pri tome nastaje. U stvari, riječ stoji za praḍāvātī, “bogata porodom”; Lalita Vistara nudi izravno varijantu Praḍāvātī. Na pāliju je praḍāpatī (=praḍāvātī) uobičajeni apelativ za “suprugu”; v. Childers, s. v. te Mahāvagga I, 14, 1. 2; X, 2, 3. 8; Dīgha-nikāya II, 148. Smisao vlastitog imena je dakle posve bezazlen.



DRUGO POGLAVLJE

BUDDHINA MLADOST

U zemlji i plemićkom rodu Sakyâ (“moćnih” [sk. Śākyā]) rodio se negdje sredinom šestog stoljeća prije Krista dječak *Siddhatta* [sk. Siddhartha]. No od toga imena, za koje se čini da je nosio u domaćem krugu, poznatiji su drugi njegovi nazivi. Kao propovijedajući redovnik koji putuje Indijom zvao se za svoje suvremenike “isposnik Gotama” – taj su nadimak, prema običaju indijskih plemićkih kuća, uzele i Sakye po jednome od starovedskih pjevača. Međutim, nijedno ime toga najslavnijega od svih Indijaca nije nam tako poznato kao naziv *Buddha*, tj. “probudeni, spoznavajući”: to nije vlastito ime već oznaka kojom je jezik vjernika izrazio njegovo dogmatsko dostojanstvo kao pobjednika nad zabludom, kao spoznavaoca izbavljajuće istine. Tako je i Buddhin suvremenik Nātaputta, utemeljivač zajednice đaina, a vjerojatno još i poneki drugi među osnivačima sektâ ondašnje Indije, dobio među svojim pristalicama pored sličnih imena i taj naziv *buddha*. – Nazivanje Gotame Buddhê *Sakyamunijem*, “mudracem iz roda Sakyâ”, spada u poetsko izražavanje; u najstarijoj književnosti taj se izraz javlja posve rijetko.

Buddhin zavičaj možemo odrediti na zemljovidu Indije s dovoljnom točnošću.

Između nepalskog prednjeg gorja Himālaye i srednjeg toga rijeke Rapti, *ta se rijeka javlja u buddhističkoj književnosti često kao Aciravatī*, koja protječe kroz sjeveroistočni dio kraljevstva Audh, prostire se, s jedne strane kao dio Nepala, s druge strane kao dio kotara Basti i Gorakhpur, pojas ravnice širok otprilike trideset (engleskih) milja. Na sje-

veru, prema planinama, ona pripada kraju Terai, velikom pojasu šumskih udolina bogatih vodom koje opasuju padine gorja; unutar te džungle ima plodne zemlje s jezerima bogatim ribom, kojom protječu mnogobrojne rječice, sklone poplavama. Tamo je ležalo to neveliko područje u kojemu je gospodstvo, zemlja i tlo pripadalo Sakyama. Na istoku je rijeka Rohinī ograđivala njihovu zemlju prema susjedima; do danas je ta rijeka sačuvala isto ime koje je nosila prije više od dvije tisuće godina.³⁸ Na zapadu i na jugu vlast Sakhyâ je vjerojatno dopiralo skroz ili skoro sve do Rapti.³⁹

Teško da igdje izgled neke zemlje u potpunosti ovisi o djelanju i davanju svojih žitelja kao u tim dijelovima Indije u susjedstvu Himālaye. To gorje iz godine u godinu ispušta neiscrpane količine vode; da li na blagodat ili propast zemlje, ovisi jedino o ljudskoj djelatnosti. Krajevi koji u doba nemira i lošeg gospodarstva postaju močvarna divljina, stanište zaraznih nečistoća, mogu se za samo nekoliko desetljeća sređenog, sigurnog truda pretvoriti u mjesta bogate, napredne kulture, ali još brže se vraćaju u stanje divljine ako iznova nastupe uzroci propasti.

U doba vlasti Sakyâ zemlja je morala biti visoko kultivirana:⁴⁰ to stanje je dosegla ponovo kasnije u doba velikog cara Akhbara i kojemu se

³⁸ Rohinī utječe u Rapti kod Gorakhpura, otprilike 100 engl. milja sjeverno od Benaresa. Vidi Smith u prethodno (nap. 34) već navedenom izvještaju kod Mukherji, str. 18.

³⁹ Razumije se po sebi da raspoloživi podaci nisu dovoljni za točniju procjenu veličine toga područja; samo približno ga mogu odrediti najviše na četvrtinu naše marke Brandenburg [pruska pokrajina oko Berlina, sa središtem u Pottsdamu, dod. prev.]. Kasnije predaje o tome da je krug Buddhinih rođaka obuhvaćao 80 000 obitelji s očinske strane i isto toliko s majčinske strane (usp. Rhys Davids, *Buddhist India*, 18), ne mogu se uzeti u obzir kao stvarno sjećanje i kao temelj za bilo kakve procjene. Među mjestima u zemlji Sakyâ pālijski izvori navode osim Kapilavatthua još grad Ātumā (v. Maḍḍhima-nikāya, br. 104; Anguttara-nikāya, vol. III, str. 309) te trgovišta Khamadussa (Saṃyutta-nikāya, vol. I, str. 184) i Devadaha (nav. mj. vol. III, str. 5; vol. IV, str. 124, i na više mjesta; usp. Neumann, *Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung* III, str. 3), Silāvātī (nav. mj., vol. I, str. 117, 119), Nagaraka (Maḍḍhima-nikāya, str. 121), Medalumpa (Maḍḍhima-nikāya, Nr. 89), Sakkara (Saṃyutta-nikāya, vol. V, str. 2), i još Ulumpa u komentaru Dhammapade, str. 222 (Fausböll). Usp. također Watters, u: Journ. R. Asiat. Soc. 1898, p. 545 ff.

⁴⁰ Još kineski hodočasnik Hiuen Thsang (oko 650. g. pr. Kr.) kaže o Buddhinom zavičaju (prema prijevodu St. Julienu, II, str. 130): “La terre est grasse et fertile; les semailles et les récoltes ont lieu à des époques régulières; les saisons ne se dérangent jamais; les moeurs des habitants sont douces et faciles.”

sada, nakon dugih razdoblja nemira i teškog propadanja, počinje približavati njezin dio podvrgnut britanskoj vlasti, pod blagotvornom rukom uprave koja kani dovesti u zemlju nedostajuću radnu snagu.⁴¹

Između planinskih šuma sandalovine širilo se monotono bogatstvo žutih polja riže; sadnja riže koju spominju buddhistički tekstovi⁴², tvori danas kao i u staro vrijeme glavnu kulturu ove zemlje budući da na tome odličnom tlu duboko položenih ravnica dugo zaostaje voda od kišnog doba i od poplava tako da najvećim dijelom čini suvišnim umjetno i nadasve naporno navodnjavanje koje je inače neophodno za sadnju riže. Između rižinih polja možemo ovdje-ondje zamisliti u doba Sakyâ kao i danas sela, zakrivena bogatim tamnozelenim lišćem nasada manga i tamarinda koji okružuju jezero u selu. Glavni grad Kapilavatthu teško da je imao ikakvo značenje, premda se u jednom starobuddhističkom dijalogu o njemu govori kao o bogato nastanjenom središtu u čijim se uskim ulicama tiskaju slonovi, kola, konji i ljudi. Grad je ležao u sjevernom dijelu zemlje Sakyâ, danas nepalskom području pokrivenom močvarnim šumama Teraia, blizu tamnih planina Nepala ponad čijeg nižeg lanca se uzdižu nebeski visoki snježni vrhovi Himālaye.

Država Sakyâ bila je jedna od onih državica pod aristokratskom vlašću od kojih se određeni broj održao na granicama većih indijskih monarhijâ; Sakye si možemo predočiti otprilike kao prethodnike onih obitelji *radputa* koje su se često, i u novije doba, uspješno dokazivale u svome posjedu protiv susjednih rađa s naoružanim bandama.⁴³ Od velikih monarhija, sa Sakhyama je u najbližem odnosu bilo njima susjedno, moćno kraljevstvo Kosala na zapadu i jugu (koje odgovara otprilike današnjem Audhu). Sakye su same sebe smatrale Kosalama, potomcima

⁴¹ Treba usporediti Buchananove opise, koji je proputovao zemljom oko 1810. (u: Montgomery, Martin II, str. 292 id., 402, itd.), s A. Swinton, *Manual of the Statistics of the district of Goruckpore* (Allahabad 1861), sa službenim *Statistical, descriptive, and historical account of the Gorakhpur district* (Allahabad 1880), str. 287, 330 itd., kao i Hunter, *Gazetteer of India*, 2. edition, 1885, V, p. 164 ff. te H. R. Nevill, *Gorakhpur, a Gazetteer* (Allahabad 1909).

⁴² Između ostalog, na važnost riže u životu Sakyâ upućuje ime Buddhinog oca [Suddhodana] koje je složenica s dodatkom “-riž”, isto kao i očigledno fingirana imena njegove četvorice braće.

⁴³ Poučnu sliku o tim odnosima daje Sir W. H. Sleeman u svome djelu *A journey through the kingdom of Oude*, vidi npr. I, str. 240.

djece legendarnog kralja Okkāka (Ikšavāku) koji su, navodno usljed haremskih intriga, protjerani u brda. Kraljevi Kosala su polagali određena prava nad Sakyama, iako možda samo počasna prava; kasnije su navodno posve podveli njihovu zemlju pod svoju vlast i uništili rod Sakyâ. *Kralj Kosala kojemu se pripisuje taj čin je Vidūdabha, sin Buddhina suvremenika i štovatelja Pasenadija. Iako mlađe legende prikazuju propast Sakyâ još za Buddhina života, to ipak ne potvrđuju, koliko je meni poznato, nikakva punovrijedna svjedočanstva svetih pālijskih tekstova: naime, čini se da Apadāna, prema kojoj Buddha dobiva napad glavobolje “kad Sakye bijahu pobijene, kad ih je potukao Vidūdabha”, pripada najmlađim elementima pālijskog kanona. Pripovijest o Buddhinim ostacima (na kraju Mahāparinibbana-sutte) samo se prisilno može uskladiti s vjerovanjem da je vlast Sakyâ završila prije Buddhine smrti.*

No, ako su Sakye na političkoj vlasti zauzimale među susjedima samo neznatno mjesto, ipak je visokoparni smisao koji je vladao u njihovom starom rodu, “gordost Sakyâ”, bio poslovičan; brāhmani koji su dolazili u vijećnicu kuće Sakyâ znali su pričati o tome koliko malo se oholost tih svjetovnih gospodara obazirala na njihove zahtjeve za dostojanstvom duhovnika. Naši izvori često govore i o bogatstvu Sakyâ; o njima se govori kao o “rodu blagoslovljenom velikim prirastom i blagodatima”, spominje se zlato koje posjeduju i sve ono što krije tlo njihovog kraljevstva. Glavni izvor njihova bogatstva bila je bez sumnje kultura riže; sigurno nije ostao neiskorišten ni prometni položaj njihove zemlje, kao stvoren za posredovanje između planinskog područja i zemalja iz porječja Gange. *Ne smije se ipak prešutjeti da je vrijednost ovakvih podataka upitna. Naime, budući da je riječ o tome da se Buddhino odvajanje od svoga roda prikaže, svjetovno gledano, kao prevelika žrtva, i bogatstva koja je ostavio morala su biti oslikavana što jačim bojama. Slično se nalazi i u životopisu Nātaputte, osnivača đainske sekte.*

Široko rasprostranjena tradicija prikazuje Buddhu kao kraljevskog sina. Na vrhu one aristokratske zajednice stajao je svakako jedan, neznan po kojim normama postavljeni poglavar s kraljevskim naslovom; međutim, teško da je naslov značio više od položaja *primus inter pares*. Međutim, predodžba da je Buddhin otac Suddhodana posjedovao tu kraljevsku čast, posve je strana obliku u kojemu su nam dostupne predaje o obitelji; štoviše, Suddhodanu moramo zamišljati ni više ni manje

nego kao jednog od velikih, plemićkih zemljoposjednika iz roda Sakyâ kojega su tek mlađi tekstovi (najprije, koliko ja vidim, Dīgha-nikāya, vol. II, str. 52) preobrazili u “velikog kralja Suddhodanu”, baš kao što je i kod đaina otac utemeljivača ove sekte, čovjek očito sličnog položaja kao Buddhin otac, tek kasnije učinjen velikim vladarem.⁴⁴

Majka dječaka Siddhathe, Māyā⁴⁵, koja je također pripadala rodu Sakyâ, rano je umrla; kako se kaže, sedam dana nakon rođenja dječaka; njezina sestra Mahāpadāpatī, druga žena Suddhodane, zastupala je kod njega mjesto majke.

Tradicionalna pripovijest prikazuje, što je jamačno istinito, da mladi plemić provodi svoju mladost u Kapilavatthu.

O njegovu djetinjstvu znamo jedva ponešto. Spominju se polubrat i polusestra, slavljena zbog svoje ljepote, djeca Mahāpadāpatī. Koliko dugo su oni, u svojoj starosti, bili odvojeni od brata, nije poznato.

Plemićki odgoj ondašnje Indije po svemu je sudeći imao za predmet puno više ratničke tjelovježbe nego mudrost veda; buddhisti nikada nisu pripisivali vedsku učenost svome učitelju.

Kod bogate i otmjene mladeži onoga doba u udobnost staleške egzistencije spadalo je posjedovanje triju palača koje su bile opremljene da služe stanovanju naizmjenice u skladu s mijenom zime, ljeta i kišnog doba. Predaja prikazuje i budućeg Buddhu kako provodi svoje mladenačke godine u takvim trima palačama, dakle život čija je pozadina bila ista scenerija, čiji je sjaj onda obavijao stanove indijskih veličina jednako kao i danas: sjenoviti vrtovi s lopočevim jezercima na kojima, slično plovećim cvjetnim molitvama, pod zrakama sunca sjaje laki šareni cvatovi lopočâ a uvečer nadaleko šire svoj miris; izvan gradova, veliki parkovi u koje se izvozilo kočijama ili jahanjem na slonovima, gdje pridošlicu očekuju mir i osama daleko od žamora grada pod sjenovitim krovom visokih, lisnatih mangoa, pippala i sandalovine.

Čujemo također da je budući Buddha bio oženjen; jedan od mlađih tekstova pālijskog kanona navodi ime njegove supruge, Bhaddakācā⁴⁶

⁴⁴ Jacobi, u: *Sacred Books of the East*, vol. 22, p. X id.

⁴⁵ Ovdje neću ulaziti u bajkovite ukrase oko Buddhina začeca i rođenja. O tome upućujem na Windisch, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, 1908.

⁴⁶ Na to svjedočanstvo iz Buddhavamse upozorio je Chalmers, *The Jātaka*, vol. I, p. 232. Sjeverno-buddhistički tekstovi navode druga imena.

i pruža uvjerenje da je bila njegova jedina zakonita žena. Jedini sin iz toga braka, Rāhula, postao je kasnije član duhovničkog reda. Te podatke smijemo smatrati utoliko manje izmišljenim što se sporadičnije javljaju u starijoj predaji a da se pri tome osoba Rāhule ili njegove majke ne iskorištavaju ni za kakve didaktičke svrhe ili za prizivanje patetičnih situacija. Ako znamo koliko veliku ulogu u moralnim nazorima i pravilima buddhističkog reda ima obaveza stroge čednosti, onda ćemo uvidjeti da je tendencija kovača te pripovijesti morala biti, ako tu nemamo činjenice nego izmišljotine, to da prikriju stvarni brak budućeg Buddhena nego da izmišljaju brak koji nije postojao.

S tim šturim crtama iscrpljeno je sve što je vjerodostojno preneseno od Buddhena mladenačkog života. Moramo odustati da postavljamo pitanja o tome s koje strane i u kojem obliku su u njegovu dušu dospjele prve klice onih misli koje su ga tjerale da zavičaj zamijeni tuđinom, a obilje svojih palača oskudicom života jednog prosječakog redovnika. Svakako je moguće razumjeti da je upravo u tmuloj ravnodušnosti nedjelatnog mira i sitog uživanja jednu ozbiljnu i snažnu prirodu moglo zahvatiti raspoloženje nemira, žeđ za odvažnošću i borbom oko najviših nagrada, kao i očajanje nad time što se zadovoljenje te žeđi nalazi u ništavnom svijetu beskorisnog uživanja. Tko može znati nešto o tome u kakvo obličje su se u duhu mladića zaodjenule te misli, ili kako je, djelujući izvana, u te unutrašnje procese prodrila u njega ona crta koja je prožimala to doba i koja je gonila muškarce i žene od kuće u redovništvo?

U jednom od kanonskih tekstova (*Anguttara-nikāya*, vol. I. str. 145 *id.*) nalazimo prikaz koji u prostoj jednostavnosti pokazuje kako je stara zajednica sebi predstavljala to nastajanje temeljnih problema svoje vjere u duši učitelja.

Buddha govori sljedbenicima o svojoj mladosti i nakon što govori o obilju kojim je bio okružen u svojim palačama, nastavlja ovako:

“Takvim sam bogatstvom bio obdaren, u takvu preveliku gospodstvu sam živio. Tada se u meni probudila misao: ‘Obični čovjek koji je bez znanja, premda podložan starenju i neslobodan od moći starosti, osjeća odvratnost, nevoljkost i gađenje kad vidi nekoga drugog u starosti: ta odvratnost koju osjeća, okreće se protiv njega samoga. I ja sam podložan starenju i neslobodan od moći starosti. Trebam li ja koji sam podlo-

žan starenju i neslobodan od moći starosti, osjećati odvratnost, nevoljkost i gađenje kad vidim nekog drugog u starosti? To neka se meni ne dogodi.’ Misleći tako u sebi, o sljedbenici* , napustila me sva mladenačka snaga koja boravi u mladosti. – ‘Obični čovjek koji je bez znanja, premda podložan bolesti i neslobodan od moći bolesti’ itd. (slijedi isti misaoni niz koji je upravo bio dan o starosti i mladosti, sad u odnosu na bolest i zdravlje, potom u odnosu na smrt i život), ‘misleći tako u sebi, o redovnici, napustila me sva životna snaga koja boravi u življenju’.”

Kako se čini, tek na mlađem stupnju predaje javlja se pokušaj da se u konkretnim doživljajima mladića predoči kako su se njemu, još mlada života i zdravom, najprije i s odlučujućom silinom približile misli na starost, bolest i smrt i kako ga je jedan značajan uzor usmjerio putem koji vodi iznad vlasti svake patnje. Nastala je poznata pripovijest⁴⁷ o četiri izleta kočijama u vrtove izvan grada za kojih mu se pojavljuju jedna za drugom slike prolaznosti svega zemaljskog u liku bespomoćnog starca, teškog bolesnika i mrtvaca, te na kraju sreće redovnika obrijane glave u žutoj halji, kao sliku mira i izbavljenja od sve patnje prolaznog. Tako taj mlađi oblik legende priprema pripovijest o bijegu iz zavičaja.

Kad je Gotama napustio kuću da bi vodio život duhovnika, bio je, prema dobroj predaji, u dobi od dvadeset devet godina.

Ne može biti neznatan pjesnik pod čijom je rukom povijest o tome bijegu postala pjesmom prepunom živih boja onako kako je čitamo u knjigama mladih legendi. *Najstariji tekst koji sadrži neke crte od nje, jest Vimānavattu 81.*

Knežević se vraća u palaču sa izleta na kojemu mu je, kroz susret s redovnikom, postala bliskom pomisao na život blaženog odricanja. Dok se penjao u kola, javljaju mu za rođenje sina. On kaže: “Rāhula⁴⁸ mi

* Njem. Jünger: za pālijski *bhikkhu* (prosjački redovnik); sk. oblik *bhikšu* (izv. od √BHIKŠ 1, “željeti, iskati, moliti; desid. od √BHAḌ 1, “dijeliti”; v. naprijed), označava napose brāhmana u četvrtom stadiju života (āśrama) u povučenosti, kad potpuno ovisi o prošnji hrane; u prijevodima za taj izraz oslovljavanja obično stoji “prosjaci” (Veljačić) ili “redovnici” (Iveković).

⁴⁷ Ona se u odnosu na Vipassija, jednog od bajkovitih Buddha iz prošlosti, daje već u Dīgha-nikāyi (vol. II, str. 21 id.).

⁴⁸ Tim se imenom misli, čini se, na Rāhua, demona koji guta (zamračuje) Sunce i Mjesec.

se rodi, još jedan okov mi je iskovan” – okov koji prijeteći da ga priveže za domaćinski život iz kojega teži prema vani. Jedna kneginja, stojeći na trijemu palače vidi ga kako se približava svojim kolima gradu, ovijen isijavajućim sjajem. Vidjevši ga takva, iz nje same poteku riječi: “Blažen mir majke, blažen mir oca, blažen mir žene koja ima takvog muža!” Mladić čuje njezine riječi i pomisli u sebi: “Doista, ona kaže da blaženi mir ulazi u srce majke koja vidi biće takvog sina, da u očevo srce i u srce supruge ulazi blaženi mir. Ali odakle dolazi taj mir koji donosi blaženstvo srcu?” I sâm daje odgovor: “Kad ugasne vatra uživanja, kad ugasne vatra mržnje i kad ugasne vatra zasljepljenja, kad ugasnu oholost i nadrimudrost, kad ugasnu svi grijesi i nevolje, tada srce nalazi blaženi mir”.

U palači, kraljevića okružuju lijepe, urešene sluškinje koje glazbom i plesom pokušavaju rastjerati njegove misli. No, on ih ne vidi i ne sluša te uskoro utone u san. U noći se probudi i vidi pod svjetlom gorećih svjetiljki zaspale pjevačice, jedne govore u snu, jednima curi slina iz usta, drugima je opet spala odjeća i razgolitila odvratne udove njihova tijela. Nad takvim prizorom postaje mu kao na groblju punom unakaženih leševa, kao da kuća oko njega gori. “Jao, snašla me nesreća”, viče on, “jao, snašla me nevolja! Došlo je vrijeme da krenem na velik put”. Prije nego što ode odatle, sjeti se svoga novorođenog sina: “Želim vidjeti svoje dijete.” Odlazi u odaju supruge koja drijema na postelji posutoj laticama, s ispruženom rukom oko djetetove glave. Tad pomisli: “Pomaknem li njezinu ruku od njegove glave, da obuhvatim svoje dijete, ona će se probuditi; vratit ću se i potražiti svoga sina kad postanem Buddha.” Vani ga čeka njegov vjerni konj Kanthaka, i tako kraljević, ni od koga primijećen, bježi od žene i djeteta i svoga kraljevstva, daleko u noć, da pronade mir za svoju dušu i za cijeli svijet zajedno s bogovima, a slijedi ga u stopu ide, kao njegova sjena, napasnik Māra, i čeka neće li doći trenutak u kojemu će neka misao o užitku ili neispravnosti ući u tu dušu koja se bori i vratiti mu moć nad mrskim neprijateljem.

To je pjesništvo, a sad poslušajmo jednostavnu prozu kojom se u starije doba govorilo o bijegu ili štoviše od odlasku Gotame iz zavičaja:

“Isposnik Gotama je mlad, u nježnim godinama, u cvijetu mladenačke snage, u prvoj svježini svoga života, otišao iz zavičaja u beskućništvo.

Isposnik Gotama je, i protiv volje roditelja⁴⁹, i protiv prolivenih suzâ i plača, odsjekao kosu i bradu, obukao žutu halju i otišao iz zavičaja u beskućništvo.”

Ili, kako se kaže na drugom mjestu: “Skučen je kućevni život, mračno mjesto; sloboda je u napuštanju; pomislivši tada tako, on napusti dom” [Mahāpadāna-sutta, Dīgha-nikāya 14].*

Nužno je da pored živopisnog pjesništva, kojim su kasniji nasljednici oblikovali povijest Buddhina odlaska iz Kapilavatthua, ne zaboravimo ovo malo neukrašenih ruševina onoga što je stariji naraštaj znao o tim stvarima ili mislio da zna. –

Nakon mladosti provedene u zavičaju slijedi vrijeme beskućničkog lutanja, isposničkog života. Samo onaj tko je skinuo sa sebe sve spone doma i obitelji može postići cilj vječnog izbavljenja; tako je po nazoru onoga vremena.

Sedam godina traženja⁵⁰ prošlo je od dana kad je Gotama napustio svoj očinski grad prije nego što je stekao svijest o svome pronalasku, dok se nije počeo osjećati kao *buddha* [budan], izbavljen, i kao učitelj izbavljenja za božanski i ljudski svijet.

U tome razdoblju od sedam godina povjerio se dvaput uzastopce vodstvu duhovnih učitelja da bi ponašao ono što se u jeziku toga doba nazivalo “najvišim mjestom plemenitog mira”, tj. “ono nenastalo, nirvāṇu, vječno mjesto”. Put kojim su ga vodili ti učitelji bio je navodno usmjeren na postizanje patoloških stanja zadubljenja, poznato već u to doba, kao što je to kasnije i u buddhizmu igralo veoma važnu ulogu: to su sta-

⁴⁹ Ovaj izraz sigurno ne sadrži to da se njegova majka Māyā prikazuje kao živa u to vrijeme. Vjerojatno se misli na Mahāpadāpatī kao majku; možda se mora prihvatiti i netočnost samog izraza koja je lako mogla nastati kod prenošenja jedne stereotipne formulacije na Buddhine osobne udese.

* Za ovaj motiv v. “Odlazak u beskućnike”, u: *Pjesme prosjaka i prosjakinja. Izbor iz rane buddhističke poezije*, prir. Č. Veljačić, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos, 1977., str. 14. (nadalje pod kraticom “Veljačić, PPP”); također, Bikhu Njanađivako, *Budizam*, Beograd: Vuk Karadžić (bibl. Zodijak), 1977., str. 34–35 (nadalje pod oznakom “Veljačić, Budizam” s brojem stranice).

⁵⁰ Windisch smatra (v. *Māra und Buddha*, str. 205) da stariji izvori uzimaju sedam, a mlađi šest godina. Meni se čini da ne postoji takvo proturječje; sedam godina se odnose na cjelokupno vrijeme između napuštanja kuće i prosvjetljenja, a šest samo na vrijeme trpljenja u Uruveli.

nja u kojima duh, uz dugotrajno promatranje izvjesnih položaja tijela, misli da se lišio svakog određenog sadržaja, svakog *nešto*, svake predodžbe, i, kako se još dodaje, čak i same lišenosti predodžbi.

Nezadovoljen, napustio je potom te učitelje i lutao Magadhom dok nije došao u neku osamu blizu grada Uruvelā.⁵¹ Jedna stara priča stavlja mu u usta, dok pripovijeda o tim lutanjima, sljedeće riječi: “Pomislím sebi, učenici: ‘Doista, ovo je ljubak komadić zemlje, lijepa šumica; bistra rijeka teče, s lijepim obalama, i dražesno unaokolo leže sela u koja se može zalaziti; tu je dobro postajati plemenitome koji teži za izbavljenjem.’”^{*} I danas ova spomena vrijedna mjesta nude sličan prizor kakav je opisan tim riječima. Šume i guštare su se doduše smanjile, ali između polja i livada ne nedostaje izdašnih nakupina moćnih stabala. Rijeku sam vidio zimi, znatno isušenu u njezinu širokom pješčanom koritu, dok je u kišno doba navodno sklona iznenadnim poplavama. Obzor dopadljivo okružuju ošumljena brda i litice.⁵² Tamo, u šumama Uruvele Gotama je navodno živio dugo godina u najstrožoj askezi.⁵³ Kako kasnije, prema svetim tekstovima, pripovijeda sam, lutao je tuda poput šumske gazele: “Ugledam li nekog govedara ili pastira sa sitnom stokom ili nekoga da kosi travu i siječe drvo ili nekog šumskog radnika, bježao sam od šume do šume, od guštare do guštare, od doline do doline, od visine do visine. A zašto? Da oni mene ne vide i da ja njih ne vidim.”^{**} Čupa si kosu i bradu, leži na trnju, pušta da mu prljavština i blato prekriju tijelo. Sjedi s jezikom uprtim u nepce, silom “držeći, tišteći, mučeći” misli, čekajući na trenutak da ga obuzme nadzemaljsko prosvjetljenje. Ono ne dolazi. Hrva se sa sve potpunijim odricanjima i od posljednjih zahtjeva tjelesne prirode; suzdržava dah, suzdržava se od hrane. Prema jednoj staroj pjesmi (*Sutta-nipāta* 434) on kaže:

⁵¹ Ime se održalo u selu Urel pokraj Buddha Gaye, južno od Patne. Često spominjana rijeka Nerandara sad se zove Phalgu. Usp. Cunningham, *Ancient Geography of India*, str. 457, te od istog autora, *Mahābodhi*, str. 2 id.

^{*} Vidi “Govor o plemenitoj težnji”, u: Veljačić, PPP, str. 27.

⁵² K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung* I, 271, govori o zamjetnom povlačenju tropske vegetacije – bolje bi bilo reći, subtropske vegetacije – u tome krajoliku i uspoređuje ga s donjim porječjem Maine. Moj dojam je posve drugačiji.

⁵³ Predaje iz toga vremena detaljno je istražio J. Dutoit, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva* (1905).

^{**} Vidi “Veliki govor o lavljem riku”, u: Veljačić, PPP, str. 23.

“Crvena mi se krv suši;
Žuč mi se suši sa slinom.
Kad nestane sveg moga mesa,
duša mi je sve svjetlija,
sve čvršća mi je budnost duha,
mudrost i zadubljenje stoje.”

Pet drugih asketa nalaze se u njegovoj blizini; diveći se snazi kojom se on predaje trapljenjima, oni čekaju hoće li postati dionikom traženoga prosvjetljenja da bi tada kao njegovi učenici išli putem izbavljenja koji im on pokaže. Tijelo mu je unakaženo od boli koju si sam zadaje, ali ne osjeća da je išta bliži svome cilju. Uviđa da trapljenja ne vode prosvjetljenju. Ponovo uzima obilniju hranu da bi zadobio staru snagu. Pectorica pratilaca ostavljaju ga na cjedilu; izgleda im kao otpadnik od samog sebe, za njega i od njega čini se da više nema nikakve nade. Tako Gotama ostaje sâm.

Jedne noći, tako pripovijedaju stare predaje, došao je odlučujući trenutak gdje tragalac postaje dionikom izvjesnosti nalaženja. Sjedeći pod stablom koje se otada naziva drvetom spoznaje, prolazio je kroz sve čistija stanja samoispoljavanja svijesti sve dok ga nije preplavio osjećaj sveznajućeg prosvjetljenja; u sveprožimajućoj intuiciji mislio je da spoznaje stranputice duhova uronjenih u seljanja duša, da posjeduje znanje o izvorima iz kojih istječe patnja svijeta i o putu uništenja te patnje.

“Spoznavši to”, rekao je navodno o tome trenutku, “motreći to, moja se duša oslobodila od kvarnosti požude, oslobodila od kvarnosti postajanja, oslobodila od kvarnosti krivog vjerovanja, oslobodila od kvarnosti neznanja. U izbavljenome se probudilo znanje izbavljenja: uništeno je ponovno rađanje, ispunjen je sveti hod, izvršena je dužnost; neću se više vratiti u ovaj svijet: tako sam spoznao.”*

Od toga trenutka buddhisti računaju veliki obrat u njegovu životu kao i u životu svijeta bogova i ljudi; iz trapljenika Gotame postao je Buddha, probuđeni, prosvjetljeni. Ta noć koju je Buddha proveo pod dr-

* Usp. “Govor o plemenitoj težnji” u: Veljačić, PPP, str. 27, formula glasi: “Ovo je rođenje posljednje. Nema više preporoda.”

vetom spoznaje⁵⁴ na obali rijeke Nerandarā, sveta je noć buddhističkog svijeta. –

Je li u toj pripovijesti svetih tekstova o Gotaminim unutrašnjim borbama i o konačnom postizanju izvjesnosti i mira sačuvana povijest?⁵⁵

Tu se nalazimo pred jednim od onih pitanja kod kojih je nemoguće da račun historijske kritike izađe u čist i zaokružen rezultat, u jasno da ili ne.

I karakter izvora sam po sebi jamči isto tako malo da tu imamo pred sobom povijest kao i to da imamo fikciju. U izvorima je ono nedvojbeno istinito pomiješano s nedvojbeno izmišljenim; povijest postizanja budnosti ne može se neposredno razaznati niti kao jedno niti kao drugo.⁵⁶

Jasno je ipak toliko da čak da Buddha nikada nije doživio nešto slično niti da je mislio da je doživio nešto slično, nastanak te pripovijesti u krugu njegovih sljedbenika dade se posve dobro shvatiti. Ako je bio Buddha, ako je posjedovao sveto znanje, morao je na nekakvom mjestu i u nekom određenom trenutku postati Buddhom, postići sveto znanje, a prije toga trenutka moralo je – stvaranje legende teško da je moglo mimoići taj zaključak – postojati razdoblje u kojemu je njime vladala živa, čak mučna svijest o tome da je još daleko od svoga cilja. Kakvo je moglo biti to vrijeme nezadovoljenog traženja? Na svakom su koraku Buddhini učenici nailazili na askete koji iščekuju blaženstvo kroz post i teško trapljenje. Stoga je bilo blisko da se suprotnost tome usmjerenju,

⁵⁴ Cunningham (*Archeological Reports* I, 5) o stablu pippal (*ficus religiosa*) na trjemenu hrama Mahābodhi u Buddha Gayi, koje se smatralo tim drvetom spoznaje kaže: “The celebrated Bodhi tree still exists, but is very much decayed; one large stem, with three branches to the westward, is still green, but the other branches are barkless and rotten. – The tree must have been renewed frequently, as the present Pipal is standing on a terrace at least 30 feet above the level of the surrounding country.” – U međuvremenu, oluja je uništila stablo (1876.), a novo stoji na njegovu mjestu. Više o povijesti drveta daje Cunningham, *Mahābodhi* 30. Usporedi *Enc. Rel. Eth.* VI, p. 184.

⁵⁵ O Senartovom shvaćanju koji dotičnu pripovijest svodi na prirodni mit, raspravljali smo naprijed (str. 91 id.).

⁵⁶ Čak i to da dotična pripovijest u bitnome slični pripovijesti đaina o odgovarajućem prosvjetljenju utemeljivača njihove sljedbe, može se dakako tvrditi podjednako i za i protiv historijskog karaktera te povijesti. O odnosu takvih buddhističkih i đainističkih predaja općenito usp. naprijed str. 95 id. Uostalom, pojedinosti o vremenu tražanja koje je prethodilo prosvjetljenju različite su kod đaina i buddhista.

u kojemu su se oni nalazili, reflektira na predodžbe o vlastitoj Gotami-
noj pretpovijesti: on sâm je, prije nego što je postao dionikom neponiš-
tivog posjeda istinskog izbavljenja, težiti za spasenjem na krivom putu
trapljenja; on sam je morao nadmašiti sve što su od takvog samomuče-
nja prije njega postigli brāhmani i redovnici, i na sebi iskusiti uzalud-
nost takvog nastojanja, dok nije postao buddhom odvrativši se od kri-
vog puta prema istinskom.

Po tome je jasno da dotična pripovijest *može* biti fikcija, kao što se oči-
gledno nameće i fiktivni karakter izvještaja, koji se nadalje mora izložiti,
o prvim događajima koji su uslijedili nakon postizanja budnosti. Mis-
lim ipak da ne manjka utega koje možemo staviti na suprotnu tezu vage.

Nastupanje takvog iznenadnog obrata u Buddhinu unutrašnjem živo-
tu odgovara onome što su u svim vremenima doista iskusile njemu slič-
ne naravi u sličnim okolnostima, i to suviše točno a da bismo smjeli biti
neskloni vjerovanju u takav proces. U različitim povijesnim okolinama
ponavlja se u najrazličitijim oblicima predodžba o obraćenju ili promje-
ni cijelog čovjeka u jednom trenutku: u dan i sat navodi se onaj trenu-
tak u kojemu je od neizbavljenog i neprosvijetljenog nastao izbavljeni
i prosvijetljeni. Čeka se i nada se jedan takav iznenadni, možda čak si-
lovito buran proboj duše prema svjetlu, i on se doista doživljava. U krš-
ćanskom svijetu to se, kao što je poznato, ponovilo bezbroj puta. Uo-
stalom, pojave te vrste nisu nipošto ograničene na osobe niskog polo-
žaja, koje žive u turobnom duhovnom ozračju. Naprotiv, za takve do-
življaje su dostupne prije svega prirode obdarene najistančanijom du-
ševnom osjećajnošću, najživljom maštom; kod bilo kakvog iznenad-
nog poticanja nekog toplijeg osjećanja ili življe mašte, u nekom trenu-
tku mira olakšanog daha, ili bilo kad inače, bez prepoznatljivog povoda,
kod njih se odvija katastrofa koja izbija iz skrivenih podzemnih temelja
duševnog života, oni osjećaju otvaranje duha ili pozvanje od božanske
svemoći, koju su svjesno ili nesvjesno iščekivali i koja je u stanju dati
nov smjer njihovu životu.

U razdoblju o kojemu nam sveti tekstovi buddhistâ pružaju određe-
nu sliku a također – kao što smijemo dodati s vjerojatnošću – i u vlastito
Buddhino vrijeme, vjera u iznenadno rasvjetljenje duha, u čin unutraš-
njeg oslobođenja koje se odvija u jednom trenutku, bila je posve opće-

nita. Nalazimo je kod buddhista; nalazimo je također i kod đaina. Tragalo se za “izbavljenjem od smrti” i od jednih do drugih prenosila se ozarena lica vijest da je izbavljenje od smrti pronađeno; pitalo se, koliko traje dok onaj tko teži posvećenju ne postigne svoj cilj, i međusobno su se davali odgovori u slikama i poredbama ili bez njih, da dan i čas u kojemu čovjek postaje dionikom ploda izbavljenja doduše ne stoji u njegovoj moći, ali da je učitelj navijestio svome učeniku kako će, ako bude hodio ispravnim putem “za kratko vrijeme steći udio u onome radi čega plemeniti mladići odlaze od kuće u beskućništvo, radi najvišeg ispunjenja svete težnje, da će još u ovome životu spoznati samu istinu i gledati je licem u lice.” *Usporedimo na primjer sljedeće mjesto: “Učenik nema, o sljedbenici, moć i silu nad time da danas ili sutra ili preko sutra oslobodi svoju dušu od svakog prianjanja za prolazno i od svake kvarnosti. Ali dolazi trenutak, o sljedbenici, u kojemu će se duša učenika, kad se potruži oko razjašnjenja i kad se potruži oko zadubljenja i mudrosti, osloboditi od svakog prianjanja za prolazno i od svake kvarnosti.” – Učenik se uspoređuje s poljodjelcem koji mora orati, sijati i navodnjavati svoju zemlju ali ne može kazati: danas ili sutra žito mora zreti. Ali dan zriobe će doći. (Anguttara-nikāya, vol. I, p. 240.)*

Za takvim zahvaćanjem istine poput vizije jedni su težili kroz trpljenje, drugi opet kroz zadubljenje duha povezano s dugotrajnom nepomičnošću tijela, svi čekajući na trenutak u kojem će im se postizanje cilja manifestirati s neposrednom izvjesnošću. Ako je prirodno postojanje doživljavano kao nemirno i mračno, onda je ono za čime se težilo i ono što se često u sebi konačno i doista iskušavalo moralo biti dano spoznaji kao stanje čiste unutrašnje svjetline i samoizvjesnosti; pri tome nije nedostajalo ni svijesti o tome da se u vizionarskoj intuiciji prodiere u samu povezanost svijeta. I svatko tko je to doživio, ustrajavao je u sjećanju na to. Tako čitamo: kao što se pomazani kralj cijelog života spominje mjesta u kojemu je rođen, u kojemu je pomazan za kralja, ili pak na kojemu je odnio pobjedu u nekoj bitci, tako se i redovnik sjeća mjesta na kojemu je, odrekavši se svijeta, navukao redovničku halju, mjesta na kojemu je spoznao četiri svete* istine, i mjesta na kojemu je,

* Njem. heilig: za pālijsko ariya (sk. arya); u našim prijevodima ustaljen je izraz “plemenite istine” koji ću nadalje koristiti zbog prejake sakralne konotacije u izrazu “svet” koja ne izražava posve primjereno ranobuddhistički kontekst, kako ga prikazuje i sam Oldenberg.

slobodan od svake kvarnosti, postigao izbavljenje i ugledao ga licem u lice (*Anguttara-nikāya*, vol. I, p. 106 id.).

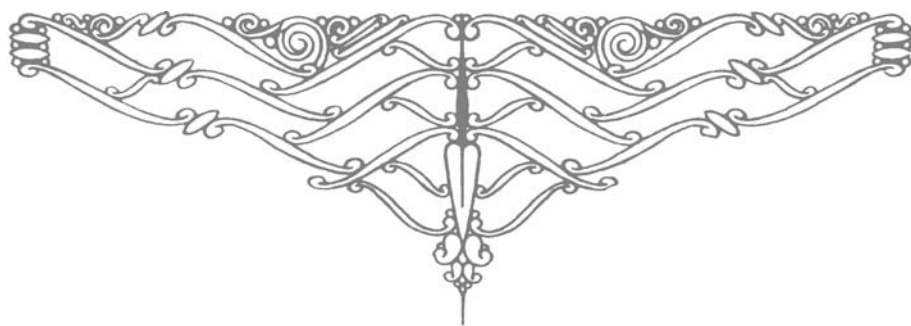
Je li nevjerojatno da je čeznutljivo iščekivanje takvoga prosvjetljenja ispunilo sina iz plemena Sakyâ kad je napustio svoj rodni grad? Da je potom u sebi proživio upravo one borbe, isto to hrvanje između nade i očaja o kojima tako puno zna kazivati povijest onih koji su religijskom životu utrljali nove puteve? Da mu je nakon razdoblja najžešćih duhovnih, a zašto ne i tjelesnih patnji, u određenom trenutku podaren osjećaj jasnog mira i unutrašnje izvjesnosti ili je možda u njemu zasjalo i svjetlo vizijâ koje nadziru svjetove i da je on to shvatio kao žuđeni znak osvojenog izbavljenja? Da se od tada osjećao kao buddha, pozvan po nekom svjetskom zakonu kao nasljednik svih buddhâ iz minulih svjetskih doba, i da je nakanio prenijeti i drugima blagoslov koji je njemu udijeljen.⁵⁷

Ako se to tako odvijalo, onda nipošto nije moglo izostati ni to da Buddha kasnije prenese svojim sljedbenicima, kojima je pokazao put prema spasenju, i unutrašnje doživljaje kroz koje je sâm bio svjestan da je postigao cilj. I koliko god da su se ti doživljaji u sjećanju zajednice, a

⁵⁷ Doista je značajno do kojih pojedinosti su u ovim unutrašnjim doživljajima, pod kojim se odvijalo postizanje budnosti, prisutne crte sigurno posvjedočenih modernih povijesti obraćenja što ih moderna znanost ispostavlja kao tipične. Gotama doživljava sva traganja kao uzaludna; odustaje od bolnog naprezanja; upravo tada dolazi prosvjetljenje koje mu se ranije uskraćivalo. Usporedimo s time građu koju je za obraćenje tipa "self-surrender" iznio W. James u *The Varieties of Religious Experience* (10. impresija), str. 208 id. U njoj se uvijek iznova ponavlja ono što izvještava netko tko je prošao kroz te doživljaje (str. 212 id.): "One morning ... I at once saw that all my contrivances and projects to effect or procure deliverance and salvation for myself were utterly in vain ... Then, as I was walking in a thick grove, unspeakable glory seemed to open to the apprehension of my soul" itd. Druge značajke buddhističke tradicije – očito je da za njezin odnos prema upravo spomenutom ne moramo tražiti nikakav određeni izraz – leže više u smjeru takozvanog "volitional type of conversion". Odluka da se ne maknemo s mjesta dok ne bude postignut cilj (vidi naprijed) podudara se s izjavama poput ove o kojoj izvještava James, 207: "I cried at the top of my voice, and exclaimed that I would not leave that place if all the men on earth and all the devils in hell surrounded me." S intuicijom koja sagledava povezanost cjeline svijeta, koja je navodno podarena Buddhi u odlučujućem trenutku, valja usporediti ono što James kaže na str. 398 id. o "cosmic consciousness". [Usp. W. James, *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*, Zagreb: Naprijed, 1990., prev. Nada Horvat, osob. 9. predavanja, "Obraćenje", str. 129–146; za citate str. 141, 144 – dod. prev.]

možda već i u svijesti samog učitelja, zaodijevali tvrdom odjećom dogmatsko-skolastičkih kategorijâ, njihov izvorni karakter nije zbog toga prestajao prosijavati kroz tu ljušturu. U tome smislu doista je zamislivo da pripovijest sadrži i stvarne događaje.

Tamo gdje postoje samo mogućnosti, naše istraživanje ne može stvoriti nikakvu izvjesnost. Neka svatko odluči ili neka se svatko suzdrži od odluke, kako već smatra ispravnim. A meni neka bude dopušteno da se sa svoje strane priklonim vjerovanju da je u pripovijesti o tome kako je sin Sakyâ postao Buddhom stvarno prisutan i komadić historijskog sjećanja.



TREĆE POGLAVLJE

POČECI NAUČAVANJA

Na toj odlučujućoj točki obrata započinje u našim izvorima jedan poduži povezani komadić pripovijesti.⁵⁸ Tu dobivamo sliku o tome kako je stara zajednica zamišljala prvi Buddhin javni nastup, stjecanje prvih sljedbenika, svladavanje prvih protivnika. Dugo vremena se još nije pomišljalo na pokušaje stvaranja nacрта jedne povezane slike života učitelja, ali upravo za ovo prvo vrijeme njegova javnog života – jednako kao i na njegove posljednje dane – moralo se vezati posebno zanimanje, i tako je *ovaj* isječak njegove životne povijesti utvrđen kao tradicionalan već u vrlo staro doba – jer pripovijest nosi neprevidno obilježje visoke starosti. Tà tko naime i sâm nema iskustvo da se u dugim i jednoličnim vremenskim razdobljima, u kojima se sjećanja međusobno preplavljuju, oni prvi počeci, dani novoga, dani prvog snalaženja ipak obično jasno zadržavaju u sjećanju – ili barem razmjerno jasno?

Ne možemo čitati početak dotične pripovijesti a da nas ne podsjeti na izvještaj u evanđeljima. Prije nego što počne javno naučavati, Isus boravi četrdeset dana posteći u pustinji i “bijaše na kušnji Sotone, i bijaše kod životinja, i anđeli mu služiše”.^{*} Tako je i Buddha, prije nego što je krenuo objavljevati svoj nauk, ostao četiri puta sedam dana posteći u blizini drveta spoznaje, “užijući blaženstvo izbavljenja”. Nakon teške borbe odnio je pobjedu; posve je prirodno da, prije nego što se upusti u no-

⁵⁸ Mahāvagga I, 1–24. Za jedan dio ove pripovijesti vidi Ariyapariyesana-sutta (Maḍḍhima-nikāya 26).

^{*} Za Isusovo iskušenje v. Matej 4, 1–11, Luka 4, 1–13 (također i Marko 1, 12.13).

ve borbe, zastane u sebi da bi uživao u osvojenome, i da, prije nego što drugima objavi izbavljenje, sebi dade vremena da sam okusi njegovo blaženstvo.

Prvih sedam dana Buddha provodi utonuo u meditaciju pod svetim drvetom. U noći nakon sedmog dana on u svome duhu pušta da prođu sva ulančanja uzrokâ i posljedica iz kojih proizlazi patnja našeg postojanja: “Iz neznanja nastaju uobličjenja; iz uobličjenâ nastaje spoznaja” – i potom, nakon dugog niza srednjih članova: “iz postajanja nastaje rođenje; iz rođenja nastaju starost i smrt, bol i jad, patnja, briga i očajanje”.

No, ukine li se prvi uzrok na kojemu visi ovaj lanac posljedica, uništi li se neznanje, time se ruši sve što proizlazi iz njega i sva patnja se prevladava. Spoznavši to, Uzvišeni je u to doba izgovarao ovu izreku:

“Kad vječiti poredak objavi se brāhmanu
koji gori u žaru zadubljenja,
tad svaka sumnja mora ustuknuti
kad se spozna izvor svega zbivanja.”

Tri puta je u noćnim bdijenjima pustio da u njegovu duhu prođe ta formula ulančavanja uzrokâ i posljedica; na kraju je izgovorio ovu izreku:

“Kad vječiti poredak objavi se brāhmanu
koji gori u žaru zadubljenja,
on pobjeđuje vojske Iskušavatelja
kao Sunce što kroz svemir isijava svjetlo.”

“Onda se Buddha, kad je prošlo sedam dana, digne iz zadubljenja, u koje je bio utonuo, napusti mjesto ispod drveta spoznaje i ode do smokvina drveta Ađapāla (drvo kozara).”

Jedna druga, svakako mlađa predaja dodaje ovdje i jednu povijest iskušenja, kao što je i Isus⁵⁹, nakon što je proveo onih četrdeset dana u pustinji, bio na kušnji Sotone koji ga je htio navesti da iznevjeri svoj

⁵⁹ Na oba mjesta navode se isti bliski motivi koji su doveli do odgovarajućih priča; čini mi se promašeno pomišljati na utjecaje buddhističke predaje na kršćansku. Isto tako prosuđuju Windisch, *Māra und Buddha*, str. 214 id., i Garbe, *Deutsche Rundschau*, Juli

poziv izbavitelja još prije početka svoje putanje. *Osim izvanjskog razloga što ta priča nedostaje u Mahāvaggi još jedan moment navodi me na to da povijest toga iskušenja odreknem starijoj predaji. U sljedećem srest ćemo se s pričom o Buddhinoj unutrašnjoj borbi o tome da li treba svijetu objaviti svoj nauk a ne radije sâm za sebe uživati postignuto izbavljenje; pojava Brahme raspršila je te sumnje. Ta povijest ne izražava nikakvu drugu misao osim one koja također leži u temelju pripovijesti o Māri: Buddhina borba s mogućnošću da osvojeno sveto znanje ostavi samo za vlastitu dobrobit a ne i cijelom čovječanstvu. Ako je odbacio iskušavajući poziv Māre da odustane zato što još nije došlo vrijeme da stupi u nirvānu prije nego što stekne sljedbenice i sljedbenike i prije nego što cijelom svijetu objavi svoj nauk, onda više nema mjesta za pripovijest o razgovoru s Brahmom.*

Išli bismo možda predaleko ako prihvatimo da je u buddhističkoj predaji zadržano sjećanje na pojedinačne, određene pojave dobrih i zlih duhova s kojima je Buddha mislio da saobraća; no nesumnjivo je da je on sâm, kao i njegovi sljedbenici, dijelio vjeru svih ljudi u Indiji u takve pojave i da su bili uvjereni kako su i sami doživjeli takvo što.

Māra, iskušavatelj, zna da strah ili požuda više ne mogu naštetiti Buddhi; svu zemaljsku težnju on je prevladao pod drvetom spoznaje. Nije više moguće poništiti tu pobjedu, ali ipak postoji jedno što napasnik može postići: može naime potaknuti Buddhu da već sada okrene leđa zemaljskom životu i stupi u nirvānu. Tad je naime samo on izgubljen za Mārinu moć a svoj nauk o izbavljenju nije donio čovječanstvu.

“Tad mi pristupi” – tako je kasnije Buddha pripovijedao povijest toga iskušenja svome učeniku Ānandi* – “zli Māra. Pristupajući mi, stane

1910, str. 78. No, drugačije o povijesti iskušenja misli sad Garbe, *Indien und das Christentum*, str. 50 id. Ipak, kao što je poznato, o tome vladaju različita mišljenja; vidi npr. Van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* (2. izd. 1909), str. 38 id. – Buddhistička povijest iskušenja nalazi se u Mahāparinibbana-sutti (Dīgha-nikāya, vol. II, p. 112 f.), a uključena u kontekst cijele pripovijesti nalazi se u Lalita Vistari, pogl. 24.

* Za nemitsko razjašnjenje stvarnih razloga ovog izbjegavanja nirvāne kao “opstajanja u ništavilu” usp. razgovor s Ānandom pod naslovom “Sažeti govor o ništavilu” u: Veljačić, Budizam, str. 128–132; za izbjegavanja govora o nirvāni usp. fragmente “Smrt” i “Požar” (isto, str. 51–53), te Rada Iveković, *Rana buddhistička misao*, Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), str. 43, sa izvorima (nadalje pod kraticom Iveković, RBM, s brojem stranice) – [dod. prev.].

postrance; stojeći postrance, o Ānando, reče mi zli Māra ovako: ‘Stupi sada u nirvāṇu, Uzvišeni; stupi u nirvāṇu, Savršeni; sad je došlo vrijeme nirvāṇe za Uzvišenog’. Pošto je on tako govorio, o Ānando, rekoh ja zlom Māri ovako: ‘Neću stupiti u nirvāṇu, o Zli, sve dok ne steknem redovnike za sljedbenike, mudre i poučene, znajuće slušače riječi, znalce nauka koji ispunjavaju nauk sukladno nauku, koji su upućeni u ispravno ponašanje, koji slijede nauk, koji prenose dalje ono što su čuli od učitelja, koji pomoću nauka naučavaju, obznanjuju, postavljaju, razotkrivaju, redaju, izlažu, poništavaju i uništavaju proturječe koje se pojavi, i koji čudotvorstvom⁶⁰ objavljuju nauk. Neću stupiti u nirvāṇu, o Zli, sve dok ne steknem redovnice za sljedbenice koje su mudre i poučene (potom, prema starobuddhističkom stilu, slijedi riječ po riječ, isto što je upravo rečeno za redovnike ali sad o redovnicama te o svjetovnoj braći i sestrama). Neću stupiti u nirvāṇu, o Zli, sve dok se povećava sveta mijena, dok se povećava i širi nad svim ljudima, stavljena na svjetlo dokle god obitavaju bogovi i ljudi.’”

Vratimo se sad starijoj verziji ove pripovijesti. Još tripud sedam dana Buddha boravi na različitim mjestima u blizini drveta spoznaje “užijući blaženstvo izbavljenja”. Tu se odvija takoreći uvertira velike drame čiji će junak biti on sâm. Uzorni doživljaji upućuju na budućnost. Susret s nekim “podrugljivim brāhmanom” podsjeća na pobjedonosne bitke s brahmanstvom.* Ne čujemo više ništa od poruge s kojom je brāhman mogao prije susresti Buddha; izvještava se samo o tome da mu je postavio pitanje: “U čemu, Gotamo, leži bit brāhmana i koja to svojstva čine nekog čovjeka brāhmanom?” Buddha je, misleći na samoga sebe, u onoj izreci ispod drveta spoznaje govorio o brāhmanu kojemu se u žaru zadubljenja objavljuje poredak zbivanja; sada jedan brāhman osporava njemu, sinu svjetovnog staleža, pravo da prisvoji časti brahmanstva. Buddha ga odbija: istinski brāhman je onaj tko je odagnao iz sebe svako zlo, tko ne zna ništa od poruge i nečistoće, pobjednik nad samim sobom.

⁶⁰ Izraz “čudotvorstvom” smatram i nadalje ispravnim prijevodom. Ipak, usporedi Franke, *Dīgha-nikāya*, 155, nap. 3. – Na istom mjestu, 3. redak odozdo. Vjerojatno mora glasiti: “na blještavo svjetlo stavljena, dokle god obitavaju bogovi i ljudi”. Franke, nav. mj. str. 207, nap. 2.

* Usp. “Govor o plemenitoj težnji” gdje asket Upaka pita: “Ti si dakle, prijatelju, po vlastitoj izjavi veličanstveni neograničeni pobjednik!”, u: Veljačić, PPP, 29–30.

Ljudsko osporavanje postaje ništavno pred Buddhom; ali ni divljane stihija ne može pomutiti njegov blaženi mir. Dižu se oluje; sedam dana vladaju prolomi kiše; studen, oluja i mrak okružuju ga. Zmijski kralj Mućalinda izlazi iz svoga krivenog kraljevstva, obavija Buddhino tijelo sedam puta sa svojim svijanlima i štiti ga od nevremena. “Nakon sedam dana, kad zmijski kralj Mućalinda vidje da je nebo postalo svijetlo i bez oblaka razvezao je svoje omotaje sa tijela Uzvišenog, uzme lik mladića i stupi pred Uzvišenog, sklopljenih ruku moleći se Uzvišenom. Vidjevši to izrekne tada Uzvišeni ovu izreku:

“Blažena osamljenost Radosnog koji spoznaje i motri istinu.

Tko stalno je u ogradi, blažen, tko nijednom biću ne nanosi bol.

Blažen onaj u kome je skončala svaka strast, svaka želja.

Svladavanje ponosa jastva uistinu je najviše blaženstvo”.

Doista autentična buddhistička slika: izbavitelj svijeta koji pod divljanjem nevremena, obavijen sedmerostruko zmijskim tijelom, uživa blaženstvo osamljenog mira.

Potom slijedi prvi susret s ljudima koji ga štiju kao Buddhu. Nailaze dva trgovca; jedno božanstvo koje je u svome zemaljskom životu bilo srodno trgovcima objavljuje im blizinu sveca i potiče ih da ga nahrane. Božanstva koja vladaju četirima stranama svijeta nude mu zdjelu – jer savršeni buddhe ne uzimaju hranu bez zdjele – i on uživa hranu što su mu je dali trgovci, prvu hranu koju je uzeo nakon dugoga posta.

“Kad su trgovci Tapussa i Bhallika vidjeli da je Uzvišeni dignuo ruke od zdjelice (tj. završio obrok), pognuše glave do nogu Uzvišenog i rekoše Uzvišenom: ‘Mi koji smo tu, gospodine, utječemo se Uzvišenome i njegovu nauku; neka nas Uzvišeni od danas do kraja života smatra svojim štovaocima (*to znači kao svjetovne sljedbenike, ne kao redovnike*) koji se utječu njegovu nauku’. To su bili prvi na svijetu koji su pristupili vjeri uzevši te dvije riječi” – naime, *Buddhu* i njegovu nauku, jer treći član buddhističkog trojstva, *zajednica*, još ne postoji.

U toj predigri povijesti Buddhinog djelovanja nedostaje jedan element: uzorno upućivanje na najplemenitiju zadaću njegova života, na propovijedanje izbavljajućeg nauka i na navođenje ljudi iz cijelog naroda da ga slijede kao redovnici. Ona dva trgovca nalaze utočište u Bud-

dhi i njegovu nauku, međutim, nauk im uopće još nije objavljen. Pripovijest koja sada slijedi povezana je motivom u kojem ova prividna nesukladnost nalazi objašnjenje. Jedna je stvar izboriti izbavljujuću istinu za sebe, a nešto drugo je obznaniti je svijetu. Buddha je izvršio prvo, no odluka da učini i ovo drugo još nije donesena; preostale su brige i dvojbe oko samosavladvavanja prije nego što donese tu odluku. *Rečeno jezikom buddhističke dogmatike: jedan paćcekabuddha (pojedinačni buddha) nije sammāsambuddha (univerzalni buddha i učitelj svijeta). Da bi Buddha nastupio kao sammāsambuddha, za to je potrebna navlastita motivacija.* Pustimo da tekst govori sam (*Mahāvagga I, 5, 2 id. = Maḍḍhima-nikāya I, 167 id.*)*:

“U duhu Uzvišenog pojavila se, dok je boravio povučen u osami, ova misao: ‘Spoznao sam ovu duboku istinu, koju je teško uvidjeti, teško razumjeti, smirujuću, uzvišenu, koja nadilazu svako mišljenja, smisaonu, shvatljivu samo mudracu. Ljudi se kreću u zemaljskim bavljenjima; u zemaljskim bavljenjima ljudstvo ima svoje mjesto i nalazi svoje uživanje. Ljudstvo koje se kreće u zemaljskim bavljenjima, koje u zemaljskim bavljenjima ima svoje mjesto i nalazi svoje uživanje, teško će pojmiti zakon uzročnosti, ulančanje uzroka i posljedica; i ovaj predmet će mu biti posve težak za shvaćanje, prestanak svih uobličjenja, odustajanje od svih težnji, ugasnuće požude, prestajanje zahtjeva, kraj, nirvāṇa. Kad bih sad obznanio nauk i ostao nerazumljen, to bi mi bilo samo iscrpljenje, donijelo bi mi samo napor!’ I tada je u Uzvišenome prošla kroz misao, a da ga nije iznanadila, sljedeća izreka koju nitko prije nije čuo:

“Čemu obznaniti svijetu to što sam izborio u teškoj borbi?
Istina ostaje skrivena onome tko je ispunjen požudom i mržnjom.
To je naporno, tajanstveno, duboko, skriveno grubome umu;
Ne može ga sagledati onaj kome zemaljska težnja tamom
obavija um.”

Pošto je Uvišeni tako promislio, njegovo srce se priklonulo radije tome da prebiva u miru i da ne naučava svoj nauk. Uto Brahmā Sahampā-

* Za citat koji slijedi v. prijevod u “Govor o plemenitoj težnji” u: Veljačić, PPP, str. 27–29.

ti⁶¹ mislima spozna misao Svetog i ovako reče samome sebi: ‘Tà, svijet će uistinu propasti; uistinu će biti uništen svijet ako se srce Savršenoga, svetoga, najvišega Buddhe prikloni da prebiva u miru i da ne propovijeda nauk.’

Tada Brahmā Sahampati napusti svoje brahmansko nebo brzinom kojom jak muškarac savije ispruženu ruku ili ispruži savijenu ruku i stane pred Uzvišenog. Razgoliti jedno svoje rame od gornje odjeće, *što je znak štovanja*, položi desno koljeno na zemlju, podigne sklopljene ruke prema Uzvišenome i reče ovako Uzvišenome: ‘Gospodine, neka Uzvišeni propovijeda svoj nauk, neka Savršeni propovijeda svoj nauk. Postoje bića koja su čista od prljavštine zemaljskog, ali ako ne čuju propovijed nauka, propast će; ona će spoznati nauk’; tako je govorio Brahmā Sahampati; pošto je tako rekao, nastavio je govoriti ovako:

‘Prije se u Magadhi pojavilo
nečisto biće, nauk grešnih ljudi.
Otvori ti, mudraču, vrata vječnosti,
neka se čuje, o bezgrešni, ono što si spoznao.
Onaj tko stoji visoko nad vrhuncem planine,
njegovo oko motri daleko nad svim rođenima.
Tako se i ti, mudraču, uspni gore gdje
daleko nad zemljom sežu prostranstva istine,
i motri dolje, ti koji si bez boli, na ljude
koji pate i koje mori rađanje i starenje.
Ustaj, naprijed, junače spremni, pobjedonosni,
hodi svijetom, ti znalče puteva bez duga.
Podigni svoj glas, ti plemeniti, mnogi će spoznati riječ.’

(Tome bodrenju od Brahme Buddha suprotstavlja sumnje i brige zbog kojih mu se navještanje istine čini kao besplodan poduhvat; Brahmā ponavlja svoju molbu tripud; Buddha joj konačno udovoljava):

Kao što u jezeru lopoča neke vodene ruže, plavi lopoči i bijeli lopoči, koji su u vodi rođeni i u vodi izrasli, ne sežu iznad vode i cvatu u du-

⁶¹ Sahampati je kod buddhista stajajući nadimak Brahme; objašnjenje riječi je nesigurno [v. “Brahmā Saučesnik”, Veljačić – dod. prev.].

bini, druge pak vodene ruže, plavi lopoči, bijeli lopoči, koji su rođeni u vodi i izrasli u vodi, sežu do površine vode, dok druge vodene ruže, plavi lopoči i bijeli lopoči, koji su rođeni u vodi i izrasli u vodi, sežu iznad vode i voda im ne kvasi cvat, isto tako, čim je Uzvišeni pogledom Bud-dhe sagledao svijet, ugledao je bića čije su duše bile čiste i čije duše nisu bile čiste od prljavštine zemaljskog, koja su bila oštih i tupih čula, plemenite i neplemenite biti, dobri slušači i loši slušači, i neka koja su živjela u strahu od onostranosti i od grijeha. Vidjevši to, ovu je izreku rekao Brahma Sahampatiju:

‘Neka svima budu otvorena vrata vječnosti;
Tko ima uši, neka čuje riječ i neka vjeruje.
Da uzaludan trud izbjegnem, o Brahmā,
plemenitu riječ još nisam obznanio svijetu.’

Kroz to je Brahmā Sahampati uvidio: Uzvišeni je uslišio moju molbu; propovijedat će nauk. Tad se nakloni pred Uzvišenim, obiđe ga s desne strane, u znak poštovanja, i nestane.”

Tako je legenda dovela svoga junaka do pobjede i nad posljednjom preprekom koja je stajala između njega i njegovog izbaviteljskog pozvanja, do pobjede nad svakim dvoumljenjem i oklijevanjem. Odsad je odluka da svijetu propovijeda svoju spoznaju, u kojoj je sâm našao smirenje, čvrsta.

Propovijed u Benaresu

Tko će prvi čuti to novo navještenje? Prema legendi, Buddha je najprije mislio na onu dvojicu učitelja čijem vodstvu se povjerio još kao mladić.* Kad bi njima propovijedao svoj nauk, oni bi ga razumjeli. Neko božanstvo donosi mu glas da su obojica mrtvi – možda su zaista bili; u svakom slučaju, smisao te pojedinosti u legendi jasan je: nitko drugi nije mogao imati veće pravo da bude prvim slušačem evanđelja od njih

* Usp. “Najprije pomisli na svoja prva dva učitelja zadubljenja. To su bili Ālaro Kālāmo i Uddako Rāmaputo...”, u: Veljačić, PPP, str. 29.

dvojice; bilo bi nezahvalno da ih Buddha ne učini dionicima svoga samostečenoga posjeda prije svih drugih. Ali nije se znalo u predaji ništa o tome da je doista tako postupio; prvim obraćenicima bili su nazvani ili poznati drugi. Otud vjerojatno ona dvojica više nisu bila na životu kad je Buddha počeo propovijedati svoj nauk.

Ako se ti koji su nekoć bili Buddhini učitelji nisu mogli obratiti kao njegovi prvi sljedbenici, onda su to mogli postati nekadašnji drugovi u njegovu traganju i borbi, onih pet isposnika koji su se dugo vremena natjecali s njime u trapljenjima i koji su ga potom napustili vidjevši da je odustao od traganja za spasenjem na putu samomučenja. Boravili su u blizini Benaresa, i naša priča vodi Buddhu sad tamo. Benares je u buddhističkom svijetu oduvijek uživao slavu da je propovijed o izbavljenju prvi put bila tamo čuvena i vjerovana. Još danas, sjeverno od grada, u Sarnathu, moćna građevina stupe Dhamek od opeke i kamena, okružena ostacima brojnih duhovnih građevina što su ih iskapanja iznijela na svjetlo dana, obilježava mjesto za koje se, prema vjerojatno vjerodostojnom sjećanju, vezuje taj događaj koji je imao neusporedive posljedice.

To da je Buddha najprije usmjerio blagovijest svoga nauka na nekadašnje drugove i poštovaoce, za koje se najizvjesnije mogao nadati da će u njima naći prikladne slušaoce, posve je bliska predodžba. No kritika ne posjeduje nijedno sigurno sredstvo da utvrdi da li u toj unutrašnjoj vjerovatnosti treba prepoznati i znak autentičnog ili izmišljenog. Ali po mome mišljenju nije a priori nevjerovatno da nije izgubljeno sjećanje na to gdje i pred kime je držana Buddhina prva propovijed, ili pak prva uspješna propovijed. Svakako je moguće da su možda pret hodni uzaludni Buddhini pokušaji da pridobije sljedbenike bili prešućeni u tradiciji, ali ne čini mi se uspjelim pokušaj L. Feersa^{61a} da dokaže tragove takvih postupaka u tradiciji; priroda ove pripovijesti ne dozvoljava da se iz Buddhina djelovanja i činjenja računski izvede onaj pragmatički kontekst koji je taj učenjak htio u tome otkriti a da mjestimice ne počini nasilje nad predajom. –

Slijedimo li na zemljovidu Buddhin pobjednički pohod koji je opisan u Mahāvaggi I, 1–24, na račun putovanja ne može se mnogo toga prigovoriti; stalno mijenjanje smjera tamo-amo upravo odgovara navika-

^{61a} L. Feers, *Études bouddhiques* I, p. 1–37.

ma kreposnih indijskih luralica. Uz tako oštro naglašenu analogiju koju buddhističko shvaćanje prepoznaje između pobjedničke putanje svoga učitelja i pobjedničke putanje kralja koji osvaja svijet, teško je othrvati se pomisli da je prva putanja, ako je tu bilo na djelu slobodno izmišljanje, konstruirana prema stajaćoj zemljovidnoj shemi one druge putanje (v. npr. Lalita Vitsara, pogl. 3). Proturječe u kojemu pripovijest stoji sa zemljovidnom shemom govori bitno u prilog tome da ona sadrži autentičnosti.

Kasnije ću, u daljnjem tekstu, pokušati pobliže odrediti način na koji je Buddha propovijedao svoj nauk. Ovdje samo navodim staru priču. Ona prikazuje svoga junaka sada, u trenutku kad počinje svoj pohod, u cijelosti i posve kao istog onakvog kakvim ga prikazuje za njegova cijelog dugog života. Redovnici kojima zahvaljujemo te izvještaje nisu mogli ni opisati a također ni izmisliti unutrašnji put njegova postajanja jer nisu znali što je unutrašnje postajanje. Da su to i znali, kako je moglo postojati postajanje kod Savršenoga koji je sam pronašao izlaz i svijeta bolnog postajanja?

Povijest o prvoj Buddhinoj propovijedi u Benaresu, u svome svečano okolišajućem načinu pripovijedanja, koji je svojstven svetim tekstovima buddhista, glasi ovako (*Mahāvagga I, 6, 10 id.*)*:

“Lutajući od mjesta do mjesta Uzvišeni je došao u Benares, u gaj Isipatanu gdje su tada boravila petorica redovnika. Uto vidješe petorica redovnika Uzvišenoga gdje dolazi izdaleka; kad ga vidješe, ovako su govorili među sobom: ‘Prijetelji, eno ga dolazi isposnik Gotama koji živi u izobilju, koji je odustao od naprezanja i predao se izobilju. Nećemo mu odati nikakvo poštovanje, nećemo ustati pred njime, nećemo mu primiti zdjelu za milodare i skinuti ogrtač; ali napraviti ćemo mu mjesto za sjedenje; neka sjedne ako hoće.’

Što se više Uzvišeni približavao petorici redovnika, to manje su oni mogli istrajati u svojoj odluci; krenuli su mu u susret; jedan mu primi zdjelu za milodare i ogrtač, drugi mu pripremi mjesto za sjedenje, treći mu pristavi vodu za noge, klupicu za noge. Uzvišeni je sjeo na sjedište koje je bilo priređeno za njega; pošto je sjeo, Uzvišeni opere noge.

* Za prijevod kraće verzije teksta koji slijedi usp. “Govor o plemenitoj težnji”, Veljačić, PPP str. 30, i nastavak u “Pokretanje točka ispravnosti”, Veljačić, Budizam, str. 36–37.

Ona petorica osloviše Uzvišenoga njegovim imenom [Gotama] i nazvahu ga prijateljem. Pošto ga tako osloviše, reče Uzvišeni petorici redovnika: ‘Ne oslovljavajte, o redovnici, Savršenoga⁶² njegovim imenom i ne nazivajte ga prijateljem. Savršeni je sada, o redovnici, sveti, najviši Buddha. Otvorite svoje uši, o redovnici: izbavljenje od smrti je pronađeno; ja ću vas podučiti, ja propovijedam nauk. Kad se nakon poduke promijenite, ubrzo će vam ono radi čega plemeniti mladići odlaze od kuće u beskućništvo postati najvišim savršenstvom svetoga stremljenja; još za ovoga života spoznat ćete samu istinu i gledati je licem u lice.’

Pošto je tako govorio, rekoše pet redovnika Uzvišenome: ‘Budući da kroz ono naprezanje, prijatelju Gotama, kroz onaj način, kroz ona trapljenja nisi mogao postići nadljudsko savršenstvo, potpuno vladanje znanjem i motrenjem svetih, kako ćeš sada kad živiš u obilju, kad si odustao od naprezanja i okrenuo se izobilju, postići nadljudsko savršenstvo, potpuno vladanje znanjem i zrenjem svetih?’

Pošto su tako govorili, reče Uzvišeni petorici redovnika: ‘Savršeni, o redovnici, ne živi u izobilju; nije odustao od naprezanja i nije se okrenuo izobilju. Savršeni je, o redovnici, sveti, najviši Buddha. Otvorite uši, o redovnici; izbavljenje od smrti je pronađeno; ja ću vas podučiti, ja propovijedam nauk. Kad se nakon poduke promijenite, ubrzo će vam ono radi čega plemeniti mladići odlaze od kuće u beskućništvo postati najvišim savršenstvom svetog stremljenja; još za ovoga života spoznat ćete samu istinu i gledati je licem u lice.’ (Drugi i treći put ponavljaju se isti uzvratni govori.)

Pošto su tako govorili, reče Uzvišeni petorici redovnika: ‘Priznajete li, o redovnici, da vam nikada ranije nisam ovako govorio?’

‘Nisi, gospodine.’

‘Savršeni je, o redovnici, sveti, najviši Buddha. Otvorite uši, o redovnici, izbavljenje od smrti je pronađeno’, itd.

Tad iznova počuše pet redovnika Uzvišenog; otvoriše svoje uši i upraviše svoje misli prema spoznaji.

⁶² Riječ koju prevodim kao “savršeni” (tathāgata) vjerojatno je koristio sām Buddha kad je govorio o sebi. Značenje riječi je “onaj koji je tako otišao”, naime onako kako treba otići. Usporedi najnovije podrobno istraživanje o ovoj riječi u Franke, Dīgha-nikāya, str. 287 id.

Tad reče Uzvišeni petorici redovnika: ‘Dva su cilja, o redovnici, od kojih se mora držati podalje onaj tko vodi duhovni život. Koja su to dva cilja? Jedan je život u užicima, odan slasti i uživanju; to je nisko, neplemenito, neduhovno, nedostojno, ništavno. Drugi je život samomučenja: to je patnički, nedostojno, ništavno. Od tih dvaju ciljeva, o redovnici, Savršeni je daleko i spoznao je put koji je u sredini, put koji otvara oko i duh, koji vodi miru, spoznaji, prosvjetljenju, prema nirvāni. Koji je, o redovnici, to put u sredini što ga je spoznao Savršeni, koji vodi miru, spoznaji, prosvjetljenju, prema nirvāni? To je ovaj plemeniti, osmerostruki put koji ovako glasi: ispravno vjerovanje, ispravno odlučivanje, ispravna riječ, ispravno djelo, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravno zadubljenje. To je, o redovnici, put po sredini što ga je spoznao Savršeni, put koji otvara oko i duh, koji vodi miru, spoznaji, prosvjetljenju, prema nirvāni.

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *patnji*: rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja, sjedinjenost s nevoljenima patnja je, razdvojenost od dragoga patnja je; patnja je ne postizavati ono što se želi; ukratko, pet predmeta prianjanja patnja su. *Pet skupina sastojaka, od kojih se sastoji tjelesno-duhovno postojanje čovjeka: tjelesnost, osjeti, predodžbe (uključujući opažaje), uobličjenja (v. o tome u prikazu učenja) i spoznaja. Onaj tko nije izbavljen, poseže za tim sastojcima i iz svoje nutrine prianja uz njih.*

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *nastanku patnje*: žeđ je ta koja vodi od ponovnog rođenja do ponovnog rođenja, zajedno s radošću i požudom, žeđ koja ovdje i ondje nalazi svoju radost: žeđ za užicima, žeđ za postajanjem, žeđ za prolaznošću.⁶³

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *ukidanju patnje*: ukidanje te žeđi kroz potpuno uništenje požude; ostaviti se žeđi, otuđiti je, odvojiti se od nje, ne dati joj mjesta.

⁶³ “Žeđ za postajanjem” i “žeđ za prolaznošću” objašnjava se kao požudno stanje ukoliko je ova povezana s vjerovanjem u stalno trajanje postajanja i u zadovoljenje tim trajanjem, ili, drukčije, s vjerovanjem da sa smrću svemu dolazi kraj. Da je ovdje riječ o “žeđi za prolaznošću” a ne o “žeđi za moći” (usp. Rhys Davids, *Sacred Books of the Buddhists* III, str. 340), posvjedočuje stara predaja a jamči, po mome mišljenju, osobito *Itivuttaka*, str. 43. O “žeđi za prolaznošću” usp. Louis de la Vallée Poussin, *Journal Asiatique* 1903, II, str. 397, bilj. 2; Beckh, *Buddhismus* II, str. 123.

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o putu prema ukidanju patnje: to je onaj plemeniti, osmerotruki put koji glasi: ispravno vjerovanje, ispravno odlučivanje, ispravna riječ, ispravno djelo, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravno usredotočenje, ispravno zadubljivanje.

‘Ovo je plemenita istina o patnji’: tako mi se, o redovnici, otvorilo oko za te pojmove o kojima nitko prije nije poimao, tako mi se otvorila spoznaja, vijest, znanje i pogled. ‘Tu plemenitu istinu o patnji valja razumjeti’ – ‘tu plemenitu istinu o patnji ja sam pojmio: tako mi se, o redovnici, otvorilo oko za te pojmove o kojima nitko prije nije poimao, tako mi se otvorila spoznaja, vijest, znanje i pogled. (Slijede slični izrazi o ostalim trima istinama.)

‘I sve dok nisam, o redovnici, o ovim četirima plemenitim istinama stekao ovu trostruko raščlanjenu, dvanaestočlanu⁶⁴, istinsku spoznaju i uvid u potpunoj jasnoći, tako dugo sam, o redovnici, također znao da na ovome svijetu, zajedno sa svijetom bogova, sa svijetom Māre i Brahme, među svim bićima, zajedno s isposnicima i brāhmanima, zajedno s bogovima i ljudima, nisam postigao najvišu budnost. A ovo sam spoznao i sagledao: nepovratno je izbavljenje moga duha; ovo je moje posljednje rođenje; za mene nema više novih rođenja.’

Tako je zborio Uzvišeni; radosno su slavila petorica redovnika govor Uzvišenoga.” –

To je propovijed iz Benaresa s kojom prema predaji počinje Buddhino naučavanje, kojom je on, kako su se izrazili njegovi sljedbenici, “pokrenuo kotač nauka”^{*}. O historijskoj vjernosti kojom se izvještava o propovijedi, možemo suditi kako želimo – ja sam sa svoje strane u tome sklon najodlučnijoj sumnji⁶⁵: usprkos tome, temeljno značenje ovoga

⁶⁴ O svakoj od četiri istine Buddha posjeduje trostruko raščlanjenu spoznaju, npr. o prvoj: “ovo je sveta istina o patnji”; “tu svetu istinu o patnji treba pojmiti”; “tu svetu istinu o patnji ja sam pojmio”.

^{*} Usp. ‘dhamma-ćakka-ppavatana’: “kotač nauka” (Oldenberg) i “točak ispravnosti” (Veljačić); riječ ‘dhamma’ (sk. dharma) u buddhističkoj spekulaciji označava složen pojam sa starim značenjima (red, ispravan poredak) i s novim značenjima (nauk, učenje, sadržaj i smisao Buddhinih govora) i, u množini, *dhammā*, nesupstancijalne posljednje “stvarnosti”.

⁶⁵ Ne mogu prihvatiti Deussenovu pretpostavku (v. *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 3, 156) “da su prvome, vjerojatno historijskom dijelu (propovijedi) neorganski priljepljene četiri svete istine”.

govora mora se pretpostaviti još utoliko više što ga više smatramo slobodno izmišljenim; jer, bit ćemo sigurniji u njega upravo ako se tu ne nalaze tek riječi slučajno izgovorene u nekoj određenoj prigodi, nego ideje u kojima je stara zajednica vidjela – i sigurno nije krivo vidjela – ono bitno u propovijedi svoga učitelja. Tu posve jasno izlaze na vidjelo vodeće misli koje stoje u samom središtu toga uskog, ozbiljnog misaonog svijeta buddhističke zajednice: u centru cjeline jedan jedini pojam, pojam *izbavljenja*.* O izbavljenju, o onome od čega trebamo biti izbavljeni, o putu na kojemu se postiže izbavljenje: o tome i ni o čemu drugome ne radi se u ovoj Buddhinoj propovijedi i u svakoj Buddhinoj propovijedi uopće. Buddhist se ne brine za boga i za svijet; on poznaje samo *jedno* pitanje: kako da se u ovom svijetu patnje oslobodim patnje? Odgovoru što ga na ovo pitanje daje propovijed iz Benaresa vratit ćemo se ponovo kasnije.

Nakon što je Buddha završio svoj govor, sa zemlje se kroz sva nebesa podigao glas da je Svetac u Benaresu zavrteo kotač nauka. Petorica redovnika, na čelu s Koṇḍaññom koji će od tada nadalje dobiti ime “Koṇḍañña spoznavalac”, mole Buddhu da im udijeli posvećenje kao ispovjednicima njegova nauka, i on to čini sljedećim riječima: “Pristupite, o redovnici! Nauk je obznanjen; hodite u blaženosti da okončate svaku patnju.” Tako je nastala zajednica Buddhinih sljedbenika; ova petorica su njezini prvi članovi. Novi Buddhin govor o nestalnosti i nesupstancijalnosti svega zemaljskog polučuje to da duše petorice sljedbenika postižu stupanj bezgrešne blaženosti. “U ono doba”, tako se završava izvještaj, “bilo je šest svetaca na svijetu” – Buddha i njegovih pet sljedbenika.

Daljnja obraćenja

Ubrzo je rastao broj vjernika. Sljedeći obraćenik je Yasa, mladić iz bogate kuće; njegovi roditelji i žena također slušaju Buddhinu propovijed

* Njem. Erlösung: za *mokkha* (sk. *mokša*), izbavljenje, odriješenje, oslobođenje; u prijevodima Veljačića i Iveković ustaljen je izraz “oslobođenje”. Premda prijevodna rješenja nisu neutralna nego uvijek obojena ili više religijski ili više filozofski, ipak sva značenja podrazumijevaju individualni čin izbavljenja-oslobođenja.

i priklanjaju se vjeri kao laički sljedbenici. Mnogobrojni Yasini prijatelji, mladići iz najplemenitijih kuća u Benaresu i okolnog kraja, primaju redovničko posvećenje. Skupina vjernika već broji šezdeset članova. Buddha ih šalje da širom zemlje propovijedaju nauk. Ta silna sposobnost brzog rasta, svojstvena jednoj takvoj zajednici, ne leži ni u čemu drugome toliko koliko u naravi lutalaštva; sad je ovdje, sad ondje, pojavljuje se i nestaje, istovremeno na tisuću mjesta. Riječi kojima Buddha odašilje svoje sljedbenike glase u našem izvoru ovako:

“O sljedbenici, ja sam oslobođen svih sveza, božanskih i ljudskih. I vi ste, o sljedbenici, oslobođeni svih sveza, božanskih i ljudskih. Krenite, o sljedbenici, i živite na spasenje mnogih rođenih, na radost mnogih rođenih, iz samilosti prema svijetu, na blagoslov, spasenje i radost bogova i ljudi. Ne idite dvojica istim putem. Propovijedajte, o sljedbenici, nauk koji je slovom i duhom skladan na svome početku, u svojoj sredini i na svome kraju. Objavljujte cijelo i potpuno, življenje u svetosti. Postoje bića očišćena od prljavštine zemaljskog, ali ako ne čuju propovijed nauka, propast će; ona će spoznati nauk. A ja ću pak, o sljedbenici, poći u Uruvelu propovijedati nauk u selu poglavara.”

U Uruveli obitavaju brahmanski šumski pustinjaci, njih ukupno tisuću, koji prema vedskim odredbama tamo održavaju svetu obrednu vatru a u rijeci Nerandari vrše svoja obredna pranja. Poglavnici tih asketa su trojica braće, brāhmani iz obitelji Kassapa. Buddha dolazi kod jednoga od njih i pomoću čarobne sile pobjeđuje užasnog zmijskog kralja koji obitava u žrtvenom prostoru Kassape. Zadivljeni brāhmani ga pozivaju da provede zimu kod njih. On ostaje tamo u šumi blizu Kassapina pustinjačkog boravišta gdje svakodnevno prima svoj objed. Redanje čuda za čudom dokazuje njegovu nadmoć; bogovi silaze da čuju njegovu propovijed; oni svijetle kao plamteći ognjevi u noći. Kassapa prepoznaje nadzemaljsku moć svoga gosta ali se ne može odlučiti da mu se podredi. “Tad pomisli Uzvišeni u sebi”, kaže se u staroj pripovijesti, “Još dugo će ta budala misliti u sebi: ‘Moćan je veliki samaṇa i nadmoćan, ali nije svet kao ja.’ Ali daj, pokrenut ću srce toga pustinjaka. Tada reče Uzvišeni pustinjaku Kassapi iz Uruvele: ‘Nisi ti svet, Kassapa, nisi si dostigao put svetosti; ne znaš ni za mijenu kroz koju bi htio postati svetim i dosegnuti put svetosti.’ Tada prignu pustinjak Kassapa iz Uru-

vele glavu do nogu Uzvišenoga i reče Uzvišenome: ‘Daj, gospodine, da od Uzvišenoga primim posvećenje, ono niže i ono više.’**

Ovoj pripovijesti nalikuju više ili manje sve povijesti obraćenja iz buddhističkih evanđelja. Gdje god se javi pokušaj karakterizacije, on ispadne nespretni i oskudan. Buddhistička poezija pruža doduše svjedočanstvo o tome da svečano, duboko osjećanje i zanos veličanstvenog uzbuđenja nije bio uskraćen tim duhovima. Ali ukočenoj prozi starih tekstova nedostaje snaga prikaza koja bi nam oslikala prizor uzbuđene duše; ona jedva da ikad prodire u individualni život.

Oba Kassapina brata i čitave gomile pustinjaka iz njihove okoline obratili su se Buddhi i primili redovničko posvećenje: možda je to historijska značajka da ovdje – kao što se slično može zamijetiti i na sličnim povijesnim područjima – odmah među prvim sljedbenicima nove vjere u prvom planu stoje duhovnici starog nauka.⁶⁶ Obraćanjem braće Kassapâ broj vjernika je jednim udarcem narastao na tisuću.

Od Uruvele put sad vodi prema obližnjem glavnom gradu kraljevstva Magadhe, u Rādagahu (Rajgir). Prebiva se ispred grada u nekoj bambusovoj šumi. Mladi kralj Bimbisāra dočuje od svojih glasnika za Buddhin dolazak i izlazi s ogromnom pratnjom brāhmana i građana da upozna učitelja koji je postao tako brzo glasovit (*tekst kaže da “dvanaest mirijada brāhmana i građana Magadhe okružuju kralja”*). Kad ugledaju Buddhu i Kassapu jednog pored drugog, javljaju se sumnje tko je od njih učitelj a tko sljedbenik. Kassapa ustaje sa svoga mjesta, prigine glavu do Buddhinih nogu i govori: “Uzvišeni je moj učitelj, gospodine, ja sam njegov učenik.” Buddha propovijeda pred kraljem i njegovom pratnjom; s velikim gomilama svoga naroda Bimbisāra se proglašava laičkim pripadnikom Buddhine zajednice. Od tada je za cijelog svoga dugog života ostao vjerni prijatelj i zaštitnik Buddhine i njegova nauka.**

Tradicija pripovijeda da je Buddha tada u Rādagahi pridobio za sljedbu i dvojicu vrljih muževa koji su kasnije u zajednici bili poštovani kao prvi do učitelja, Sāriputtu i Moggalānu. Ta dvojica mladića, sinova

* Za ovaj motiv velikog utjecaja na brahmansku kulturu usp. npr. “Razgovor s Ćankīyem” u: Veljačić, Budizam, str. 61–70.

⁶⁶ To je zamijetio Windisch, *Māra und Buddha*, str. 234.

** Za ovu epizodu v. “Odlazak u beskućnike” u: Veljačić, Budizam, str. 34–35.

brahmanskih obitelji i vrlo bliskih prijatelja, boravili su tada u Rāḍagahi kao sljedbenici Sañḍaye, jednoga od tada mnogobrojnih lutajućih isposnika i predvodnika škole. U zajedničkoj težnji za duhovnim dobrima dali su, kako se pripovijeda, jedan drugome zavjet: “Onaj tko prvi dosegne izbavljenje od smrti, reći će to drugome”. Tako jednog dana ugleda Sāriputta jednoga od Buddhinih sljedbenika imenom Assaḍia, kako ide ulicama Rāḍagahe skupljajući milodare, mirna i dostojanstvena, pognutog pogleda.

“Pošto ga je ugledao”, kaže naša priča⁶⁷, “pomisli: ‘Doista, ovaj redovnik je svet u ovome svijetu ili je dostigao put svetosti. Poći ću do toga redovnika i pitat ću ga: ‘Prijatelju, u čije ime si se ti odrekao svijeta? Tko je tvoj učitelj? Čiji nauk ti ispovijedaš?’ Ali onda promisli prosjački redovnik Sāriputta: ‘Nije sad vrijeme da ispitujem toga redovnika jer ide od kuće do kuće i skuplja milodare. Slijedit ću ga onako kako treba kad se traži nešto od nekoga.’ Kad je pak poštovani Assaḍi sakupio milodare u Rāḍagahi, uzeo je primljene darove i krenuo natrag. Tad krene prosjački redovnik Sāriputta za poštovanim Assaḍijem; sustigavši ga, pozdravi poštovanog Assaḍija. Pošto je razmijenio s njime pozdravne, ljubazne riječi, stane pored njega. Stojeći pored njega, ovako reče prosjački redovnik Sāriputta poštovanom Assaḍiju: ‘Lice ti je svijetlo, prijatelju, pút ti je čista i jasna. U čije si se ime, prijatelju, odrekao svijeta? Tko je tvoj učitelj? Čiji nauk ispovijedaš?’ – ‘On je veliki samaṇa, prijatelju, sin roda Sakya, dolazi iz kuće Sakya i odrekao se svijeta. U ime Uzvišenog ja sam se odrekao svijeta; Uzvišeni je moj učitelj; nauk Uzvišenog ispovijedam.’ – ‘A što kaže tvoj Učitelj, prijatelju, što on naučava?’ – ‘Ja sam novak, prijatelju, nema tomu davno da sam napustio svijet, tek sam pristupio tome nauku i tome redu. Ja ti ne mogu objaviti nauk u punoj dužini ali njezin kratki smisao mogu ti reći.’ Onda reče prosjački redovnik Sāriputta poštovanom Assaḍiju: ‘Neka bude tako. Kazuj mi malo ili mnogo, ali o smislu mi kazuj, jer samo za smislom

⁶⁷ Dio teksta koji ovdje prevodim može se možda identificirati s jednim od onih tekstova koje kralj Aśoka, u natpisu iz Bairāta (oko 250. god. p. n. e. ?), preporučuje redovnicima i redovnicama te laičkoj braći i sestrama da ih usrdno slušaju i nauče. Tamo se navode “pitanja Upatisse”; no, Upatissa je jedno ime Sāriputte. Pod tim “pitanjima” može se dakako pomišljati i na druge tekstove, kao na Maḍḍhima-nikāyu 24, na što upozorava K. E. Neumann.

ide moje htijenje, što će ti to mnogo bavljenje slovima?’ Tada je štovani Assađi izrekao prosjačkom redovniku Sāriputti ovu riječ nauka:

‘Bīti koje istječu iz jednog uzroka, njihov uzrok naučava Savršeni, i kakav im je kraj, to je nauk velikog samaṇe.’

Ovaj izrijek vrijedio je kasnije kao sažeta formula buddhističkog vjeronanja; nalazi se kao zapis na mnogim spomenicima. On se bez sumnje odnosi na učenje o svezi uzroka i posljedica; prema predaji, kao što smo vidjeli, Buddhina misao se zadržala kod toga učenja dok je još sjedio pod svetim drvetom probuđenja. Bolna sudbina svijeta odvija se kroz ulančavanje posljedica koje proizlaze iz neznaja; koje su to bīti koje ovise jedna o drugoj i proizlaze iz neznanja i kako dolaze do svoga prestanka, tj. kako se ukida patnja svijeta, to je ono što kazuje Buddhin nauk.

Pošto je prosjački isposnik Sāriputta čuo tu kratku riječ nauka, probudilo se u njemu čisto, neokaljano oko istine i on je spoznao: ‘Sve što je podložno nastajanju, sve to podliježe i nestajanju.’ (I onda reče Assađiju): ‘Pa da nauk nije ništa više od toga, pronašao si mjesto bez patnje, koje nije viđeno mirijadama svjetskih doba’.

Sāriputta odlazi sada do Moggalāne, svoga prijatelja. Ovaj kaže: ‘Tvoje lice je svijetlo, prijatelju, pūt ti je čista i jasna. Jesi li pronašao izbavljenje od smrti?’ – ‘Jesam, prijatelju, pronašao sam izbavljenje od smrti’. Pripovijeda mu o svome susretu s Assađijem i onda se i kod Moggalāne ‘probudi čisto, neokaljano oko istine’. Njihov učitelj Saṅḍaya uzalud ih pokušava zadržati kod sebe. Oni odlaze s velikim skupinama drugih Saṅḍayinih učenika u gaj gdje boravi Buddha; Saṅḍayi udara vrela krv na usta. Buddha vidi obojicu kako dolaze i najavljuje svojoj okolini da će ovi koji sada dolaze biti prvi i najplemenitiji među njegovim sljedbenicima. Obojica primaju posvećenje od samog Buddhē.

‘U to vrijeme’, nastavlja pripovijest, ‘mnogi su se ugledni, plemeniti mladići iz Magadhe obratili Uzvišenome da žive u svetosti. A narod je postao nevoljan, gundao i bjesnio: ‘Došao isposnik Gotama da svijet ostane bez djece, došao isposnik Gotama da u svijetu zavlada udovištvo; došao isposnik Gotama da donese propast u narod. Tisuću pustinjača učinio je svojim sljedbenicima, dvjestopedeset Saṅḍayinih redovnika obratio u svoje redovnike, i sad se toliki ugledni, plemeniti mladići

iz Magadhe obraćaju isposniku Gotami da hode u svetosti.’ I kad bi ljudi srećali njegove sljedbenike, ovim izriječkom su ih korili:

‘Dolutao veliki redovnik u grad magadhskih planina.
Koga će danas obratiti od svih koje je Sañđaya obratio?’

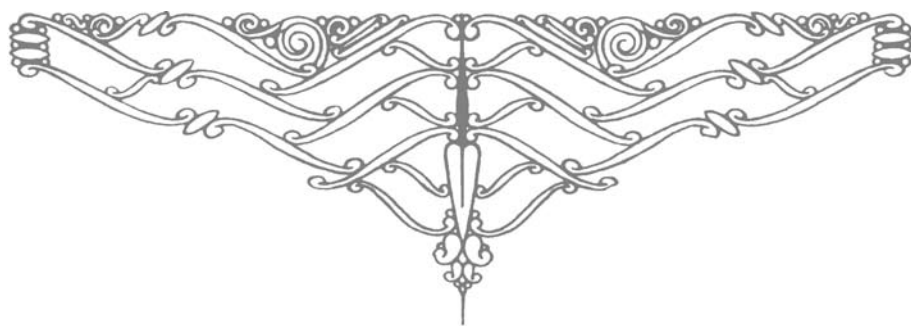
Pošto sljedbenici počuše kako je narod postao nevoljan, kako je gundao i bjesnio, rekoše to Uzvišenom: “Ta buka, o redovnici, neće dugo trajati. Sedam dana će trajati. Poslije sedam dana, prestat će. A vi, o sljedbenici, kad vas grde izriječkom:

‘Dolutao veliki redovnik u grad magadhskih planina.
Koga će danas obratiti od svih koje je Sañđaya obratio?’

odgovorite im ovim izriječkom:

‘Junaci su to, savršeni, koji obraćaju istinitom riječju.
Tko da ruži Prosvjetljenoga koji obraća silom istine?’”

Imamo li ovdje pred sobom doista tih nekoliko redaka koji su se u narodu glavnog grada, brzom na jeziku, stvarno mogli razmjenjivati između prijatelja i neprijatelja mladog učitelja?



ČETVRTO POGLAVLJE

BUDDHINO DJELOVANJE

S pripoviješću o obraćenju one dvojice najplemenitijih sljedbenika i o ubrzo primirenom neraspoloženju naroda Rāḍagahe prekida se povezano izvještaj o Buddhinu životnom putu da bi se nastavio tek tamo gdje je valjalo utvrditi sjećanje na posljednja lutanja ostarjelog učitelja, na njegove oprostajne govore i na njegovu smrt. O dugom razdoblju između početka i kraja, o vremenu dugom navodno preko četiri desetljeća, nije u staroj predaji sačuvan nikakav povezani prikaz već samo zbirke bezbrojnih stvarnih ili samo navodnih Buddhinih govora, dijaloga i izreka, kojima je pridodana i kratka obavijest o vanjskom povodu, o mjestu i okolici u kojima su izrečeni dotični izrijeci.

Velik dio te građe doima se na prvi pogled kao da počiva na očiglednim izmišljotinama. Tako se npr. u Vinayi izlaže crkvenopravno učenje o osobama koje ne smiju primiti niže posvećenje (pabbaḍḍā) na taj način da Buddha, prema tekstu, boravi u Rāḍagahi i niže jedan za drugim sve moguće slučajeve dodjele posvećenja nekvalificiranima: svaki put se ulažu žalbe na neprikladnost dodjele i Buddha ih rješava proglasom pojedine zabrane. Potom Buddha odlazi na neko drugo mjesto gdje se odvija niz analognih događaja koji daju povod za uređenje drugih crkvenopravnih tema itd.

Izvana gledajući, ta jednobojna predaja nudi nam jednoličan život, i sve ono u čemu se doista sastojala istinska povijest toga života, ostaje nam sakriveno. Kada i kako je slika svijeta i života poprimila u Buddhinu duhu oblik u kojem se prikazala njegovoj zajednici, kojim tragom su se najprije razvila njegova uvjerenja o njemu samome i njegovu po-

slanju i, konačno, kako su na njegovo mišljenje i volju djelovali raspoloženje indijskog naroda i kritika indijskih škola – za postavljanje tih pitanja svatko će zauvijek izgubiti hrabrost tko jednom baci pogled na naše izvore. O tome ne možem i nećemo nikad ništa saznati.

Ono što možemo, jest samo sljedeće: povezati u cjelovitu sliku, bez razlikovanja između ranijeg i kasnije, pojedine poteze koje nudi predaja, u sliku o Buddhinu učenju i životu, o njegovu saobraćanju s visokima i niskima, s krugom njegovih sljedbenika i s širim krugovima pripadnika i protivnika.

Smijemo li vjerovati da ćemo u takvoj slici zahvatiti povijesnu istinu? I da i ne.

Ne, zato što nam ta slika pokazuje tip starobuddhističkog bića ali ne i individualne crte koje su isključivo i navlastito pripadale Buddhi i samo njemu, kao što o Sokratu imamo sliku koja pripada samo Sokratu i koja nikome drugome nije slična, pa niti jednom sokratovcu.

Ali upravo to što s jedne strane označava nedostatak naše spoznaje, daje nam s druge strane opet pravo da joj vjerujemo.

Indija je naime zemlja tipovâ a ne individualnosti obilježenih svojim vlastitim pečatom. Život tamo nastaje i prolazi kao što biljka cvjeta i vene pod muklom prisilom prirodnih sila, a prirodne sile mogu proizvesti samo tipične oblike. Samo tamo gdje piri dašak slobode, oslobađaju se od okova ponosne sile čovjeka koje djeluju tako da on može i smije biti nešto vlastito, jedino samome sebi jednako. Tako na svim tvorevina ma indijske epike leži, usprkos sjaju šarolikih boja, ona čudnovata crta ukočenosti usljed koje nam se ljudi pojavljuju kao sjene, kojima je bilo uskraćeno da se napiju krvi koja oživljava; ta crta potječe prije svega odatle što svijet te poezije ne seže do tamo gdje počinje najvlastitiji život pojedinca. Indijskoj je poeziji to područje bilo zatvoreno jer je samom indijskom narodu bila uskraćena snaga da stvara individualnosti. I isto tako, u povijesti indijskog mišljenja djelatni subjekt nije pojedinačni duh, nego uvijek samo veliki indijski narodni duh, ono što Indijci nazivaju svetim duhom veda kad ih se pita za izvor njihovih svetih spisa. Posvuda djeluje neko bezlično opće a pojedinac nosi samo one crte koje mu je utisnuo opći duh.

Ne moramo li vjerovati da je taj isti zakon vladao i nad početkom buddhističkoga bića? Veliki sljedbenici koji okružuju učitelja, Sāriputta i

Moggallāna, Upāli i Ānanda, posve nalikuju jedan drugome u starim pripovijestima, a sâma njihova slika nije ništa drugo do umanjena paslika samoga Buddhe, slična do nerazlikovanja. Teško da je i stvarnost bila puno drukčija; pojedinac je bio možda malo više od primjerka koji prikazuje duh zajednice, i opet, taj duh zajednice, sa svim oblicima u kojima se izvanjski prikazivao, jedva se razlikovao od duha samoga Buddhe i oblika u kojima se odvijao Buddhin život.

Doba između Buddhe i utvrđenja tradicije oskudijevalo je možda još više ličnostima koje bi mogle dati nov smjer tome velikom kretanju i utisnuti mu pečat vlastite biti nego što je Indija u svom razdobljima oskudijevala stvaralačkim ličnostima; starobuddhistička crkva nije imala jednog Pavla. No za nas je u tome sadržano jamstvo da su oblici koji nam se javljaju u predaji u svojoj biti ona isti kakve su stvorili Buddha i njegovi prvi sljedbenici. Moguće je doduše da je pri tome poneka velika crta njegova duha i snage bila svedena na razinu neke skromnije prirode, kroz koju nam se uopće sačuvala slika Buddhe, ali posve je izvjesno da lik poput njegova nije fundamentalno krivo razumljen.

Tako ćemo, premda se samo malobroje značajke iz te naslijeđene slike mogu nazvati zajamčenim u smislu historijske točnosti, imati pravo smatrati tu sliku u njezinoj cjelovitosti zajamčenom u jednom višem smislu.

Buddhin svakodnevni život

Iz godine u godinu za Buddhu i njegove sljedbenike ponavljala se smjena dobâ lutanja i mirne povučenosti. Kad se u lipnju nakon sušne vreline indijskog ljeta počnu gomilati oblačne mase i pod gromovima se najavljuje dolazak kišnog monsuna, Indijac danas kao i od pamtivijeka sprema i sebe samoga i svoju kuću za razdoblje u kojemu se usljed kiše prekida sav uobičajeni rad i posao; tada za mnogih tjedana i u mnogim krajevima potoci kiše s neba drže prikovanim stanovništvo u kolibama i selima, odsječenim od susjedstva usljed razorno nabujalih potoka i poplava. Tako nam jedno staro buddhističko djelo kazuje: “Ptice grade svoje gnijezdo u krošnjama drveća; tamo se skutre i sakriju za mokra vremena”. Jednako je i za članove isposničkog reda neprekršivo pravilo —

i to nipošto tek od vremena Buddhe već otkako u Indiji postoji duhovni život lutalaštva – da se kroz tri kišovita mjeseca prekine lutanje i da se to vrijeme provede u tihoj povučeniosti u blizini gradova i sela gdje se kroz milodare vjernika nalazi sigurno uzdržavanje.* Toga su se držali utoliko strože jer se upravo u kišnom razdoblju, u kojemu se nakon isušujuće ljetne vreline posvuda iznova budio beskonačni mladi život biljaka i životinja, nije moglo hodati a da se na svakom koraku ne prekrši nalog koji je zabranjivao uništavanje i najnižeg oblika života.

Tako je Buddha iz godine u godinu po tri mjeseca “držao kišno doba”, okružen mnoštvom svojih sljedbenika koji su se okupljali da to mokro vrijeme provedu u blizini Učitelja. Kraljevi i bogataši otimali su se za čast da u nastambama i vrtovima, koje su podizali za zajednicu, ugoste njega i sljedbenike koji su bili s njime.

Kad bi završilo kišno doba godine, Buddha je kretao i išao od mjesta do mjesta, “u žutoj halji, bezdomni lualica”.

S njime je išla skoro uvijek velika pratnja sljedbenika; tekstovi obično govore sad o tristo sad o petsto učenika, vjerovatno uvećavajući stvarne brojke.⁶⁸ Uz glavne ceste, kojima su se duhovne lualice uglavnom kretale jednako kao i trgovački promet, vjernici su se višestruko brinuli za to da Buddha i njegovi sljedbenici imaju krov nad glavom; ili se prenoćište nalazilo tamo gdje su već obitavali redovnici koji su bili pristalice nauka. Ako se pak nije moglo naći drugo sklonište nije manjkalo šumâ manga i banyana u čijem podnožju se skupina mogla odmarati i noćivati.

Područje u kojemu su se njihova lutanja uglavnom protezala bio je krug “istočnih zemalja”, tj. prije svega stara kraljevstva Magadhe i Kāsi-Kosale, s okolnim slobodnim gradovima-državama današnjih pokraji-

* Za taj motiv dobrog skloništa usp. Veljačić, PPP, str. 55–56, osob. Thag. 1 i Thag. 307–310.

⁶⁸ Prilikom jednog Buddhinog pretkazanja o Metteyyi, sljedećem Buddhi koji će se pojaviti u dalekoj budućnosti, kaže se: “On će biti predvodnik mnoštva sljedbenika od tisućâ kao što sam ja predvodnik mnoštva sljedbenika od stotinâ” (Dīgha-nikāya III, str. 76). Na drugom mjestu govori se o saboru Buddhinih sljedbenika koji su postigli bezgrešnost: bilo ih je navodno 1250 na broju (Mahāpadānasuttanta; Dīgha-nikāya II, str. 52; usp. također Buddhavaṃsa 26, 5, kao i Dīgha-nikāya I, str. 49, i ovdje, bilj. 2).

na Bihar i Audh i s graničnim pojasom Nepala. Suprotno tome, carstva zapadnog Hindustana, stara sjedišta vedske kulture i ekskluzivne vlasti brahmanskog staleža, koji je ostao tuđ i neprijateljski suprotstavljen religioznim pokretima s Istoka, bio je doduše okrznut Buddhinim lutanjima, ako nas predaja ispravno obavještava, ali ipak rijetko i prolazno. Kao najomiljenije glavne postaje tih putovanja i ujedno približne granične točke toga područja prema sjeverozapadu i jugoistoku, što je bilo redovito poprište Buddhinih lutanja, javljaju se rezidencijalni gradovi kraljeva Kosale i Magadhe, Sāvattthī (na rijeci Rapti)⁶⁹ i Rāḍagaha (danas Rajgir, južno od Bihara).⁷⁰ U najbližoj okolini tih gradova zajednica je posjedovala mnogobrojne i prekrasne perivoje u kojima su podignuta svakovrsna zdanja za potrebe života zajednice. “Ne predaleko i ne preblizu grada”, tako glasi stajaći opis takvih perivoja u svetim tekstovima, “dobro opskrbljeno ulazima i izlazima, lako dostupno za narod koji tamo hrli, danju ne preživo, noću mirno, udaljeno od buke i ljudskih isparenja, mjesto povučenosti, dobro sjedište za osamljenu kontemplaciju”. Takav perivoj bila je i Veluvana (“Bambusov gaj” [sk. veṇuvana]), nekoć izletišta za rasonodu kralja Bimbisāre koji ga je potom darovao Buddhi i njegovoj zajednici; drugi park je bio još poznatiji Ātavana (pored Sāvattthī), poklon Buddhinoga najdarežljivijeg štovaoca, velikog trgovca Anāthapiṇḍike, vrt o kojemu stari redovnički pjesnik kaže:

“Ātavana, ljupka, kojom
vrvi mnoštvo mudraca,

⁶⁹ Suprotno Vincentu Smithu, Journ. R. Asiat. Soc. 1898, str. 520 id. (vidi isto. 1900, str. 1 id.), koji je tražio te gradove na nepalskom području, noviji nalazi (Vogel, Journ. R. Asiat. Soc. 1908, str. 971 id.) odlučili su u korist starijeg Cunninghamovog gledišta prema kojem je grad ležao na mjestu današnjeg Sahet-Maheta, na granici okruga Bahraičh i Gonda.

⁷⁰ Razdaljina između tih dvaju glavnih gradova jednaka je skoro razdaljini između Berlina i Frankfurta. Osim njih u popisu “velikih gradova u kojima mnoge značajne kšatrije, značajni brāhmani i značajni građani vjeruju u Savršenog” (Mahāparinibbanasutta), navode se još Āmpa, Sāketa, Kosambī i Benares, sve gradovi istočnog Hindustana osim Kosambī koja međutim ne leži duboko na zapadu i koja je među buddhističkim redovnicima očito bila razmjerno najposjećeniji od zapadnih gradova. – Jedan stih iz Saṃyutta-nikāye (sv. I, str. 199) odgovara na pitanje kuda lutaju Buddhini sljedbenici: “U Magadhu su otišli, u Kosalu su otišli, ali neki hode i u Vaddiju (kod Vesālī).”

Gdje stanovaše vladar istine,
Mjesto koje mi srce razgaljuje.”⁷¹

Poput svetih tekstova i druga spomenička baština – između ostalog, jedan reljef sa stupe iz Bharhuta – pokazuje koliko je još od starije bio slavljjen taj poklon Anāthapiṇḍike u buddhističkoj zajednici. Pri povijeda se da je Anāthapiṇḍika tragao za mjestom koje bi bilo dostojno da služi Buddhi i njegovim sljedbenicima kao boravište; samo se perivoj princa Ćete činio da objedinjuje sve odlike, ali princ je odbijao da ga proda. Nakon mnogih napora Anāthapiṇḍika je dobio perivoj za onoliko zlata koliko je dostajalo da se njime prekrije svo tlo i zemlja Ćetavane. Predao ga je Buddhi kojemu je perivoj od tada postao omiljeno boravište. Mnogobrojni odsječci svetih tekstova u kojima se izvještava o Buddhinim govorima i izrekama, počinju ovako: “U to je vrijeme uzvišeni Buddha boravio blizu Sāvattḥī, u Ćetavani, perivoju Anāthapiṇḍike”.*

Ako se u lutalačkom životu beskućnika Buddhe i njegovih sljedbenika može govoriti o nekom zavičaju, onda se tako smiju nazvati mjesta poput Veluvane i Ćetavane, u blizini velikih središta indijskog života a ipak netaknuti pogonom velegradova, nekoć tiha mjesta za odmor vladara i plemenitaša prije nego što su se u njih uselili prosjački redovnici u žutim haljama i nego što je “zajednica sa svih četiriju strana svijeta, prisutna i odsutna” postala vlasnicom kraljevskog posjeda. U tim vrtoovima su se nalazili stanovi redovničke braće, kuće, dvorane, trijemovi, ostave, okružene jezerima lopoča, mirisnim mangoima, nježnim lepezastim palmama visoko iznad ostalog lišća i dubokim zelenilom drveta nyagrodhe čije se korijenje spušta odozgo i daje nova stabla i svojim sjenovito svježim svodovima i hodnicima od lišća kao da pozivaju na razmišljanje u miru.

⁷¹ Saṃyutta-nikāya, sv. I, str. 33 (= str. 55); Maḍḍhima-nikāya, sv. III, str. 262. – Kineski hodočasnik Fa Hian (s početka 5. st. poslije Krista) piše o Ćetavani (prema Bealovu prijevodu, str. 75): “Bistra voda u jezerima, bujno zelenilo i bezbrojno cvijeće u šarenim bojama ujedinjuju se u sliku onoga što se naziva Vihārom Chi-ūna (Ćeta).”

* Usp. već navedena mjesta Saṃyutta-nikāya 22 i 23 u: Veljačić, Budizam, str. 48 i 51; no isto se kaže i za druge Buddhine sljedbenike: “Jednom je zgodom redovnik Sāriputto boravio u gradu Sāvattḥī, u Ćetinu Gaju, u samostanu Anāthapiṇḍike” (Saṃyutta-nikāya 22. 85, nav. mj. str. 102).

To su bila okruženja u kojima je Buddha proveo velik dio svog života, možda najbogatije djelovanjem i stvaranjem. Tu je sjedio i govorio dok je iza njega neki učenik mahao lepezom. Tu su se stjecale mase naroda, redovnici kao i laici, da ga vide. Dolazili su hodočasteći redovnici iz udaljenih krajeva koji su prethodno čuli za njegov nauk i, nakon što bi prošlo kišno doba, kretali su na lutanje da sretnu Učitelja licem u lice. “Običaj je“, glasi jedan stajaći pasus u tekstovima, “da redovnici, kad održe kišno doba, krenu vidjeti Uzvišenog. Običaj je uzvišenih Buddhâ da se pozdrave s redovnicima koji dolaze izdaleka”. “Jeste li dobro, o redovnici?”, pitao bi tada Buddha pridošlice, “imate li za živež? Jeste li dobro održali kišno doba, u miru i slozi i bez svađe ne treći oskudicu u izdržavanju?”

Tako čujemo o redovniku imenom Soṇa koji je, daleko od krajeva gdje je živio Buddha, u pokrajini Avanti, u *okolici Uđđayinī (Ujjain)*, čuo vijest o novom nauku i poželio da bude primljen među njegove sljedbenike. Tri godine je morao čekati dok mu je uspjelo da u toj udaljenoj zemlji sakupi deset redovnika koliko je moralo boraviti u nekom kraju da bi novi pristupnik dobio posvećenje. Jednom dok je boravio u osami, probudila se u njemu ova misao: “Doista, o Uzvišenome sam čuo da je takav i takav, ali nisam ga vidio u lice. Poći ću da vidim Uzvišenog, svetog, najvišeg Buddhu, ako me učitelj pusti da odem”. A učitelj kojemu je iznio svoju želju, odgovorio mu je: “Lijepo, lijepo, Sona. Idi, Sona, da vidiš Uzvišenog, svetog, najvišeg Buddhu. Vidjet ćeš, o Sona, Uzvišenoga, donosioca radosti, davatelja radosti, čija su osjetila utišana, čija je duša mirna, najvišeg samopobjednika i miritelja, junaka koji je pobijedio sâma sebe i koji nad sobom bdije, koji svoja čula drži na uzdi”. I Sona krene na put u Sāvattthī da nađe Učitelja u Ātāvani, u vrtu Anāthapiṇḍike.

Takvi hodočasnici su se stjecali na mjestima gdje je Buddha boravio, a susreti i pozdravljanja gomilâ pridošlica s duhovnom braćom koja su obitavala u tome mjestu, razmjena novosti, uređivanje smještaja za putnike izazivalo je nerijetko onu za zapadnjačke uši nečuvenu buku koja se na Istoku čini neodvojivom od takvih prilika, a o kojoj se i u svetim tekstovima nerijetko čuje najozbiljnija tužba.

Glasovitost Buddhine osobe privlačila je iz okolice i izdaleka i gomile onih koji nisu pripadali užem krugu zajednice. “Asketu Gotami

dolaze razni”, pripovijedalo se međusobno, “kroz kraljevstva i zemlje, da s njime razmijene pitanja”. Često su mu, dok je boravio u blizini kraljevskih rezidencija, dolazili kraljevi, kneževi i razni dostojanstvenici u zapregama ili na slonovima da mu izlože svoja pitanja ili da čuju njegov nauk. Jedna takva scena opisana je na početku “Sutre o plodovima isposničkog života” i ponovo se javlja u slikovnom prikazu na jednom od reljefa iz Bharhuta.* Sūtra pripovijeda kako je Aḍātasattu, kralj Magadhe, “u noći lopoča”, tj. u noći punog mjeseca u listopadu, u vrijeme cvjetanja lopoča, sjedio na otvorenom, na ravnoj terasi svoje palače, okružen savjetnicima. “Onda kralj Magadhe”, tako stoji u tome tekstu, “Aḍātasattu, Vedehīn sin, uzdahne: ‘Lijepa je uistinu ova mjesečeva noć, blaga je uistinu ova mjesečeva noć, divna je uistinu ova mjesečeva noć, srce mi uistinu razgaljuje ova mjesečeva noć, povoljne znakove uistinu nosi ova mjesečeva noć. Kojeg samaṇu ili kojeg brāhmana trebam poći čuti da mi se duša još razgali kad ga čujem?’ Jedan savjetnik navede ovog, drugi pak onog učitelja, a Āḍivaka, kraljev liječnik sjedio je šuteći. Tada kralj Magadhe, Aḍātasattu, Videhīn sin, reče Āḍivaku Komārabhaćci: ‘Što ti šutiš, prijatelju Āḍivako?’ – ‘U mom vrtu manga, gospodar, boravi on, Uzvišeni, sveti, najviši Buddha s velikom sljedbom učenika, s dvanaest i pol stotina redovnika. O njemu, uzvišenome Gotami, ide svijetom sjajna pohvala ovakvog obličja: on, Uzvišeni, sveti je, najviši Buddha, znalac, učevnjak, blagoslovljen, koji poznaje svjetove, najviši, sputavač i upravljač nesputanih, učitelj bogova i ljudi, uzvišeni Buddha. Njega, Uzvišenog, pođi slušati, gospodar. Kad čuješ Uzvišenog, zacijelo će se, gospodar, tvoja duša razveseliti.’” – I kralj dade da se za njega i kraljice pripreme slonovi te je uz svjetlo baklji kraljevska povorka krenula kroz mjesečevu noć na vrata Rāḍagahe vani prema Āḍivakinu gaju manga; tamo je Buddha navodno vodio s kraljem poznati razgovor “o plodovima isposničkog života”, na kraju kojeg je kralj pristupio Buddhinoj zajednici kao laički član.

Slike koje su sveti tekstovi poprimili od ovakvih scena nadasve su raznovrsne; otud nije nikakvo čudo da se u njima doista zrcali sve ono događanje kakvo se odvijalo oko Buddhine osobe. Kad Buddha zala-

* Za citat koji slijedi v. “Govor o plodu isposničkog života” u: Veljačić, Budizam, str. 188–189.

zi u slobodne gradove, obično je riječ o susretima s plemenitašima koji su tamo držali vlast. Tako mu iz Kusināre izlaze u susret Malle, vladajuća obitelj u tome gradu i izdaju naredbu: “Tko ne pođe u susret Uzvišenome, plaća globu od petstotina”. Iz najsjajnijeg od slobodnih gradova, iz raskošno bogate Vesālī, Buddhi dolazi u susret otmjena mladež iz kuće Lićhavi u raskošnim zapregama, jedni u bijelim haljinama i s bijelim uresima, drugi u žutom, crnom, crvenom. Vidjevši Lićhave još izdaleka kako mu dolaze u susret, Buddha reče svojim sljedbenicima: “Tko među vama, o sljedbenici, nije vidio trideset i tri boga, neka pogleda ovo jato Lićhava, neka vidi jato Lićhava, neka motri jato Lićhava.” Osim plemenitaške mladeži, Buddhi dolazi ususret iz grada s ništa manje raskoši još jedna gradska veličina, kurtizana Ambapālī; ona poziva Buddhu zajedno sa sljedbenicima na objed u svoj gaj manga, i pošto oni tamo dođu i objed bude završen, ona pokloni taj mangov gaj Buddhi i zajednici.*

Za upotpunjenje slike o publici koja se okupljala u Buddhinoj blizini ne bi smjeli ostati nespomenuti daljnji likovi poput kršnog brāhmana koga je kralj izdržavao prihodima iz jednog sela i koji se dovezao kod Buddhe s velikom pratnjom; tu je potom mladi brāhman kojega je poslao njegov učitelj sa zadaćom da mu donese vijesti o tome opričanom Gotami i koji je bio željan da stekne slavu u dijalektičkom okršaju s tako poznatim protivnikom; ili pak ona skupina brahmanskih učenika koji su čuli za Buddhu i lutali iz južnoindijske pokrajine sve dok ga nisu našli dok je boravio na jednom brijegu u blizini glavnog grada Magadhe (*Sutta-nipāta 1014 id.*):

“Kao žedni za pićem koje svježi, kao izmučeni suncem za sjenom,
kao trgovci za zlatom: tako su oni hrlili uz brdo.
Tamo je obitavao Najsvetiji, okružen mnoštvom sljedbenika
Koje je učio riječ istine što kao lavlji rik odjekuje u šumi.”**

* Za prijevod ovog mjesta kao i za sljedeće pojedinosti usp. opširnije citate i komentare u: Veljačić, PPP, str. 80–85, osob. 84.

** Usp. izbor pripadnih tekstova iz Sutta-nipāte u: Veljačić, PPP, str. 34–46, osob. 35–36.

Konačno, ovdje treba spomenuti i sofističke “cjepidlake” kako duhovnog tako i svjetovnog staleža koji su se, čuvši da samaṇa Gotama boravi u blizini, naoružavali da mu kroz dvosjekla pitanja postave zamke i da ga upetljaju u proturječja, kakav god da im dade odgovor.

Čest završetak takvih razgovora bio je da pošтоваoci ili sâmi pobijeđeni protivnici pozovu Buddhu zajedno s sljedbenicima na podnevni objed sljedećeg dana: “Gospodine, neka Uzvišeni prihvati doći sa sljedbenicima na podnevni objed!” I Buddha šutnjom naznačava svoj pristanak. Kad sljedećeg dana prije podnevnog sata objed bude pripremljen, domaćin šalje Buddhi glasnika: “Vrijeme je, gospodine, objed je spreman!” Buddha uzima ogrtač sa zdjelom za milodar i ide sa sljedbenicima do grada ili sela u kuću svog domaćina. Nakon objeda, za kojeg imućni domaćini nude najbolje što je mogla dati ne baš luksuzna kuhinja onog doba, izuzimajući mesno jelo, a sam domaćin i njegova obitelj služe uzvanike, i pošto se obavi obavezno pranje ruku, domaćin sa svojom obitelji zauzima mjesto pored Buddhе i on im upućuje riječi duhovnog opomena i poduke.

Ako dan nije rezerviran takvim pozivom, onda Buddha u pravilu prema redovničkom običaju obavi svoju prošnju hrane kroz grad ili selo. Pošto rano ustane kao i njegovi sljedbenici, čim se ukaže zora na nebu, i pošto jutarnje sate provede u duhovnim vježbama i saobraćanju s učenicima, krene u grad s pratnjom. Čak i nakon što je njegov ugled odavno već bio na visini, moglo se iz dana u dan vidjeti toga čovjeka, pred kojim su se klanjali kraljevi, kako hodi cestama i ulicama sa prosjačkom zdjelom u ruci, i ne izgovarajući ni riječ molbe, poniknutog pogleda, stojeći i šuteći, čeka hoće li mu se staviti u zdjelu zalogaj jela.

Nakon što se vrati iz prošnje i obavi objed, slijedilo je, kako je to već nalagala indijska klima, vrijeme povučenog mira. U tihoj odaji ili, još radije, u svježoj tami odsječka guste šume provodio je sparne, tihe sate popodneva, u samotnom motrenju, a za vrućeg ljeta zacijelo i u spanjanju (*Maḍḍhima-nikāya*, sv. I. str. 249) dok ne bi pala večer i vratila ga iz “plemenite šutnje” u vrevu milih i nemilih ili možda tek u druženje sa učenicima, kako to opisuje jedan od svetih tekstova: “Kad je došao dan posta, sredina mjeseca, sjedio je Uzvišeni za punog mjeseca na otvorenom, okružen zajednicom redovnika. Gledao je Uzvišeni nad šu-

tećom i sve dublje šutećom zajednicom redovnika, i reče on zajednici redovnika...”⁷²

Buddhini sljedbenici

S vanjske strane građe koju moramo prihvatiti kao sliku toga života, naš prikaz se sada okreće prema unutra. Moramo upoznati krug onih kojima se Buddhina objava nauka obraća na prvom mjestu, na sljedbenike koji njegovim slijedom pokušavaju pronaći put svetosti (*Samyutta-nikāya*, sv. I, str. 192):

“Oni okružuju Pobjednika, predvodnika u lutanju,
Kao što kralja, vladara svijeta, okružuje mnoštvo savjetnika i vojsko-
vođa,
Kad na pobjedničkom pohodu prolazi zemljom, od mora do mora.”*

Krug Buddhinih sljedbenika nije bio čak ni u najstarije doba slobodna družina, povezana samo unutrašnjim vezama, kao na primjer krug Isusovih sljedbenika. Naprotiv, ovdje je od početka očigledno postojala zajednica isposnika, uobličena u čvrst oblik, dakle formalni red prosjačkih redovnika s Buddhom kao svojim poglavarom. Jer, još davno prije vremena Buddhine u Indiji su bili utvrđeni i oblik i tehnika takvog redovničkog života; za one koji su bili povezani zajedničkom težnjom za izbavljenjem, udruživanje u jedan redovnički red** činio se tadašnjoj re-

⁷² Sutta-nipāta III, 12. – S ovim što se ovdje kaže treba usporediti pretjerano kićen, mirakulozni ali ne posve negraciozan opis uobičajenog dnevnog rasporeda u Buddhinu životu što ga daje Buddhaghosa (5. st. poslije Krista) u Sumangala Vilasāsini I, str. 45 id., prevedeno kod Warrena, *Buddhism in Translations*, str. 91 id., i kod Rhys Davids, *Buddhism, Its History and Literature*, str. 108 id., i Oldenberg, *Reden des Buddha*.

* Za ovaj motiv usp. svjedočanstva u poglavlju “Hvalospjeve Buddhi i učenici-ma”, Thag. 1234–7, u: Veljačić, PPP, str. 161–162 (osob. Thag. 1235).

** Njem. Mönchsorden: “redovnički red”, što je pleonazam, jer kasniji smisao pojma *Mönch* (redovnik, “samostanac”) podrazumijeva pripadništvo redu, za razliku od izvornog smisla, “osamljenik”, “pustinjak”; no i tada, ono povezujuće u zajednicu je ono tipično nasuprot pojedinačnom, individua kao paradigma tipa, na kojemu ovdje insistira Oldenberg. Stoga raj izraz nadalje prevodim kao “isposnički red” ili “prosjački red”, u skladu s praksom Veljačića i Iveković.

ligioznoj svijesti samorazumljiv. Kako Buddhino nastupanje općenito nije nosilo sobom ništa što je njegovim suvremenicima moglo izgledati neobično, tako on ni u ovom pogledu nije morao stvoriti ništa novo. Naprotiv, nova tvorevina bi bilo da je počeo propovijedati put izbavljenja koji ne bi vodio kroz čvrste uredbe i odredbe redovničkog života.

Navode se stajaće riječi kojima je Buddha navodno primio prve vjernike u krug sljedbenika: “Pristupi, redovniče; doista, nauk je naviješten; hodi u svetosti da dokineš svaku patnju!” Ipak, ne znamo je li u tome sačuvano autentično sjećanje; no posve se čini ispravnim shvaćanje na kojemu se to temelji, naime da je krug Buddhinih sljedbenika od samog početka bio zajednica u koju je novostupajući brat morao biti primljen kroz određeni čin, uz izgovaranje određene formule.

Žuta redovnička halja i tonzura čine izvanjske znakove tih “isposnikâ koji slijede sina iz plemena Sakyâ” (*samañā sakyaputtiyā*): to je najstarije ime kojim je u narodu bila nazvana mlada zajednica. Oni žive u siromaštvu i čednosti; odvratili su se od obitelji i svakog rodbinstva. Žedni izbavljenja, nijednoj vezi ljubavi ili dužnosti nisu ostavili pravo da ih drži u svijetu; tako muž koji želi slijediti Buddhu govori supruzi: “Pa da i naše dijete baciš šakalima i psima, nećeš me nagnati da se vratim radi djeteta, jadnice” (*Therīgāthā*, 303).

Među onima koji su postali Buddhini sljedbenici prestaje, kao što je samorazumljivo, i kastinaska razlika. U jednome od govora što ih sveti tekstovi pripisuju Buddhi kaže se: “Kao što velike rijeke, o sljedbenici, koliko god ih ima: Gangā, Yamunā, Aćiravatī, Sarabhū, Mahī, kad dosegnu veliki ocean, gube svoje staro ime i svoj stari rod i nose samo to jedno ime velikog oceana, tako isto, o sljedbenici, ove četiri kaste, plemići [kšatriye] i brāhmani, vaiśye i šūdre: kad prema nauku i zakonu, koji je objavio Savršeni, napuste svoju domovinu i odu u beskućništvo, oni gube svoje staro ime i svoj stari rod i nose samo jedno ime isposnikâ koji slijede sina iz plemena Sakyâ”. – U govoru “o plodovima isposništva” u kojem Buddha odgovara na pitanje kralja Ađātasattua o nagradi za onoga tko napusti kuću i posveti se duhovnom životu, on govori o tome kad kraljev rob ili sluga odjene žutu halju i živi kao redovnik besprijekorno u mislima, riječima i djelima – “Bi li ti tada”, pita Buddha kralja, “rekao: Neka taj čovjek opet bude moj rob i sluga koji ustaje prije mene i poslije mene liježe, koji izvršava ono što mu naredim da čini, koji

živi po mome nahođenju, uslužan djelom i riječju, gleda na moj mig?” – Kralj odgovara: “Ne, gospodine, ja bih se pred njime naklonio u pozdrav, ustao bih pred njime sa sjedišta, pozvao ga da sjedne, ponudio što mu treba, odjeću, hranu, krov i lijek kad oboli, i pružio mu utočište, stražu i zaštitu, kako dolikuje”. Tako duhovnička halja Buddhinih sljedbenika čini jednakim slugu i gospodara, brāhmana i sūdru. Jer, propovijed o izbavljenju objavljena je “na spasenje mnogih rođenih, na radost mnogih rođenih, na blagoslov, spasenje i radost bogovima i ljudima”.*

Razumljivo je kad povijesna razmatranja našeg vremena, koja s određenom simpatijom pokušavaju produbiti razumijevanje religijskih pokreta time što ističu ili otkrivaju na njima i socijalnu stranu, priznaju Buddhi ulogu društvenog reformatora koji je pokidao lance kastinske prisile i izborio siromašnima i malima njihovo mjesto u duhovnom carstvu koje je utemeljio. Ali onaj tko pokuša opisati Buddhino djelovanje, mora za ljubav istine odlučno osporiti da mu pripada slava takvog djela kako god da pobliže zamišljamo to djelo. Ako je riječ o demokratskom elementu u buddhizmu, onda u svakom slučaju moramo stalno imati na umu to da je tim krugovima posve ostala strana misao na bilo kakvo reformiranje državnog života, svaka fantazija koja bi bila usmjerena na utemeljenje nekog zemaljskog idealnog carstva, etičke utopije. U Indiji nije bilo tako nečega što bi nalikovalo na socijalne pokrete. Ona strast bez koje nitko ne može biti predvodnik potlačenih protiv tlačitelja, bila je posve strana Buddhinoj duši. Država i društvo mogu ostati to što jesu; krepstan čovjek, koji se kao redovnik odrekao svijeta, ne sudjeluje u njegovim brigama i poslovima. Za njega samoga kasta više ne vrijedi, jer ga se sve zemaljsko prestalo ticati, ali ne pada mu na um da svoju snagu upotrijebi za njezino ukidanje ili za ublaženje njezinih krutih odredbi među onima koji su ostali u svjetovnom staležu.⁷³

* Usp. Veljačić, *Budizam*, str. 195–196.

⁷³ Spomenimo ovdje usput i, može se tako reći, povijesno-filozofsku konstrukciju koju je buddhizam postavio o nastanku kasta. Ona nosi racionalistički pečat vrijedan spomena. Tu nema ni govora o nekoj prarazlici između kasta s korijenima u mističnim dubinama, kako je to tvrdio brahmanizam. Bića su izvorno zajednički posjedovala rižu od koje su živjela; kasnije su je podijelila međusobno. Jedno biće je posegnulo za vlasništvom drugog. Druga bića su kaznila prijestupnika najprije na svoju ruku. Ona su zaključila: “Imenovat ćemo jedno biće koje za nas kažnjava onoga tko zaslužuje kaznu, koje kori onoga tko zaslužuje prijekor, koje izgoni onoga tko zaslužuje izgon.

Nadalje, to da je buddhizam svakome dopustio pristup duhovničkom životu a ne samo brāhmanima, tu istinu ne smijemo izokrenuti u zabludu kao da je Buddha prvi istupio za to pravo i da ga je izborio. Naime, davno prije njegova vremena, od starine, postojao je pored duhovničkog staleža, brāhmana, drugi duhovnički stalež samaṇa, tj. isposnika, jednakopravan s brāhmanima po javnom ugledu; kod njih je pristup bio otvoren svakome tko je bio odlučan da napusti svjetovni život, bez obzira je li bio visoka ili niska roda. To stanje se u buddhističkoj tradiciji pokazuje kao posve neprijeporno, kao nešto o čemu ne postoji sjećanje da je ikad bilo drugačije. No, nije potrebno precjenjivati vrijednost te tradicije da bi se u njoj tražilo jamstvo za to kako Buddha nije imao potrebu da otpočne borbu protiv plemenitaša i učenih za pravo siromašnih i malih na duhovništvo; najmanje pak je takva borba mogla činiti bitni sadržaj njegova, Buddhina, života.

No, time nije iscrpljeno sve što se može reći protiv historijski neistinitog shvaćanja Buddhine kao pobjedonosnog predvodnika niskih kasta nasuprot oholjoj aristokraciji po rođenju i duhu.

Ako je riječ o jednakopravnosti svih unutar Buddhine zajednice, onda nije suvišno razlučivati teoriju o tome, koja je vladala među samim buddhistima, i faktičke odnose.

Točno je, kao što smo vidjeli, da je jednako pravo na primanje u red bilo priznato u načelu svima, bez obzira na kastinske razlike, i da je ono moralo biti dosljedno priznato. Također se ne čini da je ikada zaista došlo do zloupotrebe da neki pristupnik bude odbijen na temelju svoje kaste. *Inače bi se u crkvenopravnom kodeksu Vinaye, koji s posebnom opširnošću obrađuje upravo poglavlje o primanju u zajednicu, morale očekivati izričite odredbe protiv takve zloupotrebe. Vinaya daje jasno na znanje da je, naprotiv, postojala veća potreba da se spriječe neprilična jamstva za primanje (na primjer, kod onih osoba čijim bi primanjem u red bila povrijeđena prava trećih) nego da se spriječe neprilična odbijanja prijema.*

No, usprkos tome čini se ipak da stvarni sastav kruga oko Buddhine kao i sastav starije zajednice općenito nipošto nije posve odgovarao te-

Za to ćemo mu ustupiti jedan dio naše riže.” Tako je bio izabran prvi kralj na zemlji. U sličnom stilu objašnjava se i nastanak svećeničkog staleža (Aggaññasutta, Dīghanikāya XXVII; usp. Mahāvastu, sv. I, str. 343 id.).

oriji o jednakopravnosti svih. Ako i nije baš očuvana brahmanska ekskluzivnost, čini se ipak da je u starijem buddhizmu izvjesna sklonost prema aristokraciji zaostala kao nasljeđe prošlosti. Stariji tekstovi pružaju predodžbu o tim odnosima u onome što iskazuju kao i u onome što stoji između redaka. U prvom velikom govoru koji tradicija pripisuje Buddhi, u onoj propovijedi u Benaresa, nalazi se jedan izraz koji na ne-svjestan način kratko i oštro karakterizira stanje stare zajednice. Buddha tamo govori o najvišem dovršenju svetog stremljenja radi kojeg “sinovi plemenita roda (kulaputtā) ostavljaju zavičaj i odlaze u beskućništvo”. Sljedbenici koji su se okupljali oko Učitelja poteklog iz plemićke kuće Sakyâ, potomka kralja Ikšavākua, i sami su bili uglavnom “sinovi plemenita roda”. Provjerimo li malo niz osoba koje se obično susreću u tekstovima, naći ćemo potvrdu da se tim izrazom zapravo točno označava stvarno stanje. Tu su mladi brāhmani kao Sāriputta, Moggalāna, Kaćcāna, i plemići [kšatriye] kao Ānanda, Rāhula, Anuruddha. Nadalje, sinovi najvećih trgovaca, kao Yasa: općenito, muževi i mladići iz najuglednijih društvenih krugova, s odgojem koji je odgovarao njihovom društvenom položaju.⁷⁴ Tome pridolaze još i mnogobrojni isposnici iz drugih sektā koji su prešli na Buddhinu vjeru a koji očigledno potječu iz istih krugova.

U ovom kontekstu možemo još upozoriti na to da prema dogmatici jedan Buddha može biti rođen samo kao brāhman ili kao kšatriya; i u tome se izražava okolnost da kastinske razlike nipošto nisu postale beznačajne za buddhističku svijest. Još je ponešto upravo u tome smislu od karakterističnog značenja. U pripovijesti o jednom uglednom mladom brāhmanu, koji se pojavljuje u vrtu samostana i pita za Buddhu, kaže se: “Onda sljedbenici pomisliše ovako: ovaj mladić Ambaṭṭha ugledan je i visoka roda, i učenik je uglednog brāhmana Pokkharasātija. Nije nepoželjan za Uzvišenoga razgovor s tako plemenitim mladićima” (Ambaṭṭhasutta; Dīgha-nikāya, sv. I, str. 89). A Buddhin najdraži sljed-

⁷⁴ Među sljedbenicima koji su okruživali Buddhu obično se navodi imenom, kao čovjek nižeg staleža, brijač Upāli. Međutim, ne posve ispravno; kao brijač kuće Sakya on je bio dvorski čovjek i u tradiciji se javlja kao osobni prijatelj mladića iz te kuće. Vidi Ćullavagga VII, 1, 4, a o položaju dvorskih brijača Ātaka I, str. 342. – Jacobijevo gledište (*Sacred Books XLV*, str. XXV, bilj. 1) “that Brahmans of learning held aloof from the classes of society to which the new religion appealed”, ne mogu smatrati uvjerljivim.

benik, Ānanda, kaže učitelju u vezi s jednim čovjekom iz plemićke kuće Malla, koji su bili gospodari Kusināre: “Taj Malla Rođa, gospodine, ugledna je i poznata osoba. Naklonost tako uglednih, poznatih osoba od velike je važnosti za ovaj nauk i ovaj red. Uistinu gospodine, neka Uzvišeni učini da Malla Rođa bude pridobiven za ovaj nauk i red”. I spremno Buddha udovoljava tome poticaju svoga sljedbenika (Mahāvagga VI, 36). – Kad se u tekstovima prikazuje neka neimenovana, proizvoljna osoba kako dolazi Buddhi i prima od njega nauk, govori se u pravilo “o nekom brāhmanu” (osobito česti primjeri u Anguttara-nikāyi, Tikka-nipāti). – I tekstovi đaina pokazuju nešto slično. Tako u poredbi lo-počeva cvijeta, koji se treba odvojiti od muljevitog tla (Sūtrakṛtānga II, 1), taj cvijet nije dakako bilo koji čovjek, potrebit izbavljenja, nego “kralj”.

Āndāle – parije onoga vremena – ako su uopće bile zastupljene među članovima reda, onda po svemu sudeći samo kao rijetke iznimke.⁷⁵ Za one neznatne u narodu, za one koji su odrasli u služenju radom svojih ruku, za one očeličene u oskudicama života, navještenje o boli cjelokupnog postojanja bilo je teško dostupno, kao što je i dijalektika učenja o bolnom ulančavanju uzroka i posljedica bila malo podešena za to da udovolji očekivanja onih “koji su siromašni duhom”. “Nauk pripada pametnome”, kaže se, “a ne budali”. To je posve različito od riječi onoga čovjeka koji je najprije pozvao k sebi djecu zato što je “takvo i carstvo Božje”. Mislim da se udaljenost buddhizma od duha koji progovara kroz ovu riječ ne ukida time što su, kako izvještava buddhistička predaja, neke prerano sazrele osobe navodno još u vrlo ranoj mladosti pronašle put do “nauka koji pripada pametnima”.⁷⁶ Buddhino učenje nije za djecu u onom smislu kako to podrazumijeva Isusova riječ, kao i za one koji nalikuju djeci.

⁷⁵ U stegovno-pravnom kodeksu Vinaye (sv. IV, str. 6, 7), kod razmatranja svih mogućih vrsta zabranjenih pogrda, navodi se i slučaj da jedan brat vrijeđa drugog nazivom āndāla: no, i pored načina na koji taj tekst postavlja sve moguće zamislive slučajeve u shematski kostur, odatle se ne može puno zaključiti o stvarnim odnosima. Usp. još R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*, str. 51, kao i drugačije shvaćanje Rhys Davidsa, *Sacred Books of the Buddhists*, II, str. 102, te gđa Rhys Davids, *Psalms of the Brethren XXVIII* id.

⁷⁶ Gđa Rhys Davids, *Psalms of the Brethren*, nav. mj.

Time se naravno ne želi reći da se ljudi niskog staleža uopće ne pojavljuju kao članovi reda u starim tekstovima, ali njih srećemo ipak posve rijetko. Tu je zanimljiva pripovijest koja je u zbirci “Izreka najstarijih” (Theragāthā, 620 id.) pripisana Thera Sunīti: “Od niskoga roda sam potekao, bijah siromah i potrebit. Nizak je bio i posao koji sam radio, da uklanjam istrulo cvijeće (zabodeno po putu). Prezren od ljudi, niska ugleda i zlostavljan. Skrušeno sam iskazivao poštovanje mnogim ljudima.” (Sunīta pripovijeda dalje kako je susreo Buddhu i primio od njega redovničko posvećenje. Potom je, povukavši se u šumu i predavši se tamo kontemplaciji, postigao izbavljenje. Bogovi su sišli k njemu i iskazali mu poštovanje. “Učitelj je vidio kako me okružuje mnoštvo bogova. Smiješak se pojavio na njegovu licu i reče mi ovu riječ: ‘Kroz sveti napor i kreposno držanje, kroz kroćenje i samosvladavanje – time se postaje brāhmanom; to je najviše brahmanstvo. – Drugi redovnik niskog porijekla je govedar Nanda kojega spominje Saṃyutta-nikāya, sv. IV, str. 181.

Koliko daleko sežu pojedine forme života zajednice, koje ćemo kasnije morati opisati detaljnije, u doba samoga Buddha, o kojemu je ovdje riječ, to ne znamo. Moguće je da je sam Buddha sa sljedbenicima oko sebe održavao one polumjesečne ispovjedne skupštine, u kojima je u jednostavnom kultu ranog buddhizma bilo sadržano tako veliko značenje. Ton koji je vladao u prisustvu vjernika bio je smireno odmjeren, moglo bi se reći ceremonijalan. Ako smijemo suditi prema dojmu koji ostavljaju sveti spisi, čini se da raspoloženje smirene dobrote i tihe samosvjesne vedrine, koje je prožimalo život zajednice tih redovnika, ipak nije bilo posve u stanju nadomjestiti manjak živahnosti u izražavanju i razmjeni onoga što je svaki pojedini redovnik doživljavao i posjedovao. Stanja zanosa nisu bila rijetka i prema njima se težilo kao prema visokom duhovnom dobru; to su bila više stanja tihe zanesenosti ili također stanja samoizvedene hipnotičke ukočenosti nego orgijastičkog mahnitanja. Svatko je tome težio za sebe i izbjegavao hvaliti se o doživljenom blaženstvu pred drugom braćom. Nisu poznavali masovno nadahnuće koje zahvaća cijelu zajednicu, u kojem jedan drugoga povlače za sobom i u kojem zajedničko uzbuđenje prenosi iste vizije u maštu stotina drugih.

O pojedinim osobama iz užeg kruga sljedbenika ne smijemo očekivati živopisnu sliku. Ovdje kao i posvuda u književnosti stare Indije pre-

poznatljivi su samo tipovi, ne individue. Na tu osobitost upozorili smo još ranije: svaki od velikih sljedbenika sličan je svakom drugom do zamjenjivosti; ista uzorna slika najviše čistoće, najvišeg unutrašnjeg mira, najviše predanosti Buddhi. To nisu osobe, to je otjelovljeni duh zajednice Buddhinih sljedbenika.

Ipak, imena i važnije izvanjske okolnosti života pojedinih sljedbenika bez sumnje su historijski. Predaja navodi na prvom mjestu dvojicu brāhmana, Sāriputtu i Moggalānu, povezanih od rane mladosti uskim prijateljstvom, a srećemo ih među sljedbenicima koje je Buddha pridobio na početku svoje putanje.⁷⁷ Slijedili su ga vjerno za njegova i za svoga dugog života, a umrli su u visokoj starosti, jedan za drugim nedugo prije Buddhine smrti, a Moggalāna, kako se kaže, nasilnom smrću. Sāriputtu je Buddha navodno proglasio najodličnijim među svojim sljedbenicima; za njega se kaže⁷⁸ da nalikuje najstarijem sinu nekog vladara koji poput kralja pokreće kotač vlasti preko cijelog zemaljskog carstva.⁷⁹ Pored ove dvojice brāhmana valja među onima koji su bili najbliži Buddhi navesti njegovog vlastitog nećaka Ānandu koji je kao mladić zajedno s čitavim nizom mladih plemića iz kuće Sakyā primio redovničko posvećenje.⁸⁰ U Ānandinim rukama ležala je briga za Buddhinu osobu i za izvanjske potrebe njegovog svakodnevnog života; ponekad, kad bi Buddha ostavio sve druge sljedbenike, Ānanda ga je jedini pratio; također i pripovijest o Buddhinim posljednjim lutanjima i o njegovim oprostajnim govorima dodjeljuje upravo Ānandi, kao što ćemo vidjeti, takvu ulogu koja mu uistinu daje pravo da prije svih drugih bude nazvan sljedbenikom “kojeg je Učitelj volio”. – Daljnji član to-

⁷⁷ Koliko je bilo čvrsto ukorijenjeno i važno sjećanje na istaknuto mjesto toga para sljedbenika pokazuje se po tome što se također i Buddhama prethodnih razdoblja pripisivao jedan takav par najodličnijih sljedbenika čija imena su se znala navesti za svakog od tih Buddhā. Vidi npr. Saṃyutta-nikāya, sv. II, str. 191 id.

⁷⁸ Anguttara-nikāya, sv. III, str. 149. Selasutta (Sutta-nipāta, 557), usp. Maḍḍhima-nikāya, sv. III, str. 29.

⁷⁹ U toj predodžbi o Sāriputti kao “najstarijem sinu crkve” nipošto nije sadržan i nazor da je on bio pozvan za Buddhina nasljednika, za poglavara zajednice nakon Učiteljeve smrti. Pojam poglavara zajednice osim samoga Buddhine strana je buddhizmu, kao što ćemo vidjeti, i to nezavisno od toga što predaja, da bi izrazila taj pojam, nije mogla izabrati neprikladniju osobu od jednog sljedbenika koji je umro prije Buddhine.

⁸⁰ Jedan od rijetkih kronoloških podataka sadržanih u svetim tekstovima kaže da se to zbilo 25 godina prije Buddhine smrti (Theragāthā, str. 1039 id.).

ga najužeg kruga bio je Upāli, koji je nekoć služio kao briač kod plemenitih Sakyā i potom zajedno sa svojim gospodarima stupio u red. U svetim tekstovima on se višekratno navodi kao prvi učitelj crkvenih odredbi zajednice. Nije nevjerovatno da upravo njemu pripada poseban udio u školskoj predaji, možda također i u pisanju stare ispovjedne liturgije iz koje proizlazi cijela buddhistička crkvenopravna literatura. – Buddhin rođeni sin Rāhula stupa također u red i nerijetko se spominje zajedno s navedenim velikim sljedbenicima; ali ne čini se da je imao istaknutu ulogu u tome krugu.

Judom Iskariotskim među sljedbenicima – samo što njegova podmetanja nisu postigle svoj cilj – postao je vlastiti Buddhin nećak Devadatta.⁸¹ Navodno je iz taštine težio tome da uzme u svoje ruke vodstvo zajednice umjesto već ostarjenlog Buddha. Kad mu ga Buddha nije htio prepustiti, on pokušava ukloniti Učitelja s puta, u savezu s Ađātasattuom koji je težio za prijestoljem svoga oca, kralja Bimbisāre. No, napadi ne uspijevaju; pripovijeda se o čudima koja spašavaju život Sveca; strah i drhtavica spopadaju poslone ubojice kad se približe Buddhi; on im upućuje blage riječi i oni se obraćaju na vjeru; komad stijene koji treba smožditi Buddha, zaustavljaju dva vrška litice koji se spoje tako da bude povrijeđeno samo Buddhino stopalo; podivljali slon, kojega u nekoj uskoj ulici natjeraju na Buddha, zaustavlja se od čarobne sile njegove “prijateljske misli” i krotko se povlači. Na koncu je Devadatta navodno pokušao na drugačiji način prigrabiti vodstvo zajednice. Postavio je pet načela o kojima posjedujemo izvještaj i koja izgledaju posve neproblematično. *Ćullavagga VII. Moguće je, ali naravno nedokazivo, da je povijest tih načela i raskola koji je izazvao Devadatta jedino historijsko jezgro tih pripovijesti, i da su pokušaji ubojstva izmišljotine koje su ortodoksni buddhisti pokušali prilijepiti omraženom heretiku. U nizu točaka koje se tiču redovničkog života, gdje je Buddha ostavio izvjesnu mjeru slobode za individualnu dobrobit pojedinca, Devadatta je pokušao zamijeniti te liberalne odredbe rigoroznom asketskom praksom: tako je zahtijevao da redovnik za cijelog života koristi sklonište u šumi, dok je Buddha dopuštao da se živi u blizini gradova i sela a i sâm je ta-*

⁸¹ Najstariji oblik pripovijesti o Devadatti nalazi se u sedmoj knjizi Ćullavagge. O tome valja usporediti posebno istraživanje u članku Rhys Davidsa “Devadatta” u Enc. Rel. Eth.

ko živio; nadalje, redovnik je trebao živjeti samo od darova koje bi sakupio kroz prošnju a ne bi se odazivao pozivu na objed kreposnih laika; trebao se odijevati samo odjećom koja je bila sašivena od skupljenih krpa itsl. Onome tko bi zgriješio protiv toga, prijetilo je isključenje iz zajednice. Ta pravila Devadatta je postavio kao temeljna načela istinskog, strogog duhovnog života zajednice nasuprot Buddhinom redu kao labavoj koncesiji ljudskim slabostima, i pokušao je pridobiti redovnike koji su bili privrženi Buddhi; samo s privremenim uspjehom, ako smijemo vjerovati tradiciji, a on se izvrgnuo u totalni promašaj. Devadatta je navodno doživio bijedni kraj. *Prema mlađoj, daleko raširenoj verziji priče, otvorile su se ralje pakla i progutale ga živog; i prema izvještaju Ćullavagge on dospijeva u pakao, kao što je samorazumljivo, ali o tome padanju u pakao na živo ne zna se ništa.*

To su oni najistaknutiji iz mnoštva Buddhinih sljedbenika. Dug niz pojedinih likova iz toga kruga stupa pred nas u zbirci “Pjesama najstarijih” (Theragāthā).⁸² Premda su te pjesničke radove velikim dijelom sročili kasniji duhovni pjesnici i očigledno su pripisani slavnim redovnicima kao njihovo izvorno djelo, ipak ne trebamo zato odustati od vjerovanja da odatle možemo čuti barem odjek onakvog mišljenja i osjećanja kakvo je živjelo u krugu starih sljedbenika. Ta samopriznanja o užicima i patnjama svjetovnog života koji sad leži tako daleko iza njih kad su još gordosti otmjenog porijekla, bogatstva i ljepote, privlačne ljubavi i slijepa požude držale omamljeno srce u ropstvu. Sjećanje se zadržava kod dugih, uzavrelih bitaka: “Tko će na svijetu razvezati moje okove? Tko će mi podariti užitak probuđenja?” Potom se javlja svijetla slika velikog mirodavca: “Buddhu sam ugledao, u pratnji mnoštva sljedbenika, dok je ulazio, pobjednik, u kraljevski grad zemlje Magadhe. Tada odbacih teret koji sam nosio i stupih ovamo da se pred njime poklonim. Meni, da meni, smilovavši se, stajao je tih, najviši od svih muževa... Tad mi reče milosrdni učitelj, samilosan nad cijelim svijetom: ‘Dođi, prosjače!’ To je redovničko posvećenje koje sam primio.”* I dalje –

⁸² Za to upućujem na prijevode K. E. Neumanna (*Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 1899) i gđe Rhys Davids (*Psalms of the Brethren*, 1913) kao i na svoju *Literatur des alten Indien*, str. 100 id.

* ‘Ehi bhikkhu’ – za ovaj motiv usp. primjere i razjašnjenja o postupku zaređenja u najstarije vrijeme zajednice u: Veljačić, PPP, str. 61; za jednostavnost pristupanja za-

sve zvuči kao trijumfalna pjesma; u sjećanju se izdižu blažene vizije velikog, odlučujućeg trenutka kad je borac osvojio svoju pobjedu; tama je rastjerana, okovi su pali sa oslobođene duše. –

Poput ovih skrušenika, koji su spjevali ove pjesme ili važe kao njihovi tvorci, tako su se i svi oni drugi koje u punom smislu riječi smijemo nazvati Buddhinim sljedbenicima odrekli svijeta da bi, kako to izražava stara formula, “hodili u svetosti da okončaju svaku patnju”; postali su redovnici i redovnice, ili, rečeno indijskim izrazom, “prosjaci” i “prosjakinje” (bhikkhu, bhikhunī). Ali kao što u pripovijesti o Isusu pored Petra i Ivana stoje Lazari i Nikodemi, Marije i Marte, tako i buddhizam, pored “prosjaka” i “prosjakinja”, oduvijek poznaje i “štovaoce” (upāsaka) i “štovateljice” (upāsikā) Buddhine i njegova učenja: vjernike koji štiju Buddha kao svetog navjestioca izbavljenja i njegovu riječ kao riječ istine, ali koji istrajavaju u svjetovnom staležu, u braku, i u posjedu svojih dobara i prema svojim mogućnostima, kroz darove i zaklada svake vrste, postaju zaslužni za zajednicu.

Podrobnije istraživanje o odnosima između redovnika i laičkih članova moramo zadržati za kasniji prikaz života zajednice. Anticipirajući ovdje ćemo ukazati samo na to da pojam “laika” (upāsaka) u buddhističkom crkvenom pravu ne može važiti u istom smislu kao tehnički pojam poput pojma redovnik (bhikkhu); u ovom potonjem pojmu sadržan je jasno određen pravni odnos, dok onaj pojam sadrži odnos koji je više faktički nego doista pravni. Da bi netko postao bhikkhu, potreban je pravni čin kojeg mora izvesti zajednica. Za onoga tko želi biti smatran upāsakom, samorazumljivo je također da i on izgovara, a tekstovi navode i za to kao i za sve drugo što se često ponavlja određeni formulaični izraz (“Utječem se, gospodine, Uzvišenome, učenju i zajednici; mene koji sam uzeo utočište u njemu, neka Uzvišeni smatra štovaoцем [upāsaka] od današnjeg dana do kraja života”); međutim, u tome nije sadržan stvarni pravni akt, priznanje upāsake kao takvog od strane zajednice. Isto tako, nije bilo odredbi koje su buddhističkom upāsaki za-*

jednici usp. raspravu u III. odjeljku knjige, i svjedočanstvo redovnice Bhadre, Thig. 107–111, u: Veljačić, PPP, str. 189.

* Za primjer formule usp. “Utječem se Budnome, istini i redu, obavezujem se blagotvornom vrlinom”, iz razgovora redovnice Rohini sa svojim ocem koji je brahman-ski svećenik i pristupa redu (Thig. 285), u: Veljačić, PPP, str. 230.

branjivale da istovremeno bude upāsaka neke druge zajednice (usporedi Ćullavagga V, 20, 3), tako da je na svaki način nepreporučljivo postovječivati položaj upāsake s onim što podrazumijevamo pod pripadnoštvom crkvi.

Na stvaranje toga šireg kruga svjetovnih vjernika gledalo se kao na nedosljedno slabljenje izvornog buddhizma, popuštanje misli pred stvarnošću i slabostima ljudske prirode. Tvrdilo se također da se u najstarijim tekstovima nalazi samo suprotnost između kreposnih, tj. redovnika, i nekreposnih, tj. laika, ali ne i sprotnost između kreposnih redovnika i kreposnih laika. To je posve krivo. Najstarije predaje koje posjedujemo poznaju laike koji se izjašnjavaju pred Buddhom i zajednicom kao prijatelji i štovaoci; priroda stvari daje nam pravo da vjerujemo tim predajama bez premišljanja. Doista, otkako su se u Indiji pojavili prosjački redovnici, morali su postojati i krugovi kreposnih laika koji su nešto davali prosjačkim duhovnicima, i morala se ubrzo, svejedno da li u čvrstom obliku i imenu ili bez njega, razviti određena uzajamna pripadnost između određenih redovnika, ili isposničkih redova, i određenih laika, koji su se osjećali upućeni jedni na druge, jedni da dobiju duhovnu pouku, drugi da dobiju ono malo što su trebali za život. Odnos koji je postojao između Buddhine zajednice i laičkih vjernika nije bio više od odnosa te vrste.

Među onima koji su “uzeli utočište u Buddhi, u nauku, u zajednici”, tj. koji su se izjasnili kao laički vjernici, nalazimo plemiće, brāhmane i trgovce. Čini se da su bogati i visoki dostojnici prevagnuli i ovdje nad siromašnima. Buddhizmu je bilo strano slijediti one neznatne i bijedne, one koji pate, one koji su trpili daleko više drugih boli osim velike opće boli prolaznosti života.

Na prvom mjestu među “štovaocima” stoje dvojica Buddhinih kraljevskih prijatelja, Bimbisāra, vladar Magadhe, i Pasenadi, vladar Kosale, obojica otprilike Buddhini vršnjaci i za svoga života vjerni zaštitnici zajednice. Slijedi Āṭvaka, osobni liječnik Bimbisāre⁸³, kojemu je kralj naložio da osim za njega i njegove žene obavlja liječničku skrb i za Buddhu i zajednicu; potom veliki trgovac Anāthapiṇḍika koji je za-

⁸³ Priča o Āṭvaku i čudesnim izlječenjima koje je izvodio pripovijeda se u osmoj knjizi Mahāvagge.

jednici poklonio Buddhino omiljeno prebivalište, vrt Đetavanu. Buddha je zacijelo u svim značajnijim mjestima, koje je okrznuo na svojim lutanjima, nalazio gomile takvih laičkih vjernika koji su ga predušetali, sazivali skupove na kojima je Buddha govorio i priređivali objede njemu i njegovim pratiocima, koji su svoje kuće i vrtove stavljali na raspolaganje zajednici ili ih davali u vlasništvo. Dok je s masama svojih sljedbenika lutao naokolo, njegovu su povorku pratili zacijelo i kreposni štovaoci na kolima i kočijama vozeći živežne namirnice, sol i ulje, da bi jedan za drugim, kako na koga dođe red, priređivali objed lutalicama, a za njima su išle gomile oskudijevajućih da domognu ostataka tih objeda.

Žene

Dodirâ sa ženama kod Buddhine i njegovih sljedbenika nije manjkalo i nije moglo manjkati; takve dodire donosio je sobom svaki odlazak u prošnju, svaki objed u kući nekog laika, za vrijeme kojega su se uz domaćina pojavljivali i ženski članovi obitelji i slušali nakon objeda duhovnu poduku. *U pravilu su upravo žene bile te koje su u kućama laičkih vjernika davale redovnicima na prošnji hranu u njihove zdjele (Čullavagga VIII, 5, 2).* U staroj Indiji nije bilo ni riječi o isključenju žena od vanjskog svijeta, kako se to uvriježilo u kasnijim običajima; žene su sudjelovale u duhovnom životu naroda, a najljepši i najosjećajniji epski spjevovi Indijaca pokazuju kako su razumijevali dušu žene i znali ukazivati poštovanje njezinoj plemenitosti.

No, je li duh poput Buddhine, koji se sa strogom ozbiljnošću odvratio od svega što je u svijetu prijatno i dražesno, posjedovao organ za razumijevanje i uvažavanje ženskog bića? Nije li se i njemu žena morala pojaviti prije svega u onom svjetlu u kojemu se usred vrućeg ozračja indijske čulnosti neizbježno pojavljivala za moralizirajući svjetonazor – kao najopasnija od svih zamki koje su postavljene čovjeku, kao najjača od svih sila zbunjivanja koje prikivaju duh za ovaj svijet? I s druge strane, jesu li ideali prema kojima je težila borba Buddhinih sljedbenika bili, u svojoj bezličnoj apstraktnosti, podešeni za to da ispune toplinom žensku prirodu, da u svojoj krutoj i oštroj konzekvceniji uopće doista shva-

te “ženski um od dva prsta”? (*Therīgāthā* 60). *Ovaj izraz počiva navodno na gesti ženâ koje s dva prsta provjeravaju da li je riža kuhana.*)

Stare buddhističke knjige pričâ pune su pripovijesti i razmatranja o nepopravljivim ženskim spletkama.⁸⁴ “Neuhvatljivo skrivena, kao putanja ribe u vodi”, glasi pouka jedne takve priče, “takva je bît ženâ, previjanih kradljivica, kod njih se istina teško nalazi, njima je laž kao istina i istina kao laž”. “Kako da se, gospodine”, pita Ānanda Buddhu, “ponašamo spram žene? – Treba izbjegavati pogled na nju, Ānando. – Ali ako je ipak vidimo, gospodine, što nam je onda činiti? – Ne govoriti s njome, Ānando. – Ali ako ipak govorimo s njome, gospodine, što onda? – Onda morate bdjeti nad samim sobom, Ānando.”*

Izvjestava se, a ta predaja vjerovatno počiva na vjerodostojnom sjećanju, da je dugo vremena samo muškarcima bilo dopušteno stupanje u Buddhin red i da je Buddha tek nakon ozbiljnog otpora popustio navaľjivanju svoje pomajke Mahāpađāpatī da primi i žene kao redovnice.⁸⁵ “Kao što, Ānando, na rižinom polju dok je u punom rastu izbija bolest koja se tamo zove medljika – pa rižino polje više ne uspijeva dugo, tako isto, o Ānando, ni kad se u neki nauk i isposnički red pripuste žene da se odreknu svijeta i odu u beskućništvo, duhovni život više ne uspijeva dugo. – Kad u nauku i redu, o Ānando, kojeg je osnovao Savršeni, ne bi bilo dopušteno i ženama da odu od kuće u beskućništvo, tada bi, o Ānando, sveti život trajao dugo vremena, tisuću godina opstao bi čisti nauk. No, budući da se i žene, o Ānando, u nauku i redu kojeg je osnovao Savršeni odriču svijeta i odlaze u beskućništvo, to sada, o Ānando, sveti život neće dugo trajati; samo pet stoljeća, o Ānando, opstat će čist nauk istine.”

Među svetim tekstovima nalazi se, sukladno prethodno spomenutim “Pjesmama starih”, zasebna zbirka stihova i pjesama koji se izda-

⁸⁴ Ovdje upućujem na poblizha izvođenja u mojoj *Literatur des alten Indien*, str. 117 id.

* Za tematiku ovog odjeljka i ulogu Ānande usp. svjedočanstva i razjašnjenja u: Veljačić, PPP, str. 130–134 (“Buddhina pomajka”) i dr. u zbirci.

⁸⁵ Ćullavagga X, 1. Sukladno tome, u pripovijestima o prvim Buddhinim iskustvima s naučavanjem redovnice se ne pojavľjuju kao sljedbenice. – Osim toga, ispovjedna formula pātimokkha, koja je dokazano jedan od nastarijih književnih spomenika buddhizma, navodi redovnice na svakom koraku, a spominje ih i kralj Aśoka u svojim ediktima iz Bairāta i Sarnatha.

ju za izreke redovnica i predočavaju nam čitav niz osoba iz toga kruga – djelomice svakako u obličju u kojem su se pričinjale fantaziji kasnijih naraštaja.⁸⁶ Tu je redovnica Khemā, nekoć lijepa supruga kralja Bimbisāre, pored nje redovnica Vimalā koja je prije živjela kao hetera, a sada s obrijanom glavom i duhovničkom haljom kao sveta pobjednica ide u prošnju milodara. Bogate, otmjene i poželjne, koje se odriču svijeta i njegovih radosti, stoje pored siromašnih i nesretnih žena, odbačenih od muževa, osamljenih udovica, majke u žalosti zbog smrti djeteta koje su pobijedile svoju bol u spoznaji o patnji cijelog postojanja i o prestanku patnje. No, ovi kreposni idealni likovi ne smiju nas zavesti na krivu procjenu značenja koje je stvarno pripadalo redovnicama u životu kruga okupljenog oko Buddhe. Nije moguće previdjeti da oni od svetih tekstova koji neoptrećeno i bez namjere dotiču te odnose prikazuju te redovnice izvanjski i iznutra na izvjesnoj udaljenosti od Učitelja. Buddhizam nije imao jednu Mariju iz Bethanije. Buddha donosi odredbe za zajednicu redovnica pred redovnicima i tek njihovim posredovanjem on ih daje redovnicama; te odredbe nameću redovnicama skoro ponižavajuću potčinjenost nasuprot redovnicima; njih se posve tretira samo kao trpljeni, i to nerado trpljeni element u zajednici. Nijedna od redovnica nije blizu Učitelja na umoru, a Ānandi se izriče prigovor što je u blizinu Buddhina tijela pustio žene čije suze onečišćuju tijelo. “O Kritone, neka netko odvede kući ovu ženu”, kaže Sokrat kad se Ksanti-pa pojavi u zatvoru da se oprostí od njega.

Između duha kakav je živio u Buddhi i Buddhinim sljedbenicima, i između onoga što ženska priroda jest i što traži, ostaje u krajnjoj osnovi rascjep koji se ne da prevladati.

Zato utoliko izraženije nalazimo indijske žene kako surađuju na praktičnim zadacima što ih je mlada zajednica zadala kreposnoj djelatnosti – one daju, rade, služe. Grandiozno dobročinstvo, koje je gotovo na svakom koraku izlazilo u susret buddhističkom redu, velikim je a možda i najvećim dijelom potjecalo od žena.

U svetim tekstovima tip Buddhine štovateljice, kakva bi trebala biti, predstavlja pristala matrona Visākhā. Ona je bogata građanska supruga u

⁸⁶ Therīgāthā (s komentarom Paramatthadīpanī). Upućujem na prijevode K. E. Neumanna, v. naprijed bilj. 82; za therīgāthe upućujem također na Maria E. Julius van Gonor, *De buddhistische Non* (Leiden 1915), str. 142 id.

glavnom gradu Sāvattthī, majka mnoge krasne djece, baka mnogobrojne unučadi. Sav svijet poziva Visākhu kod prinošenja žrtava i pogrebnih objedâ i prvo se njoj poslužuje jelo; gost kao što je ona donosi sreću u kuću. Visākhā je prva uvela velike dobrotvorne ustanove da Buddhine sljebenike, pridošle u Sāvattthī, ospkrbi najvažnijim životnim potrepštinama. Ovdje ću prenijeti dotičnu pripovijest (Mahāvagga VIII, 15); ona daje ujedno i zornu sliku o tome kako su ti skrušeni vjernici razmišljali o davanju i primanju i što je od toga dvoga blaženije; istinski dobročinitelj, kojemu treba zahvaliti, nije onaj tko daje nešto Buddhi i njegovoj zajednici, nego Buddha koji prima milodar i time pruža mogućnost davaocu da ostvaruje vrlinu dobročinstva i tako postane dionikom ngrade koja pripada toj vrlini.

Jednoga dana Buddha objeduje sa svojim sljedbenicima u Visākhinu domu. Nakon objeda Visākhā sjeda pored njega i kaže:

“Osam želja, gospodine, molim od Uzvišenog. – Savršeni su, o Visākhā, previše uzvišeni da bi mogli dopustiti svaku želju. – Samo ono što je dopušteno, gospodine, i što je besprijekorno. – Tad reci, Visākhā. – Želim, gospodine, za svoga života darivati zajednici ogrtače za kišu, hranu stranim redovnicima koji dolaze, hranu redovnicima na proputovanju, hranu bolesnoj braći, hranu njegovateljima bolesnih, lijekove bolesnima, dnevne obroke rižine kaše, zajednici redovnica odjeću za kupanje. – Koju namjeru imaš, Visākhā, na pameti kad prilaziš Savršenom s tih osam želja? – (Visākhā objašnjava svoje pojedinačne želje i kaže:) Redovnik koji dolazi iz tuđine ne poznaje, gospodine, ceste i puteve, i umoran dolazi ovamo prositi milodare. Ako kuša hranu koju ću ja dati da se udijeli dolazećim redovnicima, onda će, pošto istraži ceste i puteve, odmoran ići prositi milodare. Tu namjeru imam, gospodine, na pameti. Zbog toga želim za svoga života davati hranu dolazećim redovnicima. – I opet, gospodine, redovnik na proputovanju će, ako sâm mora tražiti hranu, zaostati za svojom karavanom, ili tamo gdje je naumio odmoriti od puta, tamo će doći prekasno, i umoran će hoditi svojom cestom. Ako kuša hranu koju ću ja dati da se udijeli prolazećim redovnicima, neće zaostati za svojom karavanom, a tamo gdje je naumio odmoriti od puta, stići će na vrijeme i odmoran će hoditi svojim putem. Tu namjeru imam na pameti, gospodine. Zbog toga želim za svoga života davati hranu prolazećim redovnicima. A dogodilo se, gospodine, da su se

redovnice kupale u rijeci Aćiravatī (Rapti) gole na istom mjestu s prostitutkama. Prostitutke su, gospodine, ovako grdile redovnice: ‘Što hoćete, vi časne, sa svojim svetim životom dok ste još mlade? Nije li prikladnije brinuti se za užitak? Kad ostarite, onda možete početi sa svetim životom, tako će oboje, i ovostranost i onostranost, biti vaše’. Pošto su prostitutke ovako grdile redovnice, one su se rastužile. Nečista je, gospodine, golotinja kod žene, sramotna i prezriva. To imam na pameti, gospodine, zbog toga želim za svoga života zajednici redovnica davati odjeću za kupanje.” – Buddha reče: “Lijepo, Visākhā! Lijepo činiš to što me moliš za tih osam želja povodeći se za tom nagradom. Dopuštam ti, Visākhā, tih osam želja.” – Onda je Svetac hvalio Visākhu, Migārinu majku, ovim izriječom:

“Ona koja jelo i piće daruje puna plemenite radosti,
Sljedbenica Svetoga, prepuna vrlinā,
Ona koja bez zavisti milodare daje radi nebeske nagrade,
Koja ublažuje boli, namjerna uvijek donositi radost,
Ona doseže usud nebeskog života.
Svijetlim putem ona hodi, slavnim,
Slobodna od boli, radosna, uživa ona dugovječno,
Dobročinstva nagradu tamo gore u blaženome nebeskom
svijetu.” –

Ako je išta sigurno uzeto iz života tadašnje Indije onda su to sigurno likovi poput Visākhe, dobročiniteljice isposničke zajednice, s njihovim neiscrpnim kreposnim žarom i njihovim isto tako neiscrpnim novčanim sredstvima; one ne smiju izostajati ako želimo steći predodžbu o osobama koje su najstariju buddhističku zajednicu učinile onim što je ona bila.

Buddhini protivnici

Nakon sljedbenika i prijatelja upoznajmo Buddhine neprijatelje i borbe u kojima je navještenje novog učenja moralo iskušati svoje snage. Ako smijemo u tome vjerovati svetim tekstovima, onda Buddhina putanja nije ništa drugo do velik, neprekidan pobjednički pohod. Kamo god dođe, rijeke pritalica utječu u njega. Drugi učitelji ostaju sami; oni šute

kad on “na skupštinama digne svoj lavlji rik”. Tko čuje njegovu propovijed, preobraća se.

Teško da je istina posve odgovarala toj slici. Doduše, ponekom osobnom doživljaju samoga Buddhe i njegovih sljedbenika zasigurno je dovoljno točno odgovarao opis o tome kako su skrušene redovnike iz nekog ranijeg doba svijeta izrugivali ljudi u koje je ušao zao duh: ‘Gle ih, ćelavci, popovska bagra. Gle tih umilnih obješenih glava s njihovom kontemplacijom – kakva kontemplacija! Kontemplativni su kao mačka kad vreba na miša!’ (*Maḍḍhima-nikāya*, sv. I, str. 334.)

No, veće povijesno značenje od takvih uličnih scena, koje ipak karakteriziraju raspoloženje određenih krugova, ima protivništvo na koje je Buddhino učenje nailazilo u brahmanstvu i u drugim inovjernim asketskim sektama. Još uvijek možemo dobro raspoznati stvarne odnose barem u nekim smjerovima.

Prije svega moramo ustvrditi da se Buddha nije našao, kao drugi reformatori, nasuprot jedne velike, jedinstvene sile, sposobne za otpor i odlučne za otpor, u kojoj bi bilo utjelovljeno ono staro protiv čega se borio i što je htio zamijeniti novim.

O buddhizmu se obično govori kao o suprotnosti brahmanizmu, kao što imamo pravo govoriti o luteranizmu kao suprotnosti papizmu. Međutim, pogriješili bismo kad bismo u skladu s tom paralelom bilo skloni predočiti si neku vrstu brahmanske crkve koju bi Buddha osporavao, koja bi mu sa svoje strane suprotavljala svoj otpor kao otpor postojećeg naspram nečeg nastajućeg. U Buddhino vrijeme, na mjestima njegova djelovanja nije postojala brahmanska hijerarhija koja bi obuhvaćala cijeli narod i nadsjenjivala cijeli život naroda. U potpunoj slobodi, prepušten samomome sebi, u istočnim indijskim zemljama religijski pokret se razgranao u mnoštvu odvojenih smjerova; sekte za sektama stajale su jedna pored druge, podnoseći se međusobno ili se potirući. Predstavnici vedâ, brahmanstva, nisu doista bili više nego jedna među mnogim strankama, i po svemu sudeći nipošto osobito moćna stranka. Nedostajala im je bilo kakva zatvorena organizacija; naprosto nisu predstavljali nikavu državnu crkvu – a najmanje u istočnim zemljama u kojima se odvijao život starog buddhizma – niti su imali mogućnost da svoje naloge provode silom uz pomoć svjetovne vlasti. Osobni ugled brāhmana također nipošto nije bio neuzdrman. Od velikog brāhmana koji je kao

visoki službenik pritiskao narod u ime kralja da bi onda opet varao samog kralja, sve dolje do malih svećenika koji bi nemilo padali u oči svojim nepriličnim ponašanjem za trpezom kad bi im se ponudilo jelo, njihova ličnost i njihov životni put izazivali su kritiku, i na toj kritici se nije štedjelo. Odavno već u narodnoj svijesti samaṇa (asket) nije ni za dlaku bio manje važan nego brāhman. Veda, ta velika kraljevska povelja brahmanskog staleža, nije im mogla pružiti nikakav stvarni fundament moći i popularnosti. Tko je u narodu još pitao za vede, za mutnu teoriju žrtve, čiji jezik su jedva razumjeli, ili za stare himne čiji su jezik još manje razumjeli, za pjesme zaboravljenim bogovima, te dragocjenosti gramatičara i antikvara? Zloupotrebe poput spretno i drsko izvođenog proricanja i gatanja ili pokajne žrtve s plošno izvanjskim shvaćanjem krivice i očišćenja, iza kojeg se krila prohtjevna svećenička pohlepa, morale su u ozbiljnim i jasno mislećim prirodama održati živom zlovolju protiv takve popovštine.

Otud brahmanstvo za Buddhu nije bilo nikakav nesavladivi neprijatelj. Doduše, često je mogao doživjeti lokalni utjecaj uglednih brāhmana kao smetnju na svome putu⁸⁷, no zato su mu stotine drugih brāhmana držale stranu kao njegovi sljedbenici ili su se kao laici priklonili njemu.⁸⁸ Bitka velikog stila tu se nije vodila. Nikakvo vanjsko oružje za takvu bitku brāhmanima nije stajala na raspolaganju, a tamo gdje je odlučivalo duhovno oružje, oni su morali gubiti.

Buddha je diskreditirao žrvovanje; s gorkom ironijom šibao je vedsku učevnost kao ispraznu glupost ili čak drsku prevaru; ništa blaže nije tretirao ni brahmansku kastinsku oholost. Koja to prava brāhman može temeljiti na svome rođenju kad mu ga prenosi ista bit kao i svim dru-

⁸⁷ Neznatnu ulogu koju su u pričama o Buddhinim lutanjima igrali zapadni dijelovi Hindustana (zemlje Kuru-Pañcālâ) ne objašnjava jamačno samo njihova udaljenost nego također i moćniji položaj koji su tamo imali brāhmani, u staroj domovini vedske vjere. Ako Manuov zakonik (9, 225) propisuje gradskoj vlasti da protjeruje inovjerce, onda brahmastvo postavlja zahtjev kojega se neki zakonik napisan na Istoku vjerojatno ne bi usudio postaviti.

⁸⁸ Vrijedi zamijetiti da jezična praksa buddhističkih tekstova ni na koji način ne pridaje riječi 'brāhman' značenje neprijatelja Buddhine stvari, kao što se primjerice u Novom zavjetu farizeji i učenjaci ustaljeno pojavljuju kao Isusovi neprijatelji. Usp. o tome i naprijed, str. 129, 141 id. te R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien*, str. 162.

gim ljudima? Njegova kosa, njegove oči i noge ne razlikuju se od drugih ljudi (*Sutta-nipāta* 462):

“Ne pitajte za porijeklo niti za školski zavjet.
Iz mrtvog drveta rađa se plam’ ...”

A onaj tko ponavlja molitve od pjesama i izreka starih pjesnika i pri tome izgleda samome sebi kao mudrac, nije li takav prije sličan neznatom čovjeku ili sluzi koji stane na mjesto odakle kralj govori svojoj pratnji te sâm govori iste riječi i pričinja se kraljem? (*Ambhattasutta, Dīgha-nikāya, sv. I, str. 104.*) Učenik vjeruje u ono što je vjerovao učitelj, a učitelj u ono što je primio od učiteljâ prije sebe. “Govor brāhmana je poput lanca napravljenog od slijepaca; tko je naprijed, ne vidi ništa, tko je u sredini, ne vidi ništa, tko je otraga, ne vidi ništa. Pa kako onda? Ako je tome tako, nije li vjerovanje brāhmana isprazno?” (*Āṅkīsuttanta, Maḍḍhima-nikāya, 95.*) Čemu onda pranja kojima brāhmani, često drhteći od hladnoće, pokušavaju sprati sa sebe krivicu zlih djela? “Onda bi sve žabe i kornjače dospjele na nebo, vodenzmije i krokodili i sve drugo što živi u vodi”; dobra djela ispiru se vodom jednako kao i zla. Treba izbjegavati ona djela od kojih se brāhmani pokušavaju očistiti, i onda ne treba biti toliko lud da tijelo izlažeš hladnoći (*Theragāthā, 236 id.*). Onaj pak tko je počinio prijestup, ostaje nečist, bez obzira na to je li dodirnuo vlažni kravlji izmet, da li korača oko ognja ili se sklopljenih ruku moli suncu (*Anguttara-nikāya, sv. V, str. 266.*)

Klasični izraz načina na koji je stara buddhistička zajednica, a smijemo reći, kako je sâm Buddha mislio o vrijednosti vedskog žrtvenog obreda, zabilježeno je u jednom Buddhinom razgovoru s jednim uglednim brāhmanom koji je uputio Buddhi pitanje o svojstvima ispravne žrtve: to je ujedno zoran primjer za način na koji se buddhistička molitva voljela nadovezivati na pojmove i postavke brahmanskog obreda da bi ih produbljenije pretumačila u smjeru unutrašnjih zorova (*Kūṭadantasutta, Dīgha-nikāya V.*)

Buddha pripovijeda povijest o jednom moćnom i sretnom kralju iz prastarog vremena koji nakon silnih pobjeda i osvajanje cijele kugle zemaljske donosi odluku da će bogovima prinijeti veliku žrtvu. Pošalje po svoga dvorskog svećenika i traži od njega uputu o tome kako da ostva-

ri svoju namjeru. Svećenik ga opominje da, prije nego što prinese žrtvu, najprije zavede mir, blagostanje i sigurnost u svome carstvu. Tako kralj ne pristupa žrtvovanju prije nego što se zacijele sve štete u cijeloj zemlji. Ni za samu žrtvu ne uništava se život nijednog od živih bića: ne kolju se goveda i ovce, ne sijeku se stabla, ne kosi se trava. Sluge kraljeve ne rade svoj posao kod žrtvovanja prisilno i u suzama, u strahu od batine svojih nadglednika; svatko čini slobodnom voljom ono na što ga navodi vlastita misao. Prinose se darovi od mlijeka, ulja i meda, i tako se izvršava kraljeva žrtva. Ali, nastavlja Buddha, postoji još jedna žrtva, lakša za prinošenje od one ali ipak viša i blagoslovljenija: ako se davanja daruju kreposnim redovnicima, ako se grade boravišta za Buddhu i njegovu zajednicu. Još viša je ova žrtva: ako se s vjerujućom mišlju uzme utočište kod Buddhē, u njegovu učenju i zajednici, ako se nijedno biće ne liši života, ako odagnamo od sebe laž i obmanu. I još viša je ova žrtva: ako se kao redovnik ostavimo i radosti i boli i ako se zadubimo u plemenitu kontemplaciju. A najveća žrtva koju čovjek može prinijeti i najviši blagoslov čijim dionikom može postati jest kad postigne izbavljenje i stekne izvjesnost: ‘Neću se više vratiti u ovaj svijet’. To je najviše dovršenje svake žrtve.

Tako govori Buddha; brāhman prima njegovu propovijed s uvjerenjem i govori: “Utječem se Buddhi, njegovu učenju i njegovoj zajednici.” On sam je htio prinijeti veliku žrtvu i spremio je za to stotine životinja. “Njih ću odvezati i pustiti”, kaže on, “neka pasu zelenu travu, neka piju svjež vodu i svjež vjetar neka ih obavija”.

Izjavama koje tu nalazimo nije potrebno dodavati nikakav komentar da bi se jasno prepoznao stav buddhista prema starom obredu. Na koji način su brāhmani branili svoju poziciju, kako su vodili svoj napad na novu vjeru, o tome nemamo nikavu ili barem nikakvu pouzdanu obavijest. Jer i *Mayitrāyaṇīya-upaniṣad*⁸⁹, tekst mlađe vedske tradicije za koji se čini da može biti razmjerno najbliži tim borbama, ipak je suviše daleko od toga da nam ponudi zaista neposredne i konkretne dojmove o nastupanju mlade buddhističke zajednice ili sličnih asketskih redova. Upa-

⁸⁹ Upaniṣadu je preveo Max Müller u *Sacred Books*, sv. XV, i Deussen u svojim *Sechzig Upanishads*. Sud o vremenu nastanka toga teksta i razlikovanje njegovih izvornih dijelova i kasnijih proširenja trenutno je toliko nesigurno da moja upotreba te upaniṣade na ovom mjestu može imati samo hipotetičko opravdanje. Za starost *Maitrāyaṇīya-upaniṣad* usp. moj rad *Lehre der Upanishaden*, str. 205 id.

nišada se žali na nepozvane osobe duhovnika svih vrsta, na ljude koji su “uvijek zadovoljni, uvijek na putu i uvijek prose”, na šūdre i učeničke šūdrâ koji se upuštaju u znanja, na ljude iz kraljevske službe, plesače i glumce, na varalice koje lažno nose žute asketske halje, naušnice i ljudske lubanje, dijalektičare koji se prividnim zaključivanjem, poredbama i trikovima svih vrsta isprečavaju na putu vedskim vjernicima, i još kojekakvi drugi širitelji propasti koji su “očigledni lopovi i ne idu u nebo”. Ne može se dokazati, ali je zacijelo moguće, da su među ljudima koji se opisuju na takav način obuhvaćeni i buddhisti. Ukoliko nam tu istu upanišad smijemo promatrati kao mjerilo – a to je dopustivo samo uz sve rezerve – razine do koje su sezala vlastita duhovna dostignuća ondašnjih predstavnika brahmanske spekulacije, onda nas vrlo visoki stupanj konfuzne tajnovitosti na koju ovdje nailazimo može samo učvrstiti u dojmu da od samog početka borbe između brahmanizma i buddhizma na strani Buddhinih sljedbenika nije stajala samo izvanjska prednost nego i unutrašnja nadmoć.

Značajnije i opasnije protivnike od tih predstavnika stare vjere Buddha je našao u rivalizirajućim poglavarima drugih redova i njihovim redovničkim zajednicama. *Buddha je navodno bio mlađi od šestorice inovjernih predvodnika sekti (Sutta-nipāta 91; Saṃyutta-nikāya, sv. I, 68)*. Duh koji je živio u nekima od tih zajednica bio je srodan duhu na kojem je Buddha utemeljio svoje djelovanje. Dok čitamo svete knjige đaina, često se čini da slušamo buddhiste.

O tonu kojim su međusobno saobraćali redovnici rivalizirajućih zajednica nemamo posve siguran sud. Čini se da nije općenito vladalo otvoreno neprijateljstvo; naprotiv, nije bilo nimalo neobično ako su se međusobno posjećivali u svojim osamljenim nastambama, izmjenjivali iskaze ljubaznosti te mirno i spokojno razgovarali o dogmatskim pitanjima. No, razumije se po sebi da pri tome ništa manje nepopustljivo nije tekla istovremeno i intrigantska igra; nije se žalilo truda kad i gdje su jedni drugima trebali preoteti velike zaštitnike u utjecajnim osobama. Tako je kralj Aśoka kasnije našao za potrebno da u svojim ediktima upozori i ta duhovna bratstva da onaj tko njega pokušava prosvijetliti tako da napada druge inovjerne, samo šteti svojoj vjeri.* Nije nam poznato jesu li

* Za sadržaj i izričaj tih proglašenja cara Aśoke s izričitom namjerom poduke svojih podanika i “svih ljudi kao svoje djece” o pravilnom ponašanju u duhu nauka usp. dva proglašenja u PIM, str. 337–339 (Aśokini natpisi).

sam Buddha i sljedbenici iz njegove okoline bili u tome pogledu posve besprijekorni; sigurno je to da kanonska literatura starog buddizma nije uvijek bila podešena tako da bi učinila suvišnima takva Aśokina upozorenja. Tako se u nabrajanjima različitih skupinama svih mogućih stvari, dogmatskih pojmova itd. koji se uvijek javljaju u određenom broju, u poglavlju o desetarkama, nalazi i popis od deset opačina kod (đainskih) isposnika iz reda nigganṭha: oni su bez vjere, bez morala, bez srama, bez straha od grijeha itd.; kad se onda među tim opačinama navodi još i to da oni običavaju koriti druge, to svakako izgleda posebno u tome kontekstu. Od Buddhinih duhovnih rivala osobito loše prolazi Makkhali Gosāla, zastupnik determinističkog svjetonazora – đainske knjige ga prikazuju kao otpadnika Nātaputte koji je rano skončao zbog bolesti i ludila; o njemu se u jednom Buddhinom govoru kaže (*Anguttara*, sv. I, str. 286): “Kao što je, o sljedbenici, od sve tkane odjeće koja postoji najgora ona od kozje dlake – jer halja od kozje dlake na hladnoći je hladna, na vrućini vruća, uvijek prljave boje, smrdljiva i gruba na dodir – tako se, o sljedbenici, od svih učenja drugih isposnika i brāhmana Makkhalijevo učenje smatra najgorim.”

Ono što je Buddhu više od svega odvajalo od većine njegovih rivala bilo je odbojno držanje prema samomučenjima u kojima su oni prepoznavali put izbavljenja.⁹⁰ Vidjeli smo kako je Buddha prema predaji, u vrijeme traženja koje je proživio kao mladić, upoznao samomučenje u najvećoj krutosti i na sebi iskusio njegovu бесплодност. Ono što iz duše istjeruje zemaljske misli, to nisu post i tjelesna muka, već rad na vlastitome Ja, prije svega borba za spoznaju, za tu borbu crpimo snagu samo iz izvanjskog života koji je jednako udaljen i od obilja i od oskudice ili čak od samonanesene boli. U propovijedi iz Benaresa (v. naprijed, str. 122 id.), u kojemu je predaja razradila program Buddhina djelovanja, ne manjka ni polemika protiv zabluda mračne askeze; put koji vodi prema spasenju drži se isto tako daleko i od samomučenja kao što se s

⁹⁰ Sljedeće rečenice uzimam iz jednog svetog teksta pristalica Nātaputte: “Danju ukočen kao stub, licem okrenut prema suncu, pržeći se na mjestu izloženom sunčevoj žezi, noću skutren, netremice zureći ... kroz takvu izvrsnu, veliku, napornu, izvanrednu, dragocjenu, zdravu, bogatu, usrećujuću, krasnu, uzvišenu, visoku, najvišu, izvrsnu, moćnu vježbu trapljenja, izgledao je vrlo zanesen ... obilno pokriven trapljenjem, ali oslabljen u mesu i krvi, sličan žaru pod hrpom pepela, kroz trapljenje i žar, u krasoti sjaja od trapljenja stoji on.”

druge strane okreće od zemaljskog uživanja; i jedno i drugo se podjednako naziva nedostojnim i ništavnim. Ispravan duhovni život uspoređuje se jednom s lutnjom čije žice ne smiju biti ni prelabave ali ni prekruto napete ako trebaju dati pravi ton. Ravnotežu snaga, unutrašnju pravu mjeru, to je ono što Buddha preporučuje svojim. Prirodno je da su takvi nazori buddhističke zajednice navukli prigovor o određenoj sklonosti prema komociji i udobnom životu kod rivalizirajućih redovničkih krugova; sigurno je da drastični opisi udobnosti buddhističkog redovničkog života, poput onog koji daje jedan doduše prilično moderni đanski stih⁹¹, ipak u biti stvari sežu još u stara vremena:

“Noću na mekom ležaju počivaju,
Ukusno piće jutrom ispijaju,
O podne objeduju, noću opet piju,
Slastice jedući u snatrenje tonu –
Na koncu onda i izbavljenje postignu,
Tako je to smislio sin iz roda Sakyâ.”

Redovnička pravila buddhizma kao i opisi sadržani u spisima vinaye, koji nose pečat pune istinitosti, ne ostavljaju nikakvu sumnju u to kako treba shvatiti ovakve glasove iz redova protivnika. Doduše, nije nedostajalo slabosti i prijestupa pojedinaca, ali ipak, za život zajednice u cjelini, onoliko koliko se na tlu i u granicama u koje je indijsko redovništvo po svojoj naravi jednom bilo usmjereno mogao zdravo razvijati moralni život, smije se zahtijevati pohvala takvog zdravlja. Buddha je vidio jasnije od svojih suvremenika kroz ovojnice koje su zastirale jezgru ćudorednog, i tu je spoznaju same stvari prepustio zajednici svojih sljedbenika kao i oštro odbacivanje svega što je bilo tuđe toj stvari. Možda je slučaj odlučio o pobjedi njegovog učenja nad učenjima njegovih suvremenih rivala, stoljećima nakon smrti svih njih: možda bi se nama igra toga slučaja činila to sličnijom djelovanju unutrašnje nužnosti što bi se više rasvjetljavala tama koja za nas prekriva ta stoljeća.

⁹¹ Stih je na svjetlo dana iznio Leumann u Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III, 332.

Način Buddhinog poučavanja

Preostaje nam zadaća da o Buddhinim govorima dademo sliku prema njihovoj formi; pokušaj prikaza njihova sadržaja ostavit ćemo za sljedeći odjeljak. Cijelo Buddhino djelovanje odvijalo se kroz govore, pisao nije. Čini se doduše da su već u ono doba u Indiji bile uobičajena kratka pismena saopćenja i obznane, ali knjige se nisu pisale ni čitale nego su se poučavale i učile napamet. U buddhističkoj literaturi potpuno nedostaju onakvi opširni traktati kakve su u obliku pisama slali apostoli starijim kršćanskim zajednicama i koji bacaju tako izdašno svjetlo na povijest tih zajednica i misaonih krugova.

Buddha nije govorio sanskrtom nego narodnim idiomom istočnog Hindustana, kao i svatko u njegovoj okolini. *Čak su i brāhmani iz tih istočnih zemalja u svakodnevnom saobraćaju govorili bez sumnje narodnim narječjem; da je ovdje, kao kasnije u dramskoj književnosti, sanskrt bio jezik višeg društva, sigurno bi se u svetim pālijskim tekstovima pokazao bilo kakav trag toga odnosa. Međutim, koliko je meni poznato, ako zanemarimo možda mjesto u Ćullavaggi V, 33, koje u svome tumačenju nije posve sigurno, ali je za ovo pitanje u svakom slučaju irelevantno, uopće nema nikakvog ukazivanja na sanskrt koji time, po svemu sudeći, nije bio poznat u širim krugovima osim u brahmanskim školama. Sanskrt potječe iz zapadnih dijelova Hindustana. Svoje opće važenje po cijeloj Indiji kao jezik viših obrazovanih slojeva stekao je u puno kasnije doba, kako nas poučavaju ponajprije natpisi.*

Na temelju natpisa i prema analogiji s pālijem, najbližim srodnim dijalektom udomaćenim u drugim dijelovima poluotoka, možemo načiniti dostatnu sliku narječja kojim su govorili: mek i dopadljivo zvučan jezik koji se od sanskrta razlikuje onim istim brušenjem konsonantskih skupina, onom istom sklonošću prema vokalskim završecima koje i talijanskom jeziku daju njegov karakter nasuprot latinskom. Tako se za *muktas* (slobodan) kaže *mutte*, za *vidyut* (munja) kaže se *vidđu*, kao što Talijan za *facti* kaže *fatti*, a za *amat* kaže *ama*. Tvorba rečenice bila je jednostavna i malo podešena za to da se prilagodi finim i ostrim nijansama dijalektike.

Osim toga, u staroj se crkvi pridavalo malo težine pitanju narječja na kojem je najprije propovijedan ovaj nauk o izbavljenju. Buddhina riječ

nije vezana ni za jedan jezik: “Nalažem, o sljedbenici”, kaže on prema jednom tekstu o pravu zajednice (*Āullavagga V, 33, 1*), “da svaki od vas na svome jeziku uči Buddhinu riječ”.

Tko čita poučne govore koje sveti tekstovi pripisuju Buddhi, teško da će moći zatomiti pitanje je li forma u kojoj je sâm izložio svoje učenje mogla biti slična tim čudnovato ukočenim tvorbama od apstraktnih, najčešće više sitničavih nego jasnih pojmovnih nizova s njihovim beskonačnim ponavljanjima, naredanim jedna preko drugih. Jer ipak, u slici tih najstarijih vremena ne bismo željeli prepoznavati ništa drugo nego živi duh mladenački svjež snage u Učitelju i njegovim sljedbenicima, i držati podalje od te slike sve ono što bi unosilo crtu nečeg usiljenog i izvještačenog. Ujedno je također prirodno ako tamo gdje pokušavamo zadobiti predodžbu o Buddhinu učenju i propovijedima, svjesno ili nesvjesno posežemo za jednim drugim izvorom osim za predajom buddhističke zajednice: naime, ako nam se tu umeće u igru pomisao na Isusovo poučavanje. One jednostavne izreke sa njihovom izvanjskom nedotjeranošću i njihovim dubokim unutrašnjim bogatstvom čini se da nose upravo onu formu za koju želimo vjerovati da je ona ili neka slična bila svojstvena i navještenjima buddhističkog nauka sve dok je tu bio živ duh prvih vremena.

Razmišljanja poput tih ne daju se zatomiti, ali ipak će povijesno razmatranje postupiti dobro da, prije nego što im se osmjeli predati, sa svim oprezom ispita temelj i tlo na kojem ona počivaju.

Ne smijemo zaboraviti da su se fundamentalne razlike u mislima i raspoloženjima, u kojima su se kretale starokršćanska i starobuddhistička zajednica, morale nužno izraziti i u načinu duhovnog navještenja.

Tamo gdje je čisto osjećanje vjerujućeg srca ono najviše, tamo gdje su djeca ta kojima je otac na nebesima dao svoje kraljevstvo, tamo je jednostavnoj riječi, koja dolazi iz dubine čiste duše, bolje suđeno da udari u prave strune nego umjetnom razvijanju apstraktnih pojmovnih sistema. Međutim, način mišljenja svijeta u kojemu se kretao Buddha, odvijao se na drugačijim tračnicama: za njega je svo spasenje i sva propast ovisila o znanju i neznanju; neznanje je posljednji korijen zla, a znanje jedina snaga koja može uništiti zlo u njegovu korijenu. Otud je i izbavljenje ponajprije znanost, a propovijed o izbavljenju ne može biti ništa drugo nego prikaz te znanosti, razvijanje nizova apstraktnih pojmova i poučaka.

Taj način gledanja našao je najkarakterističniji i istovremeno najnaivniji izraz u pripovijesti iz cejlonskih crkvenih kronika o prvom razgovoru Mahinde, koji je preobratio Cejlon, s kraljem Devānampiya Tissom (oko 250. god. prije Krista). Tako thera (starina) Mahinda započinje s kraljem formalni ispit iz logike “da bi ispitao, posjeduje li kralj bistar razum?” U blizini se nalazi jedno mangovo drvo. Thera pita: “Kako se zove ovo drvo, veliki kralju?” “Mango se zove, gospodine.” “Ima li, veliki kralju, pored toga mangova drveta još neko drugo mangovo drvo ili nema?” “Ima mnogo drugog mangova drveća, gospodine.” “Ima li pored toga mangova drveta i drugog mangova drveća još drugog drveća, veliki kralju?” “Ima, gospodine, ali to nije mangovo drveće.” “Ima li osim drugog mangovog drveća i drugog nemangovog drveća još neko drugo drvo?” “Ima, gospodine, ovo mangovo drvo tu.” “Lijepo, veliki kralju, bistar si.” Thera postavlja još jedno slično pitanje koje kralj svladava isto tako sjajno. “Ima li osim tvojih rođaka i nerođaka još ijedan čovjek, veliki kralju?” “Ima, gospodine, ja sâm.” “Lijepo, veliki kralju, sebi samome nismo ni rođak ni nerođak.” “Tako je thera uvidio”, kaže se dalje, “da je kralj bistar i da će biti u stanju razumjeti učenje, pa mu je propovjedio poredbu o slonovoj nozi.” (Buddhaghosa, *Vinaya Piṭaka*, sv. III, str. 324.)

Ako dakle ne želimo za volju pukog osjećaja vjerojatnosti koji si je stvorio mjerila na nekom drugom tlu a ne na indijskom, previdjeti osobitosti indijskog razvoja, morat ćemo se čuvati toga da o Buddhinom liku stvorimo fantastičnu sliku kao da je bio jedna od onih izvornih priroda koja živi samo u konkretnom i neposrednom, kod kojih je duh sve a slovo ništa. Njegovo mišljenje je crpilo hranu iz dugog razvoja metafizičkih spekulacija prije njega; on je dijelio ljubav za pojmove koja je ležala u indijskoj krvi, onu crtu za apstrakciju, klasifikaciju i shematizaciju, i gledajući s te strane, manje ga smijemo stavljati uz bok utemeljivača kršćanstva nego njegovim teološkim predstavnicima, kao što je bio, primjerice, Origen. Tako onda ne smijemo uskratiti svoju vjeru toj predaji koja ipak pravo težište Buddhina propovijedanja polaže, koliko god bili različiti oblici Buddhinih govora u njoj, u velike poučne govore spram kojih se dijalog i poredba, fabula i poslovična izreka pojavljuju kao više od nečeg slučajnog i više od rubnog ukrasa.

Vedska književnost daje nam sliku kancelarijskog stila dogmatskih poučnih govora i raspravâ koji se uobličio dugo prije Buddhina vreme-

na u brahmanskim školama i oko žrtvenika. Riječi koja treba iskazati svete stvari pripada i dostojna odjeća; tvorba rečenice ima svečani hieratski karakter čija se odmjerena ubrzo preobražava u teško podnošljivu težinu. Ni tjelesno držanje govornika nije nevažno; stroga ceremonijalnost upravlja njegovom pojavom i njegovim kretnjama. Tako se ona održavala u brahmanskim krugovima dugo prije Buddhine, a tako je shvaćena i u buddhističkoj zajednici u vremenu iz kojeg potječu naši tekstovi. Trebamo li pomišljati da su sâm Buddha i krug oko njega, stojeći u sredini između onog starog i ovog doba, drugačije osjećali nego sama ta doba? Možda se forma, raspoloženje i kretanje u poučnim govorima, kako ih nalazimo u svetim tekstovima, znatno udaljava od onoga što se nama čini kao prirodna bit živog, govorenog jezika, ali onaj tko zna primijeniti drugačija mjerila na ono što je drugačije vrste, smatrat će vjerodostojnim da je Buddhin svečano ozbiljni način govora puno srodniji onom tipu govora kojeg je sačuvala predaja nego onome kojeg bi naš osjećaj za vjerojatnost bio sklon staviti na to mjesto.⁹²

Periode tih govora u njihovoj nepokretnoj, ukočenoj jednoličnosti, na koju ne pada nikakvo svjetlo i nikakva sjena, odraz su svijeta kakav se prikazivao očima tih redovničkih zajednica, sivoga svijeta nastajanja i propadanja, u koji u svome vječno istom hodu prevaljuje patnjom ispunjenu putanju i iza kojeg se nalaze nepokretni bezdani nirvāṇe. Iz riječi tih propovijedi ne odzvanja nikakav unutrašnji rad, nikakvo traženje. Svo traženje leži u velikoj daljini iza onoga tko je već našao, tko je prevladao patnju. Kao sveznajući on iskazuje mirnom jasnoćom nepromjenjive zakone po kojima se odvija borba, a pobjeda pripada onome tko nepromjenjivom čvrstinom zna u svojim rukama držati sve konce duševnog života. Nikada ta propovijed ne djeluje na slušaoca silom koju posjeduje riječ nekog nadmoćnog čovjeka i tvrdoćom koja je neodvojiva od te sile. Nikakvo silovito navaljivanje da se pristupi vjeri, nikakvo ogorčenje prema nevjeri koja ostaje daleko. Riječi i rečenice leže u monotonom miru jedni pored drugih, bez obzira da li izriču najneznatnije ili najznačajnije stvari. Kao što su za buddhističko vjerovanje božanski i ljudski svjetovi poredani po vječnoj nužnosti, takvi su i svjetovi

⁹² Drugačije shvaćanje ovoga pitanja zastupa Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte* 26. Upućujem na opis starobuddhističke hieratske proze u svome radu *Zur Geschichte der altindischen Prosa*, str. 39 id.

vi pojmova i istinâ; i za njih postoji jedan i samo *jedan* oblik spoznaje i izraza, a tu formu ne stvara mislilac nego preuzima već postojeći – ono što govori Buddha, govorili su isto tako kroz bezbrojna razdoblja svijeta bezbrojne Buddhine i isto tako će govoriti. Stoga sve što izgleda na slobodno ili čak proizvoljno povezivanje duha s materijom, mora ostati daleko. Svaka misao ima jednako pravo da na mjestu koje joj pripada bude izrečena bez kraćenja. Tako se gomilaju beskonačna ponavljanja koja Buddhini sljedbenici slušaju neumorno uvijek iznova i uvijek iznova štiju kao nužnu odjeću u koju se zaodijeva sveta misao. Pri tome se pofaniji duh ponekog sljedbenika utoliko odlučnije bunio što se u tome išlo dalje; u tekstovima se mogu naći i žalbe na redovnike koji ne slušaju kad se izlažu duboke propovijedi Savršenog o nadosjetilnim stvarima i kojima se sviđaju samo govori ukrašeni pjesničkim umijećima i šarenim riječima.⁹³ Doista, nije svakome moglo biti dano da posve zadrži skrušenu pozornost dok je na primjer jedan Buddhin govor (*Udāna VIII, 8*) izlagao temu o tome da čovjek ima onoliko dragog koliko ima bolnog, na sljedeći način: “Tko ima stostruko dragog, taj ima stostruko bolnog. Tko ima devedeset puta dragog, ima devedeset puta bolnog” – i tako kroz cijeli niz brojeva nadolje bez ostatka, sve dok se ne zaključi: “Tko ima jedno drago, ima jedno bolno. Tko nema nijedno drago, nema niti nijedno bolno.” Mnogi, štoviše glavnina starih poučnih govora više su ili manje slični ovome. Treba vidjeti na primjer kako jedan od najpoznatijih (*Mahāvagga I, 21*) iskazuje misao da sva osjetila čovjeka, zajedno sa svijetom koji zahvaćaju, opadaju i da ih gutaju sile zemaljskog i prolaznog, koje donose bol, kao u ognjenim plamenovima. Dok čitamo taj govor, pomislili bismo da u Buddhino vrijeme ljudski duh još nije pronašao onu čarobnu riječ, neuočljivo moćnu riječ i, koja širine onoga što je poredano jedno do drugoga povezuje i zaokružuje u povezano jedinstvo.

“Tada Uzvišeni reče sljedbenicima: Sve, o sljedbenici, stoji u plamenu. A što to sve, o sljedbenici, stoji u plamenu? Oko stoji u plamenu, sljedbenici, ono vidljivo stoji u plamenu, spoznaja vidljivoga stoji u plamenu, dodir s vidljivim stoji u plamenu, osjećaj koji nastaje iz dodira s vidljivim, bila to radost, bila to bol, ili pak ni radost ni bol, i to također gori

⁹³ Anguttara-nikāya, sv. I, str. 72; Saṃyutta-nikāya, sv. II, str. 267.

plamenom. Kojim plamenom ono gori? Gori plamenom žudnje, plamenom mržnje, plamenom zaslijepljenosti, gori rođenjem, starošću, smrću, boli, jadikovkom, boli, patnjom, očajanjem; tako ja govorim. Uho gori u plamenu, ono čujno gori plamenom, spoznaja čujnoga gori u plamenu, dodir s čujnim stoji u plamenu, osjećaj koji nastaje iz dodira s čujnim, bila to radost, bila to bol, ili pak ni radost ni bol, i to također gori plamenom. Kojim plamenom ono gori? Gori plamenom žudnje, plamenom mržnje, plamenom zaslijepljenosti, gori rođenjem, starošću, smrću, boli, jadikovkom, boli, patnjom, očajanjem; tako ja govorim. Osjetilo njuha gori u plamenu” – onda po treći puta slijedi isti niz rečenica –; jezik stoji u plamenu; tijelo stoji u plamenu; duh stoji u plamenu – svaki put izvođenje je isto bez kraćenja.* Potom govor nastavlja:

“Onaj tko to tako gleda, o sljedbenici, mudar i plemenit slušač riječi, taj se odvraća od oka, odvraća se od vidljivog, odvraća se od spoznaje vidljivog, odvraća se od dodira s vidljivim, odvraća se od osjećaja koji nastaje iz dodira s vidljivim, bila to radost, bila to bol, ili pak ni bol ni radost. Taj se odvraća od uha” – onda slijede jedan za drugim sveukupni pojmovni nizovi kao prethodno. Govor se završava:

“Pošto se odvrati od toga, oslobađa se žudnje; prestankom žudnje postiže izbavljenje; u izbavljeniku nastaje znanje o njegovu izbavljenju; uništeno je ponovno rađanje, dovršen je sveti hod, ispunjena je dužnost; nema više povratka u ovaj svijet, tako on spoznaje.”

Ovaj govor o plamenovima osjetilnog žara Buddha je navodno uputio skupini od tisuću pustinjaka iz Uruvele nakon što su već bili preobraćeni na vjeru i pošto su primili posvećenje, kad je u njima, kako se tekstovi obično izražavaju, “uzašlo čisto i neukaljano oko istine: sve što je podložno nastajanju, sve to je podložno i propadanju”. Međutim, kad se radi o tome da se nekom novaku, koji je još daleko od Buddhinog propovijedanja, približi propovijed o boli i izbavljenju, onda izvještaji svetih tekstova poprimaju nešto drugačiji oblik. Za ilustraciju prenijet ću priču o Buddhinu susretu sa starješinama osamdeset tisuća sela kraljevstva Magadhe. Starješine su se okupile kod kralja Magadhe koji ih, nakon završetka savjetovanja, šalje Buddhi da čuju njegovu propovijed (v. *Mahāvagga V, 1*).

* Za “sve” kao glavnu, ali praznu riječ raznih teoretičara usp. *Samyutta-nikāya* 35. 23, u: Veljačić, Budizam, str. 41.

“Pošto je kralj Magadhe, Seniya Bimbisāra, podučio osamdeset tisuća seoskih starješina o uređenjima vidljivog svijeta, otpustio ih je i rekao: ‘Ja sam vas sad, o prijatelji, podučio o poretku vidljivoga svijeta; idite sada i pristupite Njemu, Uzvišenme; On, Uzvišeni, podučit će vas u stvarima onostranosti.’ Onda pođe osamdeset tisuća seoskih starješina do brda Gidḍhakūta (Vrh lešinarara). U to je vrijeme službu kod Uvišenoga obnašao poštovani Sāgata. Onda pođe osamdeset tisuća seoskih starješina tamo gdje je boravio poštovani Sāgata; kad dođu kod njega, rekoše ovako poštovanome Sāgati: ‘Evo dođosmo nas osamdeset tisuća seoskih starješina, gospodine, da vidimo Uzvišenog. Daj gospodine da postanemo dionicima pogleda na Uzvišenog.’ ‘Pričekajte malo ovdje, prijatelji, da vas najavim Uzvišenome.’ Onda poštovani Sāgata nestane sa stepenica (na ulazu samostanskog doma), ispred lica osamdeset tisuća seoskih starješina i s njihovih očiju, i pojavi se pred licem Uzvišenog i reče Uzvišenome: ‘Osamdeset tisuća seoskih starješina dolazi, gospodine, da vidi Uzvišenog. Neka, gospodine, Uzvišeni čini što smatra pravovremenim.’ ‘Spremi mi, Sāgato, sjedište u sjeni samostanskog doma’. ‘Da, gospodine’, odgovori poštovani Sāgata Uzvišenome, uzme jedan stolac, nestane ispred lica Uzvišenog i pojavi se pred licem osamdeset tisuća seoskih starješina i pred njihovim očima na stepenicama i spremi jedno sjedište u sjeni samostanskog doma. Onda izađe Uzvišeni iz samostanskog doma i sjedne na sjedište koje je bilo spremljeno u sjeni samostanskog doma. Onda pođe osamdeset tisuća seoskih starješina tamo gdje je bio Uzvišeni; kad dođu do njega, poklone se pred Uzvišenim i posjednu njemu postrance. Osamdeset tisuća seoskih starješina uprave svoje misli samo na poštovanog Sāgatu ali ne i na Uvišenoga. Onda spozna Uzvišeni u svome duhu misli osamdeset tisuća seoskih starješina i kaže poštovanome Sāgati: ‘Pokaži, Sāgato, još veća čudesa nadljudske moći.’ ‘Da, gospodine’, odgovori poštovani Sāgata Uzvišenome, uzdigne se uvis, i hoda u visini, u zračnom prostoru, stoji, spusti se, sjedne, ispusti dim i plamen i nestane. Kad je tako poštovani Sāgata u visini, u zračnom prostoru pokazao takva čudesa nadljudske moći, pogne glavu do nogu Uzvišenoga i kaže Uzvišenome: ‘Uzvišeni je moj učitelj, gospodine; ja sam njegov učenik. Uzvišeni je moj učitelj, gospodine; ja sam njegov učenik.’ Uto pomisli osamdeset tisuća seoskih starješina: ‘Uistinu je krasno, uistinu je čudesno. Ako je učenik tako moćan, tako silan, kakav je tek učitelj, i oni uprave svoje misli

samo na Uzvišenog ali ne više i na poštovanog Sāgatu. Onda Uzvišeni spozna u svome duhu misli osamdeset tisuća seoskih starješina i propovjedi im po redu riječ kako ovdje stoji: propovijed o davanju, propovijed o ispravnosti, propovijed o nebesima, o užicima kvarnosti, taštine, nečistoće, o cijeni slobode od užitka. Pošto Uzvišeni spozna da su sad njihove misli bile udešene, prijemčive, slobodne od zapreka, uzdignute i okrenute prema njemu, propovijedao im je i ono najviše navještenje Buddhino, o patnji, o nastanku patnje, o ukidanju patnje, o putu prema ukidanju patnje. Kao što čista odjeća, iz koje je uklonjena sva nečistoća, prima u sebe boju posve i skroz, tako je i u ovih osamdeset tisuća seoskih starješina, dok su tamo sjedili, uzašlo čisto i neukaljano oko istine: sve što je podložno nastajanju, sve to je podložno i propadanju. Spoznavajući nauk, proniknuvši u nauk, znajući nauk, zadubljujući se u nauk, prevladavajući dvojbu, slobodni od nepostojanosti, proniknuvši u znanje, s vjerom u Učiteljev nauk, bez potrebe za nekim drugim, rekoše ovako Uzvišenome: ‘Veličanstveno, gospodine; veličanstveno, gospodine; kao što se, o gospodine, uzdiže što je pognuto, ili razotkriva skriveno, ili zalutalom pokazuje put, ili u tami pali svjetiljka, da onaj tko ima oči može vidjeti oblike stvari, tako je Uzvišeni kroz različite govore navijestio nauk. Utječemo se, gospodine, Uzvišenome, učenju i zajednici sljedbenika. Neka nas Uzvišeni smatra svojim štovaocima (laičkim sljedbenicima) od danas do kraja našeg života koji smo svoje utočište našli u njemu.’”

Ova pripovijest može važiti kao tipična; kod svih sličnih prilika u svetim se tekstovima vraćaju iste crte. Buddha ne govori od početka o stvarima koje čine zapravo cilj i srž njegove propovijedi, nego počinje time što opominje na vrline svjetovnog staleža, na darežljivost, na čistoću u svem zemaljskom životu; govori o nebesima s nagradama koje očekuju onoga tko je ovdje dolje vodio život ispunjen ozbiljnim nastojanjem. Kod slušalaca za koje prepozna da su pripravnici čuti i ono dublje, okreće se govoru o onome što je, kako kažu tekstovi, “najplemenitije navještenje Buddhine” – učenjima o patnji i o izbavljenju. Potom se izlaganje tih učenja odvija u postojanom ponavljanju suprotstavljanja nesavršenog i savršenog, nesreće svijeta i smirenja u odustajanju od svijeta. Ili se uzdiže stupanj po stupanj, od opisa prvih, nesavršenih početaka duhovnog strmljenja do visina krajnjeg cilja. U glavnini to su ipak uvijek isti predmeti propovijedi i uvijek isti izrazi radosti i zahvalnosti obra-

ćenih, i na kraju formula s kojom se laička braća i sestre utječu trojstvu buddhističke crkve – Buddhi, učenju i zajednici.

Između toga, tu i tamo, pojavi se poneka priča o čudima. Što se tiče religiozne vrijednosti koja se pripisuje čudesima, u tekstovima se nalaze izrazi koji posve hladno rasuđuju o tome. Umnoغوstručiti vlastitu osobu, letjeti zrakom ili hodati po vodi, čitati tuđe misli, takva umijeća krepосnik dijeli s opsjenarom; istinsko čudo izvodi onaj tko druge dovede do ispravnog mišljenja i unutrašnjeg pročišćenja, onaj tko sâm stekne zadubljenje, spoznaju, izbavljenje (*Dīgha-nikāya I, 211, Anguttara I, 170 id.*). Ali tako prodorna shvaćanja do kojih su se neki probili ipak ne sprečavaju da se Buddhi i njegovim plemenitim redovnicima pripisuju čudotvorstva koja se ni u kojem pogledu ne izdižu iznad razine baroknog mirakula.

Gdje god da otvorimo kršćanska evanđelja, nalazimo najfinije i najdublje značajke Isusova djelovanja koje brižno, utješno, liječeći i krijepeći prodire od osobe do osobe. Koliko je samo drugačija slika koju je buddhistička zajednica sačuvala o djelovanju svoga učitelja, kako je beskonačno siromašna u svakom potezu koji se tiče osobnog života i njegove tajne. Ono živo ljudsko nestaje iza sheme, iza formule; uvijek je samo patnja cijelog svijeta ono prema čemu se stalno i uvijek iznova usmjerava pogled od pojedine, osobne patnje, da bi se duh spremio za hod po putu koji vodi preko sve patnje.

Katkad se izvanjsko zaodijevanje pripovijesti pojavljuje s malom izmjenom; umjesto propovijedi nalazimo dijalog; Buddha pita ili daje da ga pitaju. To razdoblje je svakako znalo njegovati poučni razgovor sa žarom i svjesnim umijećem. Sugovornici obećavaju unaprijed jedan drugome da će govoriti ozbiljno i sukladno istini. Drži se do toga da ispitivanje ne luta bez cilja. Onaj tko se zapetlja u proturječja, ne prolazi bez kritike: “Što si kasnije rekao, ne slaže se s onim od ranije, ranije se ne slaže s kasnijim.” Razlikuju se “pitanja na koja se mora odgovoriti naprosto”, “pitanja na koja se mora odgovoriti s razlikom”, “pitanja na koja se odgovara protupitanjem”.⁹⁴ Nije rijetko da netko tko je sudjelovao u značajnom razgovoru ili je čuo o njegovu toku, prepriča drugima cijeli njegov sadržaj da bi saznao njihov sud o tome. Nažalost, sve

⁹⁴ Anguttara-nikāya, sv. I, str. 197; usp. Milindapañha, str. 144 id.

to ništa ne pomaže da cijelo literarno umijeće, kakvo se pokazuje u svetim tekstovima, ipak krajnje nesavršeno rješava zadatak da pruži sliku o razgovorima kakvi su se doista vodili u Buddhinom krugu ili u krugovima stare zajednice. Tim redovničkim piscima ponešto nedostaje, ali ništa im ne nedostaje toliko kao dramatska žica. Buddhini sugovornici nisu tu ni za što drugo nego da kažu da, ili, ako su zloćudni protivnici, da posramljeno zašute, ili pak, kao što je skoro uvijek slučaj, da se obrate ukoliko jo nisu obraćeni.

Zgodan primjer za način na koji sveti tekstovi izlaze na kraj s karakterizacijom osobe sugovornikâ i s drugim zahtjevima dramatsko-dijaloškog prikaza, nudi pripovijest o Buddhinu razgovoru sa snahom [trgovca] Anāthapiṇḍike (Anguttara-nikāya, sv. IV, str. 91 id.). Jednom u prošnji hrane Buddha dolazi u kuću svoga najbogatijeg i najdarežljivijeg poštovaoca, velikog trgovca Anāthapiṇḍike. Tamo čuje glasan govor i svađu, te pita: “Što galami i buči čeljad u tvojoj kući? Čovjek bi pomislio da netko ribarima krade ribe!” Na to Anāthapiṇḍika izjada Buddhi svoj jad: u kuću mu je došla snaha iz bogate obitelji koja ne sluša muža ni svekra ni svekrvu, i koja odbija da Buddhi iskaže primjereno poštovanje. Buddha joj kaže: “Dođi, Sudātā”. Ona odgovara: “Da, gospodine”, i priđe Buddhi. On joj govori: “Postoji sedam vrsta suprugâ, Sudātâ, koje može imati jedan muž. Kojih je to sedam vrsta? Jedna koja sličići ubojici, jedna koja sličići razbojnicima, jedna koja sličići gospodarici, jedna koja sličići majci, jedna koja sličići sestri, jedna koja sličići prijateljici, jedna koja sličići sluškinji. To je, Sudātâ, sedam vrsta suprugâ koje može imati jedan muž. Koja od njih si ti?” I Sudātâ zaboravi sav prkos i oholost te kaže skrušeno: “Ne razumijem, gospodine, opsežni smisao toga što je Uzvišeni izgovorio ukratko; neka mi, gospodine, Uzvišeni objavi svoje učenje tako da mogu razumjeti opsežni smisao onoga što je Uzvišeni izgovorio ukratko.” “Onda poslušaj, Sudātâ, i uzmi to doi-*

* Za ovu istu anegdotu, ali s drugačijim sadržajem pouke, vezuje se pjesma redovnice pod imenom Nandâ (v. Thig. 19-20, u: Veljačić, PPP, str. 207, s biografskom bilješkom, str. 208), dok je mlada žena iz bogataške kuće, pod imenom Sudātâ, poznata po doživljaju prosvjetljenja “na povratku kući s igre i zabave”, nakon čega je, uz dopuštenje muža, stupila u prosjački red (Thig. 145-150, v. Veljačić, PPP, str. 62-63); nesigurno je da li se radi o istoj osobi. (Za promjene svjetovnih imena u redovnička v. Oldenbergovu raspravu u III. dijelu knjige.)

sta k srcu; reći ću ti.” “Da, gospodine”, kaže *Sudātā*. I *Buddha* joj opisuje sedam vrsta žena, od najgore koja ide za drugim muškarcima, prezire svoga muža i radi mu o glavi, do one najbolje, koja je kao sluškinja uvijek predana volji svoga muža i bez mrmljanja podnosi što on kaže i čini: “To je, *Sudātā*, sedam vrsta suprugâ, koje može imati jedan muž. Koja od njih si ti?” “Od danas, gospodine, neka me *Uzvišeni* smatra onom koja je svome supругu supругa koja sličī služavki.”

Onaj tko se zbog ovakvog siromaštva psihološkog sadržaja ne plaši istraživanja logičke gradnje tih razgovora, tome će pasti u oči, premda neugledno i bespomoćno, podudarnost u više nego jednom potezu s onom istom dijelaktičko-majeutičkom metodom koju je povijest s dobrim razlogom nazvala sokratičkom prema imenu čovjeka koji je tu metodu znao upražnjavati još neusporedivo savršenije u još sjajnije nadarenom narodu. Isto ono ispitivanje duhovnih istina na temelju analogija, što ih nudi svakodnevni život, isti oni počeci – ako su makar samo i počeci – induktivne metode.

Tako u Buddhinom razgovoru sa *Soṇom* (*Mahāvagga V, 1, 15 id.*), sljedbenikom koji si je nametnuo previše askeze i sada, kad mu počinje svitati besplodnost njegova posla, namjerava krenuti u drugu krajnost, vratiti se životu užitaka. *Buddha* mu kaže: “Kako dakle, *Soṇa*, jesi li ranije, prije nego što si napustio dom, znao svirati lutnju?” – “Da, gospodine.” – “Što misliš, *Soṇa*, ako su na tvojoj lutnji strune prejako nategnute, hoće li lutnja davati pravi ton i biti prikladna za sviranje?” – “Neće, gospodine.” – “Što dakle misliš, *Soṇa*, ako su na tvojoj lutnji strune nategnute prelabavo, hoće li lutnja davati pravi ton i biti prikladna za sviranje?” – “Neće, gospodine.” – “Što, međutim, *Soṇa*, ako strune na tvojoj lutnji nisu nategnute ni previše a također ni prelabavo, nego drže pravu mjeru, hoće li tada lutnja davati pravi ton i biti prikladna za sviranje?” – “Da, gospodine.” – “Tako, *Soṇa*, i previše nategnuta snaga prelazi u preveliku krutost, a previše opuštena snaga prelazi u mlohavost. Zato, *Soṇa*, usavrši u sebi jednakomjernost svoje snage, prodri do jednakomjernosti svoje duhovne snage i postavi to sebi za cilj.”

Jedan drugi razgovor, *Esukārī-suttanta* (*Maḍḍhima-nikāya 96*) između *Budde* i jednog *brāhmana*, vodi se na temu odnosa između četiriju *kastâ* i o pravu na služenje i poslušnost što ga viša kasta potražuje od niže. *Buddha* zaodijeva svoju kritiku u razgovor s pitanjem i odgo-

vorom. “Kad bismo pitali nekog kšatriju (plemića) ovako: ‘Kome bi ti služio, da li onome kod koga je tebi, dok mu služiš, gore ili bolje zbog te službe, ili pak onome kod koga ti je, dok mu služiš, bolje a ne gore zbog te službe?’ Ako ispravno odgovara, kšatrija bi ovako rekao: ‘Onome kod koga je meni, dok mu služim, gore a ne bolje zbog te službe, njemu ne bih služio; ali onome kod koga mi je, dok mu služim, bolje a ne gore zbog te službe, njemu bih služio’.” Indukcija se nastavlja u svo- me ukočenom hodu: “Kad bismo pitali nekog brāhmana ovako – kad bismo pitali nekog vaiśyū ovako – kad bismo pitali jednog śūdrū ova- ko –”. Odgovor je naravno uvijek isti, i rasprava dopijeva konačno do ovog rezultata: “Tamo gdje nečija vjera uspijeva u službi koju taj vrši prema drugome, gdje uspijeva njegova vrlina, njegovo znanje, njegovo odricanje, njegova spoznaja, tu kažem da taj treba vršiti službu.”

Tu i tamo, s podukom i opomenom smjenjuju se poredbe, kao i u našim evađeljima. “Reći ću ti jednu poredbu”, kaže Buddha, “kroz pored- bu mudar čovjek će razumjeti smisao onoga što se tu kaže.”⁹⁵ Život pri- rode kao ljudsko djelovanje i činjenje krugovi su predočavanja u koji- ma se kreću te poredbe za duhovni život i stremljenje, za izbavljenje, za one neizbavljene i izbavljene. Zajednica sljedbenika, skupština ple- menitih duhova u kojoj prestaju sve svjetovne razlike između visokog i niskog, nalikuje velikom moru s njegovim čudesima, u čijim dubinama miruje biser i drago kamenje, u kojemu divovska bića izivljavaju svoju bit, u koje utječu rijeke i gube svoje ime i postaju morem, koliko god da ih ima. Kao što lopočev cvijet uzdiže glavu iz vode, netaknut vodom, tako se i Buddhē, iako rođeni u svijetu, uzdižu nad svijetom, netaknu- ti od nečisti svijeta. Buddhina propovijed uspoređuje se s djelovanjem liječnika koji vadi iz rane otrovnu strelicu i pobjeđuje snagu otrova lje- kovitim travama. Kao što poljodjelac ore svoju oranicu, zasijava je sje- menom i navodnjava vodom, i kao što on sâm nema snagu da određuje govoreći, ‘danas žito treba rasti, sutra treba klijeti, sljedećeg dana treba dozreti’, nego mora čekati dok dođe pravo vrijeme i donese rast i zre- nje njegovu plodu, isto je tako i s redovnikom koji teži za izbavljenjem: on svoje življenje mora držati u strogoj stezi, mora biti upućen u kre-

⁹⁵ Ovdje upućujem na lijepi članak Rhys Davidsa, *Buddhist Parables and Similes* (The Open Court, Sept. 1908).

posno zadubljenje, marljivo učiti nauk o spasenju, ali nema snagu da određuje govoreći: ‘danas ili sutra moj duh će biti oslobođenn od svakog kvarenja’, nego mora čekati dok ne dođe pravo vrijeme da postane dionikom izbavljenja. – O iskušavatelju koji snuje o tome da skrene čovjeka s puta spasenja na krivi put, i izbavitelju koji ga vraća na istinski put, pripovijeda se sljedeća poredba, *Dvedhāvitakka-sutta (Maḍḍhima-nikāya I, 117)*: “Kao kad u šumi, o redovnici, na nekoj zaravni, leži veliko močvarno tlo, na kojem živi veliko krdo divljači, i dođe čovjek koji snuje štetu, pošast i propast divljači: on skriva i zatvara put koji je siguran, dobar i pravi za kretanje, i otvara lažni put, močvarni put, močvarnu stazu. Onda će, o redovnici, veliko krdo divljači trpiti štetu i pogibelj i smanjit će se. No, ako, o redovnici, dođe neki čovjek koji gleda za uspijevanjem, za dobrobiti i zdravljem toga velikog krda divljači, on otvara i pravi put koji je siguran, dobar i pravi za kretanje, i uklanja lažni put i uništava močvarni put, močvarnu stazu. Tada će, o redovnici, veliko krdo divljači napredovati, rasti i uvećavati se. Poredbu sam rekao, o redovnici, da objavim smisao. A smisao je ovaj. Veliko močvarno tlo to su užici. Veliko krdo divljači, o redovnici, to su živa bića. Čovjek, o redovnici, koji snuje štetu, pošast i propast, to je zli Māra. Lažni put, o redovnici, to je osmeročlani lažni put koji glasi; krivo vjerovanje, krivo odlučivanje, kriva riječ, krivo djelo, krivo življenje, krivo stremljenje, krivo usredotočenje, krivo zadubljenje. Močvarni put, o redovnici, to su radosti i požuda. Močvarna staza, o redovnici, to je neznanje. Čovjek, o redovnici, koji gleda za napredovanjem, za dobrobiti i izbavljenjem, to je savršeni, sveti, najviši Buddha. Siguran, dobar put, o redovnici, pravi za kretanje, to je sveti osmeročlani put koji glasi: ispravno vjerovanje, ispravno odlučivanje, ispravna riječ, ispravno djelo, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravno usredotočenje, ispravno zadubljenje. Tako sam ja, o redovnici, otvorio sigurni, dobar put koji je pravi za kretanje; lažni put je uklonjen, močvarni put, močvarna staza uništeni su. Sve, o redovnici, što mora učiniti učitelj koji gleda za spasenjem svojih sljedbenika, koji se smiluje na njih, iz milosti prema njima, to sam ja učinio za vas.”

Ovakve poredbe prožimaju propovijed o patnji i izbavljenju. Kroz odmjerenu zaobilaznost redovničkog jezika crkve odzvanja dah čulnog osjećanja za život i prirodu, za onaj istinski ljudski nagon da se od sa-

mog šarolikog svijeta oslušne zna li on sa svojim živim slikovnim jezikom pružiti obavijest o svijetu duha i o njegovim tajnama.

Od poredbi do basni i bajki nije dalek put; s buddhističkim prosjačkim redovnicima ipak nije izumrlo staro indijsko uživanje u pripovijedanju. U svetim spisima Buddha priča svojim sljedbenicima sad jednu životinjsku basnu, sad opet neku pripovijest o čudnovatim događajima u svijetu i svakojakim ljudskim radnjama i zbivanjima, refleksivne i zabavne stvari: “Bila jednom dva mudra brata”, ili, “Bio jednom u Benaresu kralj po imenu Brahmadata”, povijest o izgnanom kralju Dugožalu i njegovu pametnom sinu Dugoživu^{*}, ili basnu o tome kako su paun, majmun i slon znali živjeti zajedno u vrlini i slozi; na kraju pripovijesti obično je dolazila pouka.

Poneke od tih pripovijesti spadaju u čvrst tip koji je očito već u staro doba bio doživljen kao takav: bile su tako udešene da je njihov glavni junak bio identificiran s Buddhom iz neke od njegovih ranijih egzistencija, a drugi likovi s osobama iz Buddhine okoline ili iz kruga njegovih protivnika. S vremenom su izmišljane na stotine novih pripovijesti, uvijek s tom jednom poantom, ili su sadržaji postojećih bajki na odgovarajući način prerađeni ad maiorem Buddhae gloriam – među njima se nalaze i neke koje su od starine bile dobro poznate i zapadnom svijetu, na primjer, basna o magarcu u lavljjoj koži, o ždralu (ovdje o djetliću) koji vadi kost iz grla vuku (ovdje lavu): te pripovijesti čine posebnu knjigu u svetim spisima, zbirku Ātaka (priče iz ranijih života).^{95a} Vrijedno je, uostalom, zapažanja dokle se proteže paralelizam indijskih predodžbi s nekim grčkim, sve do sljedećih izdanaka misaonih krugova. Tako i Empedoklo kaže, posve u stilu ātaka:

*“I tako jednoč bijah dječak, djevojčica,
Roda i orao, nijema riba u slanome moru.”***

* Njem. Leidelang i Lebelang; za opširnije objašnjenje v. bilješku na str. 277.

^{95a} Podroban opis te pripovjedne književnosti dao sam u svome radu Literatur des alten Indien, str. 103 id., a istraživanja o njezinoj povijesti u Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss, 1911, str. 441 id.; 1912, str. 183; 1918, str. 429 id., 1919, str. 61 id.

** Frgm. B. 117, za prijevod v. H. Diels, Predsokratovci. Fragmenti, I. svezak, Zagreb: Naprijed 1983., str. 313.

A za Pitagoru se kaže:

“Kad je snagom napinjao pune snage svoga duha,
Mogao je lako sagledati udese svakog postojanja,
Kroz deset, pa i dvadeset ljudskih naraštaja.”*

Razlika između grčkog i buddhističkog predstavljanja prije svega je samo to da se u ovom potonjem ono čudesno uvećava do bezmjerno najčudesnijeg.^{95b}

Ipak, najljepši su ures Buddhinih govora one poetske izreke u kojima se, kao u jednom žarištu, sabire sve ono što je od dragocjenih sila svjetla i topline obitavalo u buddhističkom duhu. U tim izrekama zacijelo ne moramo vidjeti nijedan čisto izmišljeni ukras kojeg bi zajednica naknadno dodala Učiteljevoj propovijedi; sentence te vrste, kratke improvizacije, kojima se prilježna narav metra šloke lako prilagođavala, mogu zaista lako spadati u način govora samog Buddha i onih osobito nadarenih među njegovim sljedbenicima.⁹⁶ Te izreke su toliko različite od suhe ukočenosti poučnih, u prozi pisanih govora da bismo mogli biti u iskušenje pitati jesu li doista isti duhovi stvorili jedno i drugo. Imamo dojam da osjećamo kako je ta proza pritiskala i zarobljavala one koji su govorili njome; ali tamo gdje prestaje carstvo proze, tamo gdje se umjesto suhoparnih i sitničavih pojmovnih shema izriče jednostavno i duboko snatrenje, patnja i nadanje vlastite duše, tu se miče život i cvat života, poezija. Zaodjeven plemenitim moćnim uresom indijskog slikovnog govora susreće nas pogled čulnog osjećanja, a šloke sa svojim blago odmjerenim ritmovima, koji tako osebujno stapaju jednoličnost i

* Za porijeklo i vrste Pitagorinih mističnih sposobnosti usp. frgm. 8, u: H. Diels, *Predoskratovci*, nav. mj. str. 97.

^{95b} Usp. moj rad *Aus Indien und Iran*, str. 93.

⁹⁶ Dar improvizacije (paṭibhāna) predaja osobito pripisuje Vangīsi (“gospodar govora”), jednome od Buddhinih sljedbenika (v. Dīp. 4, 4), koji je sâm junak jednog zasebnog komada u svetim tekstovima, v. Vangīsathera Saṃyutta (Saṃyutta-nikāya 1, 8; slično Sutta-nipāta 29 i drugdje). Tu se često kaže: ova ili ona misao “sinula je Vangīsi” (paṭibhāti) da bi potom on izrekao stih u kojemu pronalazi izraz za svaku situaciju, hvali Buddha itd. O tim stihovima on sâm kaže da nisu prethodno bili promišljeni (pubbe parivittakkitā) nego “iznenada mi sinu” (thānaso maṃ paṭibhanti). – [Usp. Veljačić, PPP, str. 157–163, osob. 158–9., dod. prev.]

šarolikost protječu gore dolje, poput ljuljkavih valova na jezeru u kojemu se između šarenih, mirisnih cvjetova lopoča zrcali nebo. No, duša te poezije nije različita od onoga što čini dušu buddhističke vjere, jedna je misao koja u uzvišenoj monotonosti odzvanja iz svih tih izreka: nesretna je prolaznost, sretan je onaj tko ima ono vječno. Iz te misli širi se kroz poslovičnu mudrost buddhista raspoloženje dubokog, blaženog mira, o kojemu gorda riječ kaže da na njemu zavide i bogovi [Dhammapada 181 – prev.]: to je onaj mir koji gleda na uskomešani svijet u borbi, koji se naginje nad uplašenim i nijemo mu drži ispred sliku svoga vlastitog smirenja.

Istraživanje buddhizma nije mogla zadesiti veća sreća od toga da mu odmah na početku, sretnim zahvatom, bude ponuđena Dhammapada, najljepša i najbogatija od zbirki izreka. Njoj se mora uvijek iznova vraćati onaj tko želi razumjeti najdublju dušu buddhizma. Završimo onda ovaj odjeljak odabranim izrekama iz nje (stihovi 60, 82, 383, 153–154)*:

Duga je noć za onoga tko bdije, duga je milja za umornoga
Dug je tok zbivanja za budale koji nemaju ispravnog uvida u
istinu.

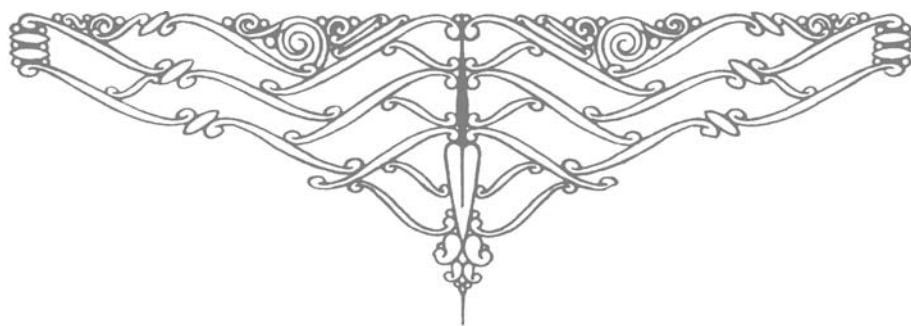
Kao jezero – duboko, razbistreno i smireno – isto se tako
i pametni ljudi razbistre kad čuju pouku ispravnosti.

Presijeci struju odriješito, brāhmane, rastjeraj strasti!
Kad spoznaš da je dokončan splet činilaca života,
onda si znalac onoga što nije izvještačeno, brāhmane!

Kroz mnoge sam preporode hrlio tokom zbivanja,
al' mi neprimijećen osta graditelj tih zdanja.
Bolna je trajnost preporađanja.

Graditelju, sada si primijećen! Više me nećeš kućiti!
Sve su ti grede slomljene, pokoleban ti je stožer.
Duh posta nepokolebiv, dosegnut je kraj stremljenja.

* Citat prema *Dhamma-padam. Put ispravnosti* (prev. Č. Veljačić), ad. loc.



PETO POGLAVLJE

BUDDHINA SMRT

Buddha je navodno doživio starost od osamdeset godina; od toga, četrdesetčetiri godine otpadaju na njegovo javno djelovanje ili, rečeno jezikom njegovih vjernika, na budnost. Godina njegove smrti jedan je od najsigurnije utvrđenih datuma staroindijske povijesti; računanje u kojem se veličina moguće pogreške kreće u prilično uskim granicama daje rezultat da nije umro dugo prije ili poslije 480. godine prije Krista.

O posljednjim mjesecima njegova života i njegovu posljednjem velikom lutanju od Rāḍagahe do Kusināre, mjesta njegove smrti, posjedujemo opširan izvještaj u jednoj sutri iz svete pālijske zbirke.⁹⁷ Izvanjske okolnosti te pripovijesti nose velikim dijelom, ako ne i isključivo⁹⁸, pečat stvarnog sjećanja; u Buddhinim govorima i izrekama, od kojih većina pokazuju jasan ili prikriven odnos prema predstojećem kraju, spisateljsko izumijevanje ovdje si je bez sumnje dopustilo veći prostor za igru. U toj sūtri se osjeća dah topline koji je inače stran neosobnoj hlad-

⁹⁷ U Mahāparinibbāna-sutti. Od prijevoda ističem prijevod bračnog para Rhys Davids (*Sacred Books of the Buddhists* III), K. E. Neumanna (*Die letzten Tage Gotamo Buddhos*) i Frankeov (*Dīghanikāya*, str. 179 id.). O paralelnim tekstovima sjevernog buddhizma usp. moje primjedbe u *Zeitschrift der Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1912, 158, str. 168 id., Speyer, *Zeitsch. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* 53, str. 121, te Puini, *Giorn. della Soc. As. Ital.* XXII. – [Usp. fragment iz ove sutte u: Veljačić, PPP, str., dod. prev.]

⁹⁸ Nepovjerenje izaziva napose to što se o događajima u Paṭaliputti i susret s Ambapāpījem pripovijeda na još jednom drugom mjestu u posve drugačijem kontekstu (*Mahāvagga* VI 28 id.).

noći buddhističkog crkvenog jezika, dah koji je mogao ući u sjećanje na posvećene posljednje dane zajedničkog prebivanja Učitelja i njegovih sljedbenika.

Prenesimo ovdje barem jedan dio te pripovijesti, dijelom u izvodima a dijelom u vjernom prijevodu.

Iz Rāḍagahe, stare prijestolnice magadhskog carstva, krenuo je Buddha prema sjeveru. Pregazio je Gangu na mjestu gdje se pod vodstvom visokih službenika upravo gradio nov kraljevski grad Pātaliputta (gr. *Palibothra*), glavni grad Indije u nadolazećim stoljećima. Buddha je pretkazao buduću veličinu toga grada. Onda je lutao dalje prema bogatim i sjajnim slobodnim gradovima Vesālī. Nedaleko od Vesālī, u selu Beluva, otpustio je učenike koji su ga pratili, da bi tamo u osamljenoj povučeniosti proveo tri mjeseca vlažnog godišnjeg doba, posljednjeg kišnog doba svog života. U Beluvi ga je snašla teška bolest s jakim bolovima: “Ne priliči mi da stupim u nirvāṇu a da prije toga nisam govorio onima koji su skrbrili za mene i zajednici sljedbenika. Pobjedit ću svojom snagom tu bolest i zadržati u sebi život.” Onda je Uzvišeni vlastitom snagom pobjedio bolest i zadržao život u sebi; tako je nestala bolest kod Uzvišenog. I Uzvišeni je ustao od bolesti i ubrzo, pošto je ustao od svoje bolesti, izašao je iz kuće i sjeo u sjenu kuće na sjedište koje je bilo pripremljeno za njega. Ona je poštovani Ānanda pošao k Uzvišenom; pošto je došao do njega i ukazao mu svoje poštovanje, sjeo je postrance do njega. Sjedeći postrance, reče poštovani Ānanda Uzvišenome ovako: “Kako je lijepo, gospodine, da je Uzvišenome opet dobro; kako je lijepo, gospodine, da je Uzvišenome ponovo lakše. Napustila me, gospodine, snaga; uhvatila me vrtoglavica; moj duh nije mogao pojmiti nijednu misao zbog bolesti Uzvišenog. Ali, gospodine, jednu utjehu sam ipak našao: Uzvišeni neće stupiti u nirvāṇu sve dok ne objavi svoju volju nad zajednicom sljedbenika.” “Što želi zajednica od mene, o Ānando? Ja sam proglasio nauk, Ānando, i nisam pravio nikakvu razliku između unutra i vani; Savršeni nije uskratilo nauk istine. Onaj tko pomišlja, o Ānando, ovako: ‘Ja želim vladati nad zajednicom ili: neka zajednica bude meni podređena’, taj neka, o Ānando, proglasi svoju volju nad zajednicom. No, Savršeni, o Ānando, ne misli ovako: ‘Ja hoću vladati zajednicom ili: neka zajednica bude meni podređena’. Čemu bi onda, o Ānando, Savršeni trebao obznaniti svoju volju nad zajednicom? Ja sam

sada krhak, o Ānando, star sam, ja sam starac koji je prevalio svoj put i dosegnuo starost; osamdeset mi je godina... Budite, o Ānando, vi sâmi svoja svjetiljka, svoje vlastito utočište, ne tražite nikakvo drugo utočište. Neka istina bude vaša svjetiljka i vaše utočište, ne tražite nikakvo drugo utočište... Onaj tko sada, o Ānando, ili nakon moga preminuća bude svoja vlastita svjetiljka, svoje vlastito utočište i tko ne bude tražio nikakvo drugo utočište, onaj kome istina bude njegova svjetiljka i njegovo utočište i ne traži nikakvo drugo utočište, takvi će sljedbenici, o Ānando, biti na mojoj visini⁹⁹, oni koji slijede ispravan život.” –

Potom Buddha odlazi u Vesālī i tamo obavi svoju uobičajenu prošnju hrane kroz grad. Tada mu pristupi zli Māra i zatraži od njega da sada stupi i nirvāṇu. Buddha ga odbija: “Neka to tebe ne brine, Zlonamjerniče. Za malo će nastupiti nirvāṇa Savršenog; za tri mjeseca od sada Uzvišeni će stupiti u nirvāṇu”. I Buddha je otpustio od sebe volju koja je vezivala za njega život; zemljotres i gromovi pratili su njegovu odluku da stupi u nirvāṇu.

Uvečer je po Ānandi sazvaio sve redovnike koji su boravili u blizini Vesālī. Sjeo je u sredinu među njih i govorio im:

“Naučite ispravno, o sljedbenici, spoznaju koju sam stekao i vama obznanio, hodite svijetom prema njoj, vršite je i uvećavajte tako da taj život u svetosti potraje i dugo prebiva na blagoslov mnogih rođenih, na radost mnogih rođenih, na samilost svijetu, na dobrobit, na blagoslov, na radost bogovima i ljudima. A koja je to, o učenici, spoznaja koju sam stekao i vama obznanio, koju trebate ispravno naučiti i prema njoj hoditi svijetom, vršiti je i uvećavati tako da taj život u svetosti traje i dugo prebiva na blagoslov mnogih rođenih, na radost mnogih rođenih, na samilost svijetu, na dobrobit, na blagoslov, na radost bogovima i ljudima? To je četverostruka pažljivost, četverostruka ispravna težnja, četiri dijela svete moći, petoro organa, pet snagâ, sedmero udova spoznaje, plemeniti osmeročlani put. To je, o sljedbenici, spoznaja koju sam stekao i vama obznanio” itd.

I dalje je Uzvišeni ovako govorio redovnicima: “Uistinu, o sljedbenici, kažem vam: prolazno je svako uobličenje; težite bez prestanka. Za

⁹⁹ “Napustila me ... snaga” – prijevod je nesiguran; usp. Franke, *Dīghanikāya*, str. 202, bilj. 7.

malo će nastupiti nirvāna Savršenog; za tri mjeseca od sada Savršeni će stupiti u nirvānu.”

Tako je govorio Uzvišeni; pošto je Savršeni tako rekao, govorio je Učitelj dalje ovako:

“Svome kraju dozrijeva moje postojanje, bliži se cilj moga
života.
Ja odlazim, vi ostajete; sjedište moga utočišta spremljeno je za
mene.
Ostajte budni bez prekida, hodite stalno u svetosti;
Stalno odlučni i stalno očuvanoga duha, o sljedbenici.
Tko tako hodi bez oklijevanja, njemu je riječ istine vjerna.
Ostavite za sobom rođenje i smrt, probijte se do cilja sve
patnje.”

Sljedećeg dana Buddha još jednom otišao u prošnju kroz Vesālī; posljednji put baca pogled na grad, i potom kreće s velikom pratnjom sljedbenika prema Kusināri¹⁰⁰ koju je odabrao kao mjesto u kojemu će stupiti u nirvānu. Na putu do Pāve snašla ga je bolest koja će okončati njegov život. Naš izvor je sačuvao vijest da je tu bolest izazvalo uzimanje veprovine¹⁰¹ koju mu je poslužio Ćunda, sin nekog kovača u Pāvi.

Bolestan i umoran, Buddha ide dalje prema Kusināri. Sačuvano je nekoliko starih stihova u kojima se govori o tome lutanju.

“Lutajući dođe Buddha do Kakuṭṭhe,
Mirne, čiste i bistre vode.
U vodu umorno zagazi Učitelj,
Najviši Savršeni, bez premca.
Okupa se, napije i izađe iz rijeke

¹⁰⁰ Prema Cunninghamu (*Ancient Geography of India*, 430) to je Kasia u okrugu Gorakhpur. Ta višekratno osporena identifikacija čini se sada potvrđenom kroz nove nalaze, ali još nije postignuta potpuna sigurnost. Vidi literaturu u Franke, *Dīghanikāya*, str. 224, bilj. 3, i Vincent Smith, Enc. Rel. Eth. VII, str. 761 id.

¹⁰¹ Kao i Franke, smatram vjerovatnim da je dosadašnje razumijevanje teksta ispravno pogodeno; drugačije o tome Neumann, Rhys Davids, De la Vallée Pussin (*Bouddhisme*, 237) koji tome jelu žele pripisati mitološku narav, ali bez osnove, kako se meni čini.

Učitelj sa mnoštvom sljedbenika,
Sveti Učitelj, navjestitelj Istine,
Mudrac, i ode do mangove šume.
Onda reče Ćundi, redovniku: ‘Halju
Mi smotaj četverostruko da legnem’.
I Ćunda učini po naredbi Svetoga.
Četverostruko smotanu prostre on halju.
Na to legne Učitelj, umoran,
I Ćunda sjedne pored njega.”

Ovi stari stihovi koji jednostavno i istinito prikazuju jednu jednostavnu situaciju spadaju bez sumnje u najvjernija sjećanja koja su sačuvana o Buddhinu životu. Ako se postavi pitanje je li ovdje posrijedi priča o životu jednog čovjeka ili mit, ovi stihovi zaista zavređuju da ih se ne zaboravi pred fantazijama iz kasnijih djelâ kao što je Lalita Vistara.

Konačno Buddha stiže u Kusināru. Tamo je na obali rijeke Hiranyavatī bio šumarak sandalovine. “Idi, o Ānando”, reče Buddha, “i spremi mi ležaj između dvaju bliznačkih stabala, s glavom prema sjeveru. Umoran sam, o Ānando, želim prileći.”

Nije bilo vrijeme cvata sandalovine ali ta dva stabla bila su prekrivena cvatom od vrha do dolje. Buddha je prillegao između dvaju procvalih stabala kao što lav loguje, i cvjetovi su padali po njemu; s neba je padala kiša od cvijeća i začu se nebeska glazba u počast umirućem Svecu.

Tad Uzvišeni reče poštovanom Ānandi: “Sva su prekrivena cvjetovima oba ova bliznačka stabla, o Ānando, premda nije vrijeme cvata, i cvjetove puštaju po tijelu Savršenog da padaju kao kiša, kao rijeka... nebeska glazba odzvanja u visinama u počast Savršenome. Ali, Savršenome pripada, o Ānando, drukčija počast, drukčije obožavanje, drukčija nagrada, drukčije štovanje, drukčija skrušenost. Onaj sljedbenik, o Ānando, i ona sljedbenica, i onaj laički brat i ona laička sestra koji ispune nauk sukladno nauku, vješti u ispravnom ponašanju, hodeći za naukom, oni odaju Savršenom najvišu počast, obožavanje, nagradu i štovanje. Stoga se morate vježbati, o Ānando, misleći ovako: Prema nauku ćemo ispunjavati nauk, vješti u ispravnom ponašanju, hodeći za naukom”.

No, Ānanda je otišao u kuću i plakao: “Još moram raditi na sebi, još nisam postigao cilj, moj Učitelj koji se smilovao na mene sada će stupi-

ti u nirvāṇu.” Uto je Buddha poslao jednog učenika k njemu: “Idi, prijatelju, i reci u moje ime Ānandi: Učitelj hoće govoriti s tobom, prijatelju Ānando.” Tad dođe Ānanda do Učitelja, nakloni se i sjedne postrance do njega. A Buddha mu reče: “Ne žali, o Ānando, ne jadikuj. Nisam li ti rekao još prije, o Ānando. Od onoga što volimo i čemu se radujemo, od toga se najviše moramo odijeliti, lišiti i odvojiti. Tà, kako bi bilo moguće da ono što je rođeno, što je postalo i što je oblikovano ne bude podložno prolaznosti, da ne nestane? Toga nema. A ti si, o Ānando, dugo vremena poštovao Savršenog, u ljubavi i dobru, s radošću, bez laži, bez kraja, u mislima, riječima i djelima. Ti si činio dobro, o Ānando; nastoj samo i ubrzo ćeš biti slobodan od svake kvarnosti.”

Kad je pala noć, pohrlili su Malle, plemići iz Kusināre, sa ženama i djecom u šumarak sandalovine izvan grada da umirućem Učitelju posljednji puta iskažu štovanje. A Subhadda, inovjerni redovnik koji je tražio da govori s Buddhom, preobratio se kao posljednji od sljedbenika koji su još vidjeli Učitelja licem u lice.

Kratko prije nego što je preminuo, Učitelj reče Ānandi: “Možda će biti, o Ānando, da pomislite ovako: Riječ je izgubila svoga Učitelja, nemamo više svoga Učitelja. Ali tako ne smijete misliti, o Ānando. Nauk i red, o Ānando, koje sam vam naučavao i obznanio, vaš su Učitelj kad ja preminem.”

A sljedbenicima je rekao ovako: “Doista, o sljedbenici, kažem vam: prolazno je svako uobličenje; težite bez prestanka.” To su bile njegove posljednje riječi.

Potom se njegov duh uzdizao od jedne kontemplacije do druge, kroz sve stupnjeve zanosa; onda je stupio u nirvāṇu. Potresla se zemlja, prasnulo je grom. U trenutku kad je Buddha stupao u nirvāṇu, reče bog Brahmā ovu izreku:

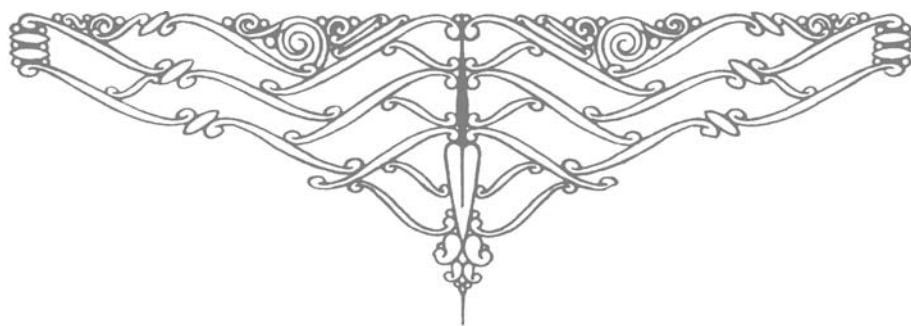
“U svim svjetovima sva bića jednom napuštaju tjelesnost,
kao što sada Buddha, kralj pobjednikâ, najviši učitelj cijeloga
svijeta, Moćni, Savršeni, stupa u nirvāṇu.”

Pred gradskim vratima, uoči zalaska sunca, plemići iz Kusināre navodno su spalili Buddhino tijelo sa svim počastima koje pripadaju zemaljskim kraljevima.



DRUGI ODJELJAK

BUDDHISTIČKA UČENJA



PRVO POGLAVLJE

NAČELO PATNJE

“Jednom je Uzvišeni”, čitamo u *Samyutta-nikāyi* (sv. V. str. 437 id.), “boravio u šumarku sinsape kod Kosambī. Uzvišeni uzme u ruke nekoliko listova sinsape i reče redovnicima: ‘Što mislite, o redovnici, čega ima više – ovih nekoliko listova sinsape koje sam uzeo u ruke ili drugog lišća tamo u šumi sinsape?’

‘Tih nekoliko listova, gospodine, koje je Uzvišeni uzeo u ruke, ima manje, a puno više je lišća tamo u šumi sinsape.’

‘Tako isto, redovnici, ima puno više onoga što sam spoznao a što vam nisam obznanio nego onoga što sam vam obznanio. A zašto vam nisam obznanio i ono? Zato što vam, o redovnici, ne donosi nikakvu korist, jer ne potiče život u svetosti, jer ne vodi odvrtaćanju od zemaljskog, ne vodi do propasti svih užitaka, do prestanka prolaznoga, do smirenja, do spoznaje, do prosvjetljenja, do nirvāṇe: zato vam nisam obznanio i ono. A što sam vam obznanio, o redovnici? Obznanio sam vam, o redovnici, što je patnja. Obznanio sam vam, o redovnici, što je nastanak patnje. Obznanio sam vam, o redovnici, što je ukidanje patnje. Obznanio sam vam, o redovnici, što je put prema ukidanju patnje.’”

Ove riječi ukazuju kratko i jasno što Buddhino učenje želi biti a što nema namjeru biti i što, dapače, najizričitiije odbija. Ono ne želi biti filozofija koja, ispunjena užitkom spoznavanja, istražuje krajnje temelje stvari i otvara mišljenju širine i dubine svemira. U takvu uživanju spoznaje buddhist vidi samo prijanjanje duha uz prolazni cilj čime se težnja za onim vječnim koči i skreće u zabludu. Misaoni krugovi spekulaci-

je koja u šarolikoj mnogolikosti ispunjava indijske škole i čiji se žamor čuje glasno na ulicama, njemu izgledaju samo kao “put mnijenjâ, guštara mnijenjâ, divljina mnijenjâ, kazalište mnijenjâ, grč mnijenjâ, okov mnijenjâ, prepun patnje, prepun kvarnosti, prepun uzbuđenja, prepun boli” (*Mađdhima-nikāya*, sv. I, str: 485). Oni koji se drže takvih mnijenja, nalikuju slijepcima od rođenja koje pustimo da opipaju slona: jedan pipa glavu, drugi surlu, treći rep, i onda kažu “slon izgleda tako” – “ne, slon izgleda ovako”, sve dok borba mnijenja ne prijeđe u borbu šakama (*Udāna VI, 4*). Kao što divljač padne u šake krivolovca, tako u vlast zlog Māre ne padaju samo oni koji žive u svjetovnim užicima nego i oni koji se predaju teorijama o konačnosti i beskonačnosti svijeta, o istovjetnosti i neistovjetnosti tijela i duše (*Mađdhima-nikāya I, 157 id.*). Za mudraca postoje druga pitanja koja trebaju zanimati njegovu misao. On istražuje ljudsko postojanje uronjeno u patnju, i dok uči razumijevati tu patnju, on otkriva i put prema njezinu uništenju. “Kao što je, o redovnici, veliko more ispunjeno samo *jednim* okusom, okusom soli, tako je isto, o redovnici, i ovaj nauk i ovaj red prožet samo *jednim* okusom, okusom izbavljenja” (*Āullavagga IX, 1, 4*).

Svim time su, dakako, stavljeni u određene granice samo problemi kojima se buddhistička misao namjerava baviti; ali namjera nije da se na bilo koji način dovede u pitanje nužnost ozbiljnog misanog rada općenito, nužnost ovladavanja apstraktnim pojmovnim nizovima za onoga tko teži za izbavljenjem. Izbavljenje nije posjed duhovno siromašnih već samo znalaca. Suviše jako a da bi moglo biti drugačije, i dušu buddhista ispunjava stara indijska svijest o nadmoći znalca, vidjelca nasuprot nemisaonog, slijepog. Samo mislilac može dokučiti velike poretke zbivanja; samo mislilac može uspjeti u tome da kroz to zbivanje pronađe put do vječnog mira. Tako se buddhističko učenje o izbavljenju ne zadovoljava jednostavnim etičkim refleksijama koje se obraćaju samo osjećanju čistog srca. Određene temeljne crte učenja mogao je shvatiti svaki član zajednice obdaren živim osjećanjem, ali detaljnija izvođenja, čije se posjedovanje nipošto nije smatralo zanemarivim, mogla su čak i među Indijcima biti dostupna razmjerno malobrojnim duhovnim muževima koji su cijeli život posvetili upravo takvim mislima. “Čovječanstvo koje se vrti u zemaljskim bavljenjima, koje u zemaljskim bavljenjima nalazi svoje boravište i koje u tome nalazi svoj užitek, teško će razumjeti ovaj zakon uzročnosti, ulančavanje uzroka i posljedica”, tako

je Buddha navodno govorio samome sebi prije nego što se odlučio da obznani svoj nauk. Promotrimo li svete tekstove, posvuda nalazimo pored onih jednostavno lijepih misaonih izreka, kakve sadrži Dhammapada, i vrlo apstraktna dogmatska izvođenja, obuhvatne i međusobno višestruko zapletene pojmovne sustave, shematizirajuće podjele, dugačke nizove kategorija koje na okupu drži uzročna veza ili neka druga logička veza. “Ako je to, onda je i ono drugo; ako to nastaje, nastaje i ono drugo; ako to nije, onda nije ni ono drugo; ako to propada, propada i ono drugo”¹: tako je u doba u kojem su nastali sveti tekstovi, postojala navika arugmentiranja, a prethodno smo već uočili kao vjerojatno da se Budhin vlastiti način govora i mišljenja kretao posve istim putanjama tehničkog, često i skolastičkog izraza i dijalektike, koliko god da je ona bila malo okretna. Zacijelo ćemo dospjeti u iskušenje da se pitamo, ne približavamo li se doista opasno zabranu upravo one spekulacije od koje smo ustrašeno kanili pobjeći ako se pouzdavamo u tu dijalektiku. No, da se znanost o izbavljenju razlikovala kao nebo i zemlja od one “guštare mnijenja, grča mnijenja” upravo za one koji su u njoj našli mir svoje duše, u to nema nikakve sumnje.

U cjelini gledajući, sigurno je opravdano pripisivati one značajnije od misli, koje nalazimo u svetim tekstovima, samom Buddhi, a na nekom mjestu možda uopće nije presmjelo vjerovati da su nam čak i riječi, u koje je on zaodjenuo svoju propovijed o izbavljenju, sačuvane upravo onako kako su izašle iz njegovih usta. Naime, često nalazimo da se kroz široki kompleks cjelokupne starobuddhističke književnosti izvjesne natuknice i formule, koje su izraz buddhističkog uvjerenja o najvažnijim problemima religijskog mišljenja, uvijek iznova vraćaju u svome jednom zauvijek utvrđenom obliku. Zašto te riječi ne bi dobile svoj pečat od samog utemeljitelja buddhizma, riječi koje je ponavljao stotine i tisuće puta za čitava svog dugog života posvećenog naučavanju?

Starije i mlađe štivo u zbirci Buddhinih poučnih govora (Sutta piṭaka) dade se za sada razlikovati također samo s krhkom sigurnošću. To važi kako za veću i manju starost dogmatskih pojmova i poučaka tako i za

¹ Āḷasakuludāyī Suttanta, Maḍḍhima-nikāya, sv. II, str. 32. Usp. Mahātanhāsamkhayasutta, Maḍḍhima-nikāya, sv. I, str. 262–264.

starost samih tekstova. Jedan od najstarijih, ako ne i najstariji tekst *Sutta piṭake* svakako je *Sutta-nipāta*, često citirana u drugim djelima, ili barem neki od njezinih glavnih sastavnih dijelova.^{1a} Tamo se već spominju sve najvažnije dogmatske kategorije i načelni stavovi ili se na njih aludira. Ako se samo sjetimo koliki je duhovni rad prenesen buddhizmu u gotovom obliku iz brahmanizma i drugih starijih sektâ, onda doista nema ničeg nevjerojatnog u tome da je buddhizam nastupio sa široko razvijenim dogmatskim aparatom. Nije nemoguće, ali ne posve vjerovatno, da bi nam u daljnjem napredovanju istraživanja moglo uspjeti da još potpunije izlučimo mlađe elemente nego što to sada ide.

Nepristrani prosuđivač jedva će moći tvrditi da je misaoni sadržaj tih riječi posvuda i potpuno odgovarao predodžbama zajednice o njihovoj dubini i njihovu neusporedivom značenju. Buddha nije bio krčitelj u carstvu mišljenja; njemu je bila svojstvena druga veličina. Doduše, slika svijeta koja se njemu predstavljala, pokazuje u cijelosti posve određen i izražen izgled. No, najvažniji elementi te slike naslijeđeni su iz prošlosti, a u pojedinostima ne manjka nejasnoća, proturječja i nerazumljivosti koje sigurno ne postoje samo za nas. Buddhino doba nije posjedovalo umijeće definiranja, a umijeće dokazivanja bilo je razvijeno samo u prvim začecima. No, utoliko zdušnije bavilo se nabranjanjem i klasificiranjem, premještanjima i kombinacijama svih vrsta, kroz koje su se umjetni dogmatski izrazi natiskivali tamo-amo, ali kroz koje nije protjecala živa rijeka dijalektičkog kretanja. Često se jedna te ista riječ upotrebljava s promjenjivim važenjem; jedva manje često nailazimo na izraze koji, preuzeti iz starijih idejnih krugova, unutar buddhističkih misaonih putanja ostaju tuđi i nestopljivi sa svojom okolinom. No osobito karakteristična crta toga mišljenja – mnogi će je nazvati osobito karakterističnom slabošću – jest ona prethodno već dodirnuti nesklonost da se rasmatranje stvari dovede unatrag do posljednjih principa, ona šutnja s kojom se prelazi preko svega što – da to izrazimo slikom i jezikom naših tekstova – ne vodi “odvraćanju od zemaljskog, propasti sva-

^{1a} Usp. o tome tekstu moj članak “Eine Sammlung altbuddhistischer Dichtungen” u radu “Aus dem alten Indien”, str. 23 id. Od shvaćanja R. O. Frankea (“Die Buddha-lehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt [im Dīgha-nikāya]”, u: Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 69, str. 455 id.; 71, str. 50 id.) dijeli me previše mnogobrojnih i dalekosežnih razlika a da bih ovdje mogao poduzeti raspravu u pojedinostima.

kog užitka, prestanku prolaznog, ne vodi miru, spoznaji, prosvjetljenju, nirvāni”. Buddhistička spekulacija opisuje takoreći jedan krug ili fragmente jednog kruga za čijim središtem je zabranjeno tragati, jer to bi značilo pitati za stvari koje nisu korisne za izbavljenje i blaženstvo. Pokušamo li misli buddhističkog učenja ponoviti u našem jeziku, i nehotice dobivamo dojam da uopće nije prazna riječ kad sveti tekstovi tvrde da je Savršeni znao neizrecivo više nego što je smatrao korisnim da kaže svojim sljedbenicima. Jer, ono što se izriče, upućuje za svoje objašnjenje i dopunu na nešto drugo što sâmo ostaje neizrečeno – jer, činilo se upravo da ne služi miru, prosvjetljenju, nirvāni – za što, međutim, nije uvijek lako vjerovati da nije postojalo u mislima Buddhe i njegovih sljedbenika, kojima i zahvaljujemo uobličene dogmatskih tekstova.

Četiri plemenite istine:

Prva istina i buddhistički pesimizam

Predaja nam pruža polazište za prikaz buddhističkog učenja jasno poput prirode stvari. U temelju cijelog misaonog kruga buddhizma leži, kao sveprožimajuća pretpostavka, nazor o patnji svakog zemaljskog postojanja.

Kad bismo buddhizam promatrali striktno kao filozofsku doktrinu, morali bismo dakako reći da se patnja svijeta tu ne javlja kao neka krajnja pretpostavka nego kao ishod duboko usađenih faktora. Otud bismo, štoviše, mogli biti u iskušenju da kod prikaza učenja počemo od toga, od temeljnih metafizičkih pojmova buddhizma. Meni se činilo ispravnije slijediti put na koji ukazuju sami izvori te, umjesto premisa, staviti na prvo mjesto rezultat koji je ono prvo i najvažnije za religijsku svijet, ako ne i za teorijsko razmatranje.

Četiri plemenite istine buddhizma tiču se patnje, nastanka patnje, ukidanja patnje i puta prema ukidanju patnje; uvijek je dakle riječ patnja ta koja daje temeljni ton buddhističkom mišljenju.

U tim četirima istinama treba prepoznavati najstariji, autentični izraz te misli. Smijemo ih, štoviše, označiti buddhističkim *credom*. Dok se većina kategorija i stavova, za koje vidimo da ih buddhističko učenje dotiče, ne tretira kao nešto vlastito toga vjerovanja, nego kao samorazu-

mljivo opće dobro svih religiozno muslećih, *poput učenja o seljenju duše, o zadubljenju, pojam sveca (arhat) itd.*, četiri plemenite istine javljaju se uvijek kao nešto u čemu buddhisti prednjače pred nebuddhistima², kao jezgro i srž dhamme (učenja). Buddha je prošao kroz mnoge stupnjeve spoznaje na svome dugom putu prema budnosti; uvijek je nešto manjkalo da dosegne izbavljajuću spoznaju. Dok mu, one noći pod svetim drvetom kod Uruvele, konačno ne sinu te četiri istine; one čine završni kamen njegovog spoznavanja; od tada je Buddha. Kad potom krene u Benares da bi petorici redovnika propovijedao ono što je spoznao – “otvorite uši, o redovnici, izbavljenje od smrti pronađeno je; ja ću vas poučiti, ja propovijedam nauk” – četiri plemenite istine opet su ono u čemu se sastoji navještenje novootvorenog puta spasenja (v. naprijed, str. 125 id.). I kroz cjelokupno Buddhino naučavanje, onako kako se ono opisuje u svetim tekstovima, ono što se provlači kao “najplemenitije Buddhino navještenje” upravo je propovijed o četiri istine. One u sebi obuhvaćaju sve dobro kao što trag slonovskih stopa svojom veličinom obuhvaća trag svih drugih životinja (*Maḍḍhima-nikāya I, 184*). Korjenom sve patnje svijeta buddhisti nazivaju *neznanje*; pitamo li, neznanje čega treba biti ta sudbinska sila, stajući odgovor glasi: neznanje onih četiriju plemenitih istina. Otuda te stavove nalazimo nebrojeno puta ponovljene u kanonskim tekstovima, o njima se raspravlja a njihova važnost se ističe pretjeranim izrazima. Teško je oteti se dojmu da ti stavovi po zadržaji i izrazu sežu unatrag sve do prvog kruga Buddhinih sljedbenika – pa zašto ne i do samoga Buddhē?

² Da navedemo samo jedno svjedočanstvo umjesto mnogih: Kad se sunce i mjesec ne pojave, onda se u Saṃyutta-nikāyi (sv. V, str. 442 id.) kaže, u svijetu vlada tama; dan i noć, mjeseci i godišnja doba ne daju se raspoznati. Tako u svijetu vlada tama kad se u njemu ne pojavi savršeni sveti Buddha; tada se ne propovijedaju četiri istine, ne naučavaju, na navješćuju, ne otkrivaju itd. – S brojkom četiri kod tih stavova u skladu je i okolnost da se u sistemima sāṅkhya i yoge razlikuju četiri odjeljka u učenju o izbavljenju: ono od čega se moramo osloboditi, oslobođenje, uzrok toga od čega se moramo osloboditi i sredstva oslobođenja; ta četiri odjeljka uspoređuju se s četiri dijela ljekarništva; bolest, zdravlje, uzrok bolesti, liječenje (Sāṅkhya-pravācāna-bhāṣya na kraju uvoda; Vyāsa o Yoga-sutri II, 15; usp. Kern, *Buddhismus I*, str. 265, 469). S tom četverodijelnom medicinskog učenja o bolesti, njezinom nastanku, liječenju i sprečavanju povratka bolesti jedan (kasniji?) buddhistički tekst posve izričito uspoređuje četiri istine; usp. de la Vallée Poussin, *Journ. R. Asiat. Soc.* 1903, str. 580. Nije moguće ustvrditi li je buddhizam u odnosu na to četverostruko dijeljenje onaj dio koji posuđuje; no čini se nedvojbeno da je fomulacija četiriju stavaka njegovo vlasništvo.

Ponovit ću ovdje te stavove onako kako s nalaze već u govoru iz Benaresa, da bismo ih ovdje stavili u temelj prikaza buddhističkog učenja.*

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *patnji*; rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja, sjedinjenost s nedragim je patnja, odvojenost od dragog je patnja, nepostizanje onoga što žudim patnja je, ukratko, pet predmeta hvatanja³ patnja je.”

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *nastanku* patnje; to je žed koja vodi od jednog ponovnog rođenja do drugog ponovnog rođenja zajedno s radošću i požudom, koja nalazi radost sad ovdje sad ondje: žed za užitkom, žed za postajanjem, žed za prolaznim.”

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *ukidanju* patnje: ukidanje žeđi potpunim uništenjem svake požude, napuštanje žeđi, ostavljanje žeđi, lišavanje od žeđi, sprečavanje žeđi.”

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *putu prema ukidanju patnje*: to je ovaj plemeniti, osmeročlani put koja glasi: ispravno vjerovanje, ispravno htijenje, ispravan govor, ispravno djelovanje, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravna pažnja, ispravno zadublјivanje.”⁴

Te četiri istine izražavaju buddhistički pesimizam u njegovoj karakterističnoj osebnosti. One najprije stavljaju u prvi plan ono što taj pesimizam *nije*.

Široko rasprostranjeno shvaćanje nalazi srž Buddhinog učenja u misli da je istinska bit svega što jest *Ništa*.⁵ Ništa je jedino opravdano. Ako

* Dhamma-ćakka-ppavattana-sutta, Saṃyutta-nikāya 56.11. Za citat koji slijedi v. prijevod u: Veljačić, Budizam, str. 36–37.

³ Misli se na hvatanje i prijanjanje za tjelesnost te za osjećanja, predodžbe, oblikovanja i na spoznavanje. – Köppen (I, str. 222, bilj. 1) nalazi u tim posljednjim riječima “metafizički dodatak” izvornom tekstu o četirima istinama, ali bez ikakve osnove. Buddhizam je oduvijek posjedovao toliko metafizičke terminologije koliko se nalazi u tim riječima.

⁴ Köppen I, str. 222, bilj. 2: “I ta dva odjeljka i grane ... zacijelo ne pripadaju izvoru jednostavnoj dogmi.” Ne može se dovoljno odlučno prosvjedovati protiv toga odstranjivanja svega onoga što proturječi toj samostvorenoj uobrazilji o prajednostavnosti nastarijeg buddhizma. Njegova dogmatika ne smije brojati do osam a da ne postane sumnjiva zbog “metafizičkih dodataka”!

⁵ Jednom je A. Wuttke oštroumno pokušao razviti buddhizam iz te temeljne misli, usp. *Geschichte des Heidentums* II, str. 520 id., napose str. 525, 535. Usp. također Köppen I, str. 214 id. Eduard von Hartmann, *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*, str. 318 id.

pak svijet koji nas okružuje ili se čini da nas okružuje, nije *posve* ništen, ako mu pripada izvjesno postojanje koje se ne da poreći, koliko god bilo šuplje, onda je u tome nesreća i nepravda, jer samo Ništa ima pravo. Nepravo mora biti ukinuto; moramo ga ukinuti. Bitak koji je postao iz Ničega i kroz Ništa, mora ponovo postati Ničim jer je iz same svoje biti ništetno.

Čudnovatu zabludu sadrži ta slika o onome što bi buddhizam trebao biti. Onaj tko se ne osvrće na spekulacije kasnijih stoljeća, nego samo na ono što nam najstarija predaja daje kao Buddhinu propovijed, kao vjerovanje zajednice lutajućih prosjačkih redovnika, taj neće naći nijednu od tih misli o Ničemu, ni izgovorenu niti neizgovorenu.⁶ Izričaj četiriju istina pokazuje to posve jasno: ako buddhisti mjere ovaj svijet i smatraju ga prelakim, razlog za to nije taj da je svijet nešto varljivo, prividno nešto a uistinu samo prazno Ništa; razlog jedino to da svijet u sebi nosi patnju i samo patnju.

Sav život je patnja: to je neiscrpna tema koja nam uvijek iznova odzvanja sad iz pojmovnih istraživanja, sad iz poetske sentencijalne mudrosti buddhista. Mjerodavnim dijalektičkim izrazom te misli smijemo smatrati jednu propovijed koju je, prema predaji, Buddha držao u Benaresu, ubrzo nakon onog prvog govora, upravo pred onom petoricom najstarijih sljedbenika kojima je najprije navijestio četiri svete istine.⁷

“I Uzvišeni je”, izvještava predaja, “govorio petorici sljedbenika ovakvo:”^{*}

‘Tjelesnost, o redovnici, nije Sopstvo. Kad bi tjelesnost, o redovnici, bila Sopstvo, tada ta tjelesnost ne bi mogla biti podložna bolesti a mi bismo kod te tjelesnosti mogli govoriti sljedeće: neka moje tijelo bude ovakvo, neka moje tijelo ne bude ovakvo. Budući pak, o redovnici, da tjelesnost nije Sopstvo, zato je tijelo podložno bolesti, a mi kod tjelesnosti ne možemo reći: neka moje tijelo bude ovakvo; neka moje tijelo ne bude ovakvo’.

⁶ Mjesta koja navodi Kern, *Manual of Indian Buddhism*, str. 50, bilj. 6, ne mogu se razumjeti u ovom smislu.

⁷ Taj se govor naziva suttom o znakovima ne-sopstva (ne-ja). Njezin se tekst nalazi u Mahāvagga I, 6, str. 38 id. Srodna tome je Ālāsaśāka-sutta (Maddhima-nikāya 35).

^{*} Za sljedeće navode usp. srodnu temu odnosa sopstva i materijalnosti u Potthapāda-sutta (Dīgha-nikāya 9) te sopstva i osjetila u Mahānidāna-sutta (Dīgha-nikāya 15) u: Iveković, RBM, str. 34–26.

‘Osjećanja, o redovnici, nisu Sopstvo’ ...” – potom slijedi u odnosu na osjećanja ono što je rečeno o tijelu.⁸

Onda slijedi ista rasprava u odnosu na ostala tri kompleksa (khandha) elemenata, koji zajedno s tjelesnošću i osjećanjima čine tjelesno-duhovno postojanje čovjeka: predodžbe, uobličjenja i spoznavanje. Potom Buddha nastavlja ovako:

“Što mislite, o redovnici, je li tjelesnost postojana ili nepostojana?”

“Nepostojana, gospodine.”

“Ono što je nepostojano, je li to patnja ili radost.”

“Patnja, gospodine.”

“Ono što je nepostojano, što je bolno, podložno promjeni, može li se, kad to promatramo, reći: to je moje, to sam ja, to je moje Sopstvo?”

“Ne može se, gospodine.”

Slijedi ista rasprava u odnosu na osjećanja, predodžbe, uobličjenja i spoznavanje.* Potom se govor nastavlja ovako:

“Stoga, o redovnici, kakve god da je tjelesnost postojala, kakva god da će postojati ili da postoji, svjedno da li u nama ili u vanjskom svijetu, svejedno da li snažna ili slaba, malena ili visoka, daleka ili bliska, *svaka* tjelesnost nije moja, nisam ja, nije moje Sopstvo. Tko god posjeduje ispravnu spoznaju, mora uistinu vidjeti tako. Onaj tko tako vidi, o redovnici, mudar i plemenit slušač riječi, odvrća se od tjelesnosti, odvrća se od osjećanja i predodžbe, od uobličjenja i spoznavanja. Odvrćajući se od toga, on postaje slobodan od požude; kroz prestanak požude on postiže izbavljenje. U onome tko postaje izbavljen nastaje znanje o iz-

⁸ Nešto drugačije usmjerena je rasprava o tome da osjećanja nisu Sopstvo u Mahānidāna-sutti (Dīgha-nikāya, sv. II, str. 67). Tko, na primjer, vidi Sopstvo u osjećanju užitka, taj mora reći nakon što užitak prođe: ‘Moje Sopstvo je prošlo’. Isto tako kod neugode i kod indiferentnih osjećanja: “Zato već u ovom vidljivom postojanju svoje Sopstvo promatra kao nešto nestalno, preplavljeno užitkom i boli, podložno nastajanju i nestajanju onaj tko ovako kaže: Osjećanja su Sopstvo. Otud, Ānando, ne čini se ispravno smatrati osjećanja Sopstvom.”

* Njem. das Erkennen: za pālijsko viññāna (sk. viđñāna); prijevodi ovog termina variraju (spoznaja, svijest, spoznajna svijest); von Glasenapp u svome komentarskom pogovoru upozorava da je bolje rješenje “(čista) svijest”, no kako je također riječ o “spoznaji” koja uzrokuje začetak (konceptiju) bića u majčinskoj rodnici, u daljnjem tekstu slijedim Oldenbergovo rješenje.

bavljenju: uništeno je ponovno rađanje, dovršen je sveti hod, ispunjena je dužnost; nema više povratka u ovaj svijet, tako on spozna je.”

U ovome Buddhinu govoru vraćaju se karakteristični temeljni nazori prebuddhističkog mišljenja u svome dominantnom važenju. Pokazali smo kako se to mišljenje kreće u predodžbi dualizma. Za upanišade na jednoj strani stoji ono vječno nepromjenjivo, koje je opskrbljeno predikatima najvišeg blaženstva, brahman; a brahman nije ništa drugo nego čovjekovo vlastito, istinsko sopstvo (ātman). Na drugoj strani je manifestacija brahmana u svijetu postojanja i prolaženja, rođenja, starosti i smrti. Vidjeli smo nadalje kako se taj dualizam produbio možda još u prebuddhističko doba: postojanje svijeta prestaje biti objava neke najviše božanske supstancije; predstavlja se kao samostalno carstvo mračne i sve mračnije viđene patnje, koje se razvija prema vlastitim odredbama. Iz dualizma ovih spekulacija proizlaze temeljni aksiomi kojima operira Buddhin govor o nesopstvu: naime, stav kojemu za buddhiste ne treba nikakav dokaz, da spasenje može biti samo ono do čega ne dopiru postajanje i nestajanje; izjednačavanje pojmova promjenjivost i patnja; uvjerenje da čovjekovo sopstvo (attā = sansk. ātman) – to sopstvo koje je stara spekulacija predstavljala kao identično s apsolutnim sopstvom, s brahmanom – ne može pripadati svijetu događanja.

“Što je nepostojano, to je patnja; što je patnja, to nije Sopstvo; što nije Sopstvo, to nije moje, to nije moje Sopstvo” (Samyutta-nikāya IV, 1, gdje se, kroz ponavljanja svih vrsta, naširoko izvodi istovrijednost kategorijâ koje smo ovdje naznačili). Za značenje koje se pridaje momentu promjenjivosti kod vrednovanja cijelog postojanja kao bolnog, karakteristični su još i sljedeći iskazi iz istog teksta, sv. IV, str. 216: “Naučavao sam da postoje tri osjećanja: radost, bol i ono što nije ni radost ni bol... I opet sam naučavao: Što god da se osjeća, to spada u bol. Tako sam samo s obzirom na nestalnost uobličjenja rekao (v. ovdje dalje) da sve što se osjeća spada u bol – s obzirom na to da su uobličjenja podložna uništenju, propadanju, da radovanje njima slabi, da su podložni prestanku, promjeni.”^{8a}

Svi elementi ljudskog postojanja podložni su stalnoj promjeni; tjelesni i duhovni život utječu zajedno u nju tako da se jedan proces vezu-

^{8a} O dijalektici govora o ne-sopstvu usp. Walleser, Prajñāpāramitā 11.

je za drugi u lanac i natiskuje s drugim. Čovjek stoji bespomoćan u toj struji čije valove ne može ni zaustaviti niti upravljati njima. Kako može biti radosti i mira tu gdje nema nikakve trajnosti već samo vlada mijena? No, ako čovjek ne može staviti prolaznost sebi u korist, može se odvratiti od nje. Svakom zbivanju, a također i duhovnom zbivanju, čitavoj igri mišljenja i htijenja, radosti i boli, on kaže: to nisam *ja*; to nije *moje*. Tako ga mijena onog zemaljskog više ne pogađa; tako mu pripadaju izbavljenje i sloboda.

Vrijedno je ovdje istaknuti da u tekstu o četiri istine ništa ne upućuje na ovaj stav da se svo zbivanje i patnja odvijaju u carstvu ne-ja, koji je od velike važnosti, štoviše, odlučujući za buddhističku konstrukciju svijeta. Doduše, četiri istine ne proturječe tome načelu ali one isto tako ne proturječe ni jednostavnoj predodžbi da Ja pati zbog toga što je ispunjeno željom za postojanjem. Posve je zamislivo da se ovdje mogu prepoznati tragovi razlike između popularne formulacije religijske misli kroz četiri istine i jedne esoteričnije formulacije. Pored toga, vidljivo je prema kojim posljedicama vodi ova druga: zapravo uopće ne može biti riječ o tome da se postiže izbavljenje, već samo o tome da se izbavljenje prepoznaje kao već prisutno i uvijek prisutno, jer se svi procesi osjećanja, a to znači i patnje, odnose na ne-ja. Tu konzekvenciju izvlači zapravo filozofija sāṅkhya; starom buddhizmu ona je još strana.^{8b}

Ipak, u jednoj točki onaj govor odaje prazninu koja je, kao što ćemo vidjeti, namjerno ostala neispunjena. Jedna strana upanišadskog dualizma, nazor o osjetilnom svijetu koji je zahvaćen nastajanjem, nestajanjem i patnjom usvaja se ovdje bez zadržke. No, kako se Buddhin govor postavlja prema drugoj strani tog dualizma, prema ideji onog vječnog, ātmana? Rečeno je da ono što je podložno promjeni i patnji, ne može biti Sopstvo. Sve ispoljavanja života koja se pokazuju u pojavnom svijetu, od tjelesnosti do spoznaje, nisu Sopstvo. Je li, dakle, to Sopstvo nešto različito od pojavnog svijeta, nešto uzvišeno nad njime, ili ni ono uopće nije? Je li izbavljenje povratak Sopstva samome sebi, svojoj slobodi, iz stanja zahvaćenosti u prolaznom? Ili uopće ne preostaje nešto što bi se u nestajanju prolaznog uopće pokazalo kao bitno i trajno? Već ovdje možemo primijetiti da govor iz Benaresa ostavlja to pitanje otvo-

^{8b} Garbe, *Die Sāṅkhyaphilosophie* 2, 389.

renim. Odgovor na to, ukoliko ga je buddhizam dao, moći će nas zanimati tek u drugom kontekstu.

Vratimo se buddhističkoj misli o prolaznosti i patnji svega zemaljskog. Njezino pojmovno izvođenje upoznali smo u onom govoru. Međutim, to je samo jednostrani izraz. U najkonkretnijem obliku, s uvjerljivim, potresnim izrazom bolne stvarnosti, buddhistu stalno stoji pred očima slika svijeta i čovječanstva zahvaćnog patnjom. Patnja i smrt ne bacaju na život samo sjene, oblake, nego su patnja i umiranje nerazdvojno vezani za svako postojanje. Kolikog god u ovome svijetu bilo ičeg dragog za tebe, toliko ima i patnje za tebe. Iza bolnog sada leži neizmjeno bolna prošlost i proteže se isto tako nesagledivo kroz beskonačne daljine što ih vjerovanje o seljenju duša otvara užasnoj fantaziji, u budućnost ispunjenu patnjom za onoga tko ne uspije postići izbjavljenje, “okončati patnju”.

“Tôk bića (saṃsāra), o redovnici”, kaže Buddha (*Samyutta-nikāya*, sv. II, str. 179 id.), “počinje u vječnosti. Nespoznatljiv je početak od kojega bića, zahvaćena neznanjem, okovana žeđu za postojanjem, blude i lutaju. Što mislite, o redovnici, čega je više – vode u četiri velika mora ili suzâ koje su tekle i koje ste prolili dok ste bludili, hodili, jadikovali i plakali ovim dugim putem, jer ste dobili ono što vam je bilo mrsko a niste dobili ono što vam je bilo drago? ... Smrt majke, smrt oca, smrt brata i sestre, smrt sina i kćeri, smrt rođaka, gubitak dobara, sve to ste prepatili kroz dugo vrijeme. I dok ste to tako patili, više je suzâ teklo i proliveno dok ste bludili, hodili, jadikovali i plakali ovim dugim putem, jer ste dobili ono što vam je bilo mrsko a niste dobili ono što vam je bilo drago, nego što ima sve vode u četiri velika mora.” A majka koja oplakuje smrt kćeri, zaziva njezino drago ime: “Ďīvā! Ďīvā!” Njoj se kaže: “Osamdeset i četiri tisuće djevojaka, koje se sve zvalu Ďīvā, spaljeno je na ovome groblju. Za kojom od njih ti plačeš?” (*Therīgāthā* 51).*

Rođenje, starost, smrt, to su glavni oblici u kojima se prikazuje patnja zemaljskog. “Kad u svijetu ne bi bilo triju stvari, o redovnici, Savršeni se ne bi pojavio u svijetu, sveti, najviši Buddha, ne bi u svijetu svijetlio nauk i red što ga obznanjuje Savršeni. Koje su to tri stvari? – Rođenje, starost i smrt” (*Anguttara-nikāya*, sv. V, str. 144). Sila prolaznosti

* Ďīvā: ‘Živka’, usp. Veljačić, PPP, str. 108.

djeluje neodoljivom snagom nužde: “Ima pet stvari koje ne može dosegnuti nijedan samaṇa ni brahman, ni bog ni Māra, niti brāhman, i nijedno biće na svijetu. Kojih je to pet stvari? To da ono što pripada starosti, ne stari; da ono što pripada bolesti, ne boluje; da ono što pripada smrti, ne umire; da ono što pripada propasti, ne propada; da ono što pripada prolaznosti, ne prolazi: to ne može dosegnuti nijedan samaṇa ni brahman, ni bog ni Māra, niti brāhman, i nijedno biće na svijetu.”⁹

“Kao što plodovima u dozrijevaju rano prijeti
da opadnu,
Tako svemu što se rađa vječito prijeti umiranje.”¹⁰

Ljudsko djelovanje koje slijedi zemaljsku sreću pada pod prokletstvo uzaludnosti, ništavnosti. “Poput psa vezanog za kolac ili stup¹¹, kreće se i budala, neoslobođen, oko postojanja u svijetu. Ljubav i želja kao glava zmije su na koju nagazi lotalica.

“Vidite one koji postojanju govore ‘moje’,
Pogledaj njihov jad kao, kad rijeka presuši,
ribe koje se u plitkoj vodi bespomoćno trzaju.”¹²

Bolno, prijeverno, satiruće, iskvarujuće vlada neumoljiva nužda preokrećući iščekivani užitak u bol i smrt. Tko hoće steći dobra, bio to trgovac, poljodjelac, govedar, vojnik, dvorski službenik, mora se izložiti naporima vrućine i studeni, ugrizu zmije, gladi i žeđi.¹³ Ne dobije li to čemu teži, žali se i jadikuje: uzalud sam ustajao, uzalud sav moj rad. Postigne li svoj cilj, onda s naporom i strahom mora čuvati stečeno da mu ga ne uzmu vladari ili razbojnici, da mu ga požar ne spali, voda ne poplavi, da ne padne u ruke zlonamjernih rođaka. Da bi se dokopali dobara i užitaka, kraljevi vode ratove, otac i majka se svađaju sa sinom,

⁹ Iz govora kojim je redovnik Nārada tješio kralja Muṇḍu u Pāṭaliputti zbog smrti kraljice Bhadde. Anguttara-nikāya, sv. III, str. 60.

¹⁰ Sutta-nipāta 576.

¹¹ Saṃyutta-nikāya, sv. III, str. 151 (Neumann, *Buddhistische Anthologie* 195).

¹² Sutta-nipāta 777.

¹³ Ovdje parafraziram ukratko jedan dio Mahhādūkkhakhanda Suttānte (Maddhima-nikāya I, str. 85 id.)

brat s bratom, ratnici odapinju strijele a mačevi sijejavaju, i sve ih na kraju zadesi smrt i smrtna bol. Da bi se dokopali užitaka, ljudi krše obećanu riječ, idu u pljačku, čine ubojstva i preljub; kao zemaljsku kaznu trpe bolna mučenja, i kad im se raspadne tijelo, na onom svijetu hode putem Zlih.

Beskonačno malo bića rađa se ponovo u ljudskom obliku nakon što umru, tako uvijek iznova zaredom ponavljaju tekstovi; beskonačno puno bića tone u donja i mučna područja svijeta sablasti, životinjskog svijeta i pakla. Čuvari pakla okivaju prijestupnika užarenim željezom; bacaju ga u vrela jezera krvi ili ga muče na gomilama užarenog uglja; njegove muke ne skraćavaju prije nego što okaju i posljednji ostatak svojih ogriješenja. Međutim, i u nebesima vladaju iste sile bolne prolaznosti kojima je podređen ljudski život i koje sežu kroz sve pakle. Bogovima je, doduše, dano neusporedivo duže i radosnije postojanje, ali ni oni nisu besmrtni. “Tridesettri boga i bogovi Yāme, bogovi prožeti radošću, bogovi radosti stvaranja, i bogovi koji gospodare, vezani okovima želje vraćaju se natrag u vlast Māre. Sav svijet izgara u plamenu, sav svijet je obavijen dimom, cijeli svijet gori, cijeli svijet se trese” (v. *Bhikkhunī Saṃyutta, Saṃyutta-nikāya I, 133*).

Ako su za buddhiste stari bogovi prestali biti besmrtni, ako uvjerenje o prolaznosti svake egzistencije ne može ni njima priznati vječno postojanje, smijemo podsjetiti da se ista crta vraća na otprilike istom razvojnem stupnju grčke spekulacije. I Empedoklo odriče bogovima besmrtnost. To je zoran primjer postupka da religijska predodžba gubi s vremenom svoje izvorno značenje, svoj vlastiti život, ali se održava kao preostatak u novom dobu i prilagođava se od sada vladajućim idejama i pitanjima.

Najvjernije ogledalo buddhističkog osjećanja, sentencijalna mudrost Dhammapade, pokazuje više od svega drugog kako su Buddhini redovnici u onom zemaljskom prepoznavali samo jedno – uzaludnost i prolaznost.

“Čemu smijeh, otkud radost”, kaže se¹⁴, “gdje požar neprekidno bukiti? Obuzeti gustom tamom, zar ne tragate za svjetlom?”

¹⁴ Dhammapada 146, 47, 48, 128, 212, 213, 170, 414. [citati usklađeni prema prijevodu u: Veljačić, Dhamma-padam, ad. loc. – dod. prev.]

“Kao čovjeka koji bere cvijeće, čiji je duh rastresen, smrt odnosi kao poplava usnuli zaselak.”

“Kao čovjeka koji bere cvijeće, čiji je duh rastresen, još prije nego što utaži svoje strasti, nadvladava smrt.”

“Niti na nebu niti usred mora, niti u nutrini planinskog procjepa nema takvog mjesta na svijetu gdje bi se mogao sklonuti itko da umakne smrti.”

“Iz ugodnosti se rađa tuga; iz ugodnosti se rađa strah. Za onoga tko je lišen ugone, ne postoji tuga, pa otkud bi i strah?”

“Iz privrženosti se rađa tuga; iz privrženosti se rađa strah. Za onoga tko je lišen privrženosti ne postoji tuga, pa otkud bi i strah?”

“Posmatraj ovaj svijet kao pjenu, posmatraj ga kao privid; onoga tko ga tako posmatra, njega ne vidi vladar smrti.”

“Tko je prešao glib teško prohodnog puta, tu struju (samsāra) zbivanja i zablude, u duhovnom zadubljenju, bez sumnje, ne hvatajući se ni za što, dogorio – toga ja nazivam brāhmanom.” –

Je li ta dijelaktika sa svojom jednadžbom između pojmova postajanja, propadanja i patnje jedina koja ovaj svijet prikazuje buddhistu kao pustoš od boli.

Tamo gdje duh naroda ne zna izboriti sigurno tlo i temelj kroz čvrstu i jasnu stvarnost povijesnog rada, gdje se bez protuteže predaje nadmoći misli, spekulacija će sa svojim stvarnim ili navodnim izvođenjima zacijelo zadobiti nepredvidiv utjecaj na to gdje treba pasti odluka o pitanju je li život vrijedan življenja. Ali spekulacija Indijca nije jedina koja ovdje odlučuje. Ona se povezuje sa svim onim strahovima koji ispunjavaju njegovo uzdrhtalo srce, od beskonačne buduće bijede, nepredvidivih paklenih mukâ; ona se povezuje nadalje s nestrpljenjem njegove želje i nade, koje dijele zajednički karakter žurbe bez stege od bilo kakve stvarnosti. Mišljenje koje u preletu preko svega pojedinačnog u jednom hipu dospije do apsoluta, nalazi svoj protulik u jednoj žudnji koja odbacuje sva dobra kao ništavna ako nisu ono posljednje, vječno dobro. No, što je posljednje dobro? Kao što žar indijskog sunca umornom tijelu prikazuje mir svježije sjena kao dobro iznad svih dobara, tako je i umornom duhu mir, vječni mir, ono jedino za čime on žudi. Od života koji svježoj sirovosti jednog djelatnog, borbenog naroda donosi ti-

suće zadataka i tisuće dobara, ovdje se okrzne samo površina i odmah se okreće od njega. Rob je umoran od svoga robovanja, a despot još više i još potpunije od svoje svemoći, svoga bezgraničnog uživanja. Ta su raspoloženja našla svoj krajnje oštar izraz u tim buddhističkim poučcima o patnji svega prolaznog: izraz je to čiji komentar je zapisan neizbrisivim pismom ne samo u govoru o ne-ja i u izrekama Dhammapade, nego i u cijeloj bolnoj povijesti indijskog naroda. –

U nekima od tih izreka iz Dhammapade, misao o nepostojanosti i bezbitnosti svijeta ujedinjuje se s pohvalom onome tko je sebi otvorio put iz toga zatvora. To nas vodi do nužne dopune bez koje bi naš opis buddhističkog pesimizma bio vrlo manjkav. Raspoloženje koje tamo vlada često se opisuje tako kao da je njegova temeljna crta osjećaj potištenosti koja kroz beskrajnu bol jadikuje zbog ništavnosti postojanja. No, to je iz temelja krivo shvaćanje buddhizma. Doduše, sljedbenik Buddhe vidi u ovome svijetu mjesto stalne patnje, ali ta patnja buđi u njemu samo osjećaj samilosti s onima koji još stoje u svijetu; za sebe sama on ne osjeća žalost ili samilost jer zna da je blizu cilja koji mu se smiješi ususret. Je li taj cilj Ništa? Možda. Na to pitanje ovdje još ne možemo odgovoriti. Što god to bilo, buddhist je daleko od toga da oplakuje poredak stvari koji je našem postojanju dao taj i samo taj cilj, kao nesreću, kao nepravdu ili da mu se preda s mračnom rezignacijom kao nepromjenjivom usudu. On teži nirvāni s istom pobjedonosnom radošću s kojom je Krist gledao na svoj cilj, vječni život.

I ova raspoloženja zrcale se jasno u izrekama Dhammapade, stihovi 94, 197–200, 373.*

“Čija su osjetila smirena kao konji koje je obuzdao kočijaš, čiji je ponos tako uklonjen kao priliv strasti – tome zavide bogovi.”

“Živimo doista sretno i bez mržnje među onima koji mrze, boravimo bez mržnje među mrzovoljnim ljudima.”

“Živimo doista sretno i bez patnje među patnicima, među ljudima koji pate boravimo bez patnje.”

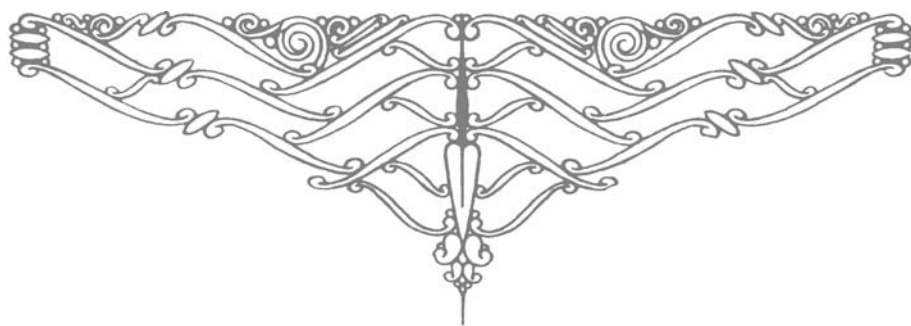
“Živimo doista sretno i bezbrižno među zabrinutima, među ljudima koji su zabrinuti boravimo bezbrižno.”

* Prijevod sljedećih citata prilagođen prema Veljačić, Dhamma-padam, ad. loc.

“Živimo doista sretno mi kojima ništa ne pripada, tažimo se prijatnošću kao svijetli bogovi.”

“Isposniku koji smirena duha uniđe u praznu kuću radost biva nadljudska u jasnom uvidu u ispravnost.”

Nije dovoljno reći da je cilj prema kojemu buddhist teži taj da se uzdigne iznad patnje svijeta, nirvāna. Na nama je također još i to da tu unutrašnju radost, kojom on stremlji prema tome cilju i koja je daleko od svake rezignacije, zapišemo kao sigurno posvjedočenu činjenicu iznad svake sumnje.



DRUGO POGLAVLJE

STAVOVI O NASTANKU I UKIDANJU PATNJE

Formula kauzalnog čvora

Da bismo upoznali sadržaj kojeg je buddhistička predodžba povezivala s prvom od četiriju svetih istina, sa stavom o patnji, morali smo prije svega promotriti kritiku koju je Buddhina propovijed vršila na procesima svakidašnjeg života, na raspoloženjima i sklonostima, koja prate ljudsko djelovanje, i na njegovim uspjesima.

Stavovi o nastanku patnje i njezinom ukidanju vode nas iz područja popularnog nazora na život u apstraktni pojmovni svijet buddhističke dogmatike a time i u područje u kojem na svakom koraku dospijevamo u opasnost da izgubimo tlo pod nogama.

Tako ona dva stava glase: “Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *nastanku patnje*: to je žeđ koja vodi od jednog ponovnog rođenja do drugog ponovnog rođenja zajedno s radošću i požudom, koja nalazi radost sad ovdje sad ondje: žeđ za užitkom, žeđ za postajanjem, žeđ za prolaznim.”

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o *ukidanju patnje*: ukidanje žeđi potpunim uništenjem svake požude, napuštanje žeđi, ostavljanje žeđi, lišavanje od žeđi, sprečavanje žeđi.”

Postojanje, onakvo kakvo nas okružuje u ovome svijetu, sa svojim nemirnim plavljenjima između postajanja i nestajanja, naša je nesreća. Temelj našeg postojanje je naša *volja* – da hoćemo biti, da kroz užitak

hoćemo stopiti i proširiti svoje postojanje s tuđim postojanjem. Uništenje te volje ukida naše postojanje. Tako ova dva načela čine zbroj svih ljudskih udesâ.

Ali zbroj se mora raščlaniti na svoje sastojke. Stav, kako smo ga upravo saopćili, govori o žeđi za postojanjem koja vodi od jednog ponovnog rođenja do drugog ponovnog rođenja. Odakle ta žeđ? Onaj temelj našeg postojanja, na čemu počiva sâm taj temelj? Koji je to zakon ili koji je to mehanizam, koji su to srednji članovi putem kojih se na njega vezuje obnavljanje našeg postojanja, ponovo rođenje sa svojom patnjom?

Već najstarije predaje iz kojih crpimo svoje znanje o buddhističkoj spekulaciji pokazuju da je to pitanje bilo postavljeno. Kratka formulacija četiriju svetih istina očigledno je ostavljala dojam potrebe za dopunom, i tako su pored njih postavljene još dvije formule, ili točnije, jedna dvodjelna formula o “kauzalnom čvoru nastajanja”* (paṭiścāsamuppāda).¹⁵

Predaja stavlja tu doktrinu, “duboku, dubokog sjaja”¹⁶, po stupnju svetosti u najveću blizinu samih četiriju istina. Spoznaja tih istina je ono što Buddhu čini buddhom; no formula o kauzalnom čvoru, koja mu se otvorila još prije postizanja budnosti, zaokupljala ga je još dok je sjedio pod drvetom spoznaje “uživajući blaženstvo izbavljenja”.¹⁷ I dok se bori s brigom kako njegova propovijed neće biti razumljena na zemlji, ta briga se nadovezuje ponajprije na učenje o kauzalnom čvoru nastajanja. “Običan svijet koji se vrti u zemaljskom bavljenju, koji u zemaljskom

* Njem. Kausalnexus: uzročna (s)veza; za ovaj pojam u našoj literaturi koriste se izrazi “nužna uslovljenost nastanka” (Veljačić) ili “uzročno nastajanje” (Iveković).

¹⁵ Teza da je buddhizam dobio poticaj za postavljanje te formule u misaonim tokovima učenja o yogi, dopadljiva je Senartova slutnja (v. Revue de l’histoire des religions 42, 359, gdje upućuje na Yogasūtru IV, 11). Od opsežne novije literature o formuli kauzalnosti ističem Walleser, *Die philosophische Grundlagede des älteren Buddhismus* (1904); Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes* (1909; usp. o tome moje primjedbe u Archiv für Religionswissenschaft 1910., str. 583 id.); de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes* (1913). Navedenoj literaturi o formuli uzročnosti dodajem još Rhys Davids, Enc. Rel. Eth. IX, str. 672 id.; R. O. Franke, Zeitschr. d. Geutsch. Morgenl. Gesellsch. 69, str. 470 id.; Beckh, *Buddhismus* II, str. 94 id.; Faddegon, *The Vaiçesika-system*, str. 80.

¹⁶ Mahānidānasutta (Dīgha-nikāya, vol. II, str. 55); Saṃyutta-nikāya, vol. II, str. 92.

¹⁷ Mahāvagga I, 1. U Saṃyutta-nikāyi (vol. II, str. 10) Buddha kaže da se njemu samome, kao i ranijim Buddhama, ta spoznaja prethodno nedosegnutog znanja pojavila prije postizanja probuđenja.

bavljenju ima svoje stanište i tu nalazi svoj užitek, teško će to razumjeti, ovaj zakon uzročnosti, ulančavanje uzrokâ i posljedica”.

Mjestimice naši tekstovi postavljaju formulu o kauzalnom čvoru kao integrirajući sastavni dio samih četiriju svetih istina tako da ga stavljaju na mjesto druge i treće istine (*Anguttara-nikāya III, 61, 11, 12*).

Doktrina o kauzalnom čvoru nastajanja, u formulaciji koju najčešće srećemo u predaji i koju možda smijemo smatrati najstarijom¹⁸, glasi sa svojim pozitivnim i negativnim nizom članova – “naprijed i natrag”, kako se izražavaju tekstovi – na sljedeći način:

“Iz neznanja nastaju uobličjenja (*sankhārā*)*; iz uobličjenja nastaje spoznavanje (*viññāṇa*), iz spoznavanja nastaju ime i tjelesnost; iz imena i tjelesnosti nastaje šest područja (*šest osjetila i njihovih objekata; osim petoro čula Indijac računa i mišljenja [mano – sk. manas] kao šesto osjetilo*); iz šest područja nastaje dodir (između osjetilâ i njihovih objekata); iz dodira nastaje osjećanje; iz osjećanja nastaje žed; iz žeđi nastaje prijanjanja (za egzistenciju, *upādāna*); iz prijanjanja nastaje postajanje (*bhava*); iz postajanja nastaje rođenje; iz rođenja nastaju starost i smrt, bol i žaljenje, patnja, briga i očajanje. To je nastanak cijelog carstva boli.¹⁹

¹⁸ O drugim shvaćanjima usp. Oltramare, nav. mj., str. 33 id.; Rhys Davids, *Buddhism*, str. 93 id.; Franke, *Dīgha-nikāya*, str. 314, bilj. 3.

* Njem. Gestaltung: osim imenice ‘*sankhāra*’ usp. također poimeničeni pridjev ‘*sankhata*’ sa značenjem “složeno, sastavljeno”. Za ovaj termin se kao pojmovni ekvivalent u našim prijevodima ustalio izraz “oblikovanja” (Veljačić) i “odrednice” (Iveković). – Za razjašnjenje “uzročnog nastajanja” usp. npr. Paćcayasutta, *Samyutta-nikāya* 12. 20, u: Iveković, RBM, str. 19).

¹⁹ Dok ovdje prevodim: “Iz X nastaje Y”, izričaj glasi točnije: “U ovisnosti od X (nastaje) Y”; moj izraz “uzročna sveza” predstavlja doslovni prijevod: “nastajanje u ovisnosti” (o nečemu drugom). Warren je izrazio gledište (v. *Proceedings Amer. Or. Soc.* 1893, XXVII id.) da to “nastajanje u ovisnosti” samo u jednom dijelu pojedinih iskaza treba razumjeti kao kauzalni odnos, a drugdje drugačije, npr. kao odnos “of a particular instance to a general category” (kao kod stava ovisnosti rođenja o nastajanju). Ja vjerujem da s takvim posezanjem sad odavde sad odande između različitih formi “ovisnosti” unosimo nešto strano u staru predodžbu koja očigledno implicira istovrsnost u odnosima pojedinačnih članova. Sâmi kanonski tekstovi opisuju posve izričito na mnogim mjestima, kroz cijelu formulu, pitanje o “nastajanju u ovisnosti” pomoću izraza “s čime u osnovi, odakle nastajući, odakle rođeno, odakle izvirući (*kiṃnidānam kiṃsamudayaṃ kiṃdātikaṃ kiṃpabhavam’* – v. *Samyutta-nikāya*, vol. II, str. 37. 81; *Madādhima-nikāya*, vol. I, str. 262). Samo u tom smislu, čini mi se,

“Ako se ukine neznanje uz potpuno uništenje požude, onda to uzrokuje ukidanje uobličjenja; ukidanjem uobličjenja ukida se spoznavanje; ukidanjem spoznavanja ukidaju se ime i tjelesnost; ukidanjem imena i tjelesnosti, ukida se šest područja; ukidanjem šestoro područja, ukida se dodir (između osjetilâ i njihovih objekata); ukidanjem dodira ukida se osjećanje; ukidanjem osjećanja, ukida se žed; ukidanjem žeđi ukida se prijanjanje (za egzistenciju); ukidanjem prijanjanja ukida se postajanje; ukidanjem postajanja ukida se rađanje; ukidanjem rađanja ukidaju se starost i smrt, bol i žaljenje, patnja, briga i očajanje. To je ukidanje cijeloga carstva boli.”

Pokušajmo istražiti kakve je predodžbe stara zajednica povezivala s tim odgovorom, bogato opskrbljenim nejasnoćama, na smjelo pitanje o posljednjim korijenima svjetske patnje.

Treći stav kauzalnog niza

Uputno je ne počinjati pokušaj objašnjenja s početkom formule. Prvi članovi niza – krajnji temeljni uzrok, “neznanje”, i njime uvjetovana “uobličjenja” koja se razvijaju iz njega – po svojoj naravi mogu biti teže dostupni za konkretno tumačenje nego kategorije koje slijede.* Kasnije ću se vratiti na taj pokušaj da se imenuje uzrok uzrokâ, kako je formuliran u tim dvjema ključnim riječima; za sada ću početi tamo gdje se u nizu kategorija javlja *spoznavanje* i time stupa na tlo pojmljive stvarnosti. Takvom postupku daju za pravo i sveti tekstovi utoliko što višekratno započinju niz uvjetovanja sa “spoznavanjem”, izostavljajući pr-

moći će se priznati Warrenova pretpostavka da se uzročni odnos tvrdi u potpunosti, ali da ta tvrdnja u jednom dijelu članova nije počivala na jasnoj i oštroj misli, tako da bi drugačija formulacija konkretnog odnosa bila ispravnija nego ova preko kategorije uzročnosti. Bit će opravdano pretpostaviti da je veći dio niza, u kojemu je misao o kauzalnom odnosu bila potpuno djelotvorna, na neki način usisao ostatak. – Za shvaćanje “nastajanja u ovisnosti” u kasnijoj skolastici upućujem na Nettipakarāna, str. 78 id.; S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, str. 187 id.; usp. također 259 id.; de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, 44, str. 51 id.

* Za ovaj vrlo važni motiv neistraživosti početka usp. Kevaddhasutta, Dīgha-nikāya 11, u: Veljačić, Budizam, str. 71–74, gdje Buddha koristi poredbu moreplovaca i ptice-izviđačice; kad ne nađe kopno, ptica se vraća na brod, kao i svi koji traže posljednje granice svijeta.

ve članove. Očigledno je da su “neznanje” i “uobličjenja” spadali u stvari o kojima su neki buddhistički dogmatici izbjegavali govoriti kad god je to bilo moguće.

“Iz spoznavanja”, tako glasi treći članak navedenog niza, “nastaju ime i tjelesnost”.*

Dijalog u kojem Buddha objašnjava Ānandi, svome najdražem sljedbeniku, najveći dio formule uzročnosti²⁰, daje posve konkretno tumačenje tog stava koje očito ispravno ocrtava njegov izvorni smisao. “Kad se spoznavanje, o Ānando, ne bi spuštalo u maternicu, bi li se ime i tjelesnost²¹ uobličavali u maternici?” – “Ne, gospodine.” – “A kad spozna-

* Njem. Name und Körperlichkeit: za sk. i pālijski dvojni termin nāma-rūpa koji se u našim prijevodima ustalio kao ime-i-oblik, iako postoji slaganje da termin rūpa treba shvaćati kao “tvarnu pojavnost” (Iveković); da bi se izbjeglo brkanje termina oblik (za rūpa) i uobličjenja (za sankhata-sankhāra) ovdje ću slijediti Oldenbergovu terminologiju.

²⁰ Mahānidānasutta (Dīgha-nikāya, vol. II, str. 55). Više ili manje paralelni iskazi drugih tekstova priloženi su u Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 52, 688. Ovdje dodajem Nettipakarāṇa 163. – [Usp. fragment u: Iveković, RBM, str. 20–21., dod. prev.]

²¹ U dvojnomoj pojmu “ime i tjelesnost” [nāma-rūpa, dod. prev.], koji se sreće već u starijoj brahmanskoj spekulaciji, čak u Rgvedi (usp. moje prethodne napomene uz Rgveda III, 38, 7; VII, 103, 6; X, 169, 2; također S. Lévi, *La doctrine du sacrifice*, str. 29 id.; Deussen, *Sechzig Upanishads*, indeks pod natuknicom “Name” [ime – dod. prev.], “ime” je, utoliko što izražava ono što samo dotična osoba jest i nijedna druga, mišljenje bez sumnje izvorno kao vlastiti element pored tijela, na neki način povezan s tijelom – tu se nalazimo u blizini predodžbe o imenu, karakteristične za primitivne kulture, koju je prikazao Frazer, *The Golden Bough* I, 2. izd. str. 403 id. – a taj način razumijevanja nije posve nestao ni iz buddhističkih tekstova. Tako kad se u Mahānidānasutti (nav. mj. str. 62 id.) dosežnost tjelesnog svijeta svodi na “postojanje svijeta imena” preko “dodira posredstvom imenovanja”, i kad se tamo kaže da “područje imenovanja, područje izraza, područje saopćavanja” seže daleko kao i “ime i tjelesnost zajedno sa spoznavanjem”. Međutim, uz to se javlja i drugačije shvaćanje prema kojem se pod “imenom” razumijevaju suptilnije, imaterijalne funkcije koje su vezane za tijelo, za razliku od tijela koja su oblikovana od zemlje, vode, vatre i zraka. Tako Maḍdhima-nikāya, vol. I, str. 53. Tu je riječ o pretumačenju koje zacijelo počiva na poistovjećenju izraza “ime i tjelesnost zajedno sa spoznavanjem” sa sustavom pet khandhā “tjelesnost, osjećanja, predodžbe, uobličjenja, spoznavanje”. Budući da se ovdje “tjelesnost” i “spoznavanje” poklapaju na obje strane, za “ime” je ostalo područje funkcija poput osjećanja i predočavanja. – Što se tiče “tjelesnosti”, ona se obično definira kao “četiri elementa i tjelesnost koja počiva na četiri elementa”. Za vedsku predodžbu o “imenu i tjelesnosti” usp. moj rad *Weltanschauung der Brāhmanatexte*, str. 102 id; *Lehre der Upanishaden*, 66.

vanje, o Ānando, nakon što se spustilo u maternicu, ne bi ponovo napustilo svoje mjesto, bi li ime i tjelesnost postali dijelom rođenja u ovaj život?” – “Ne, gospodine.” – “A kad bi spoznavanje, o Ānando, kod dječaka i djevojčice, dok su još mali, opet nestalo, bi li tada ime i tjelesnost doseglo rast, povećanje, uspijevanje?” – “Ne, gospodine.”

Tako stav: “Iz spoznavanja nastaju ime i tjelesnost” vodi do momenta začeća.²² Spoznavanje, koje se shvaća kao utemeljujuće za postojanje novog života u tome momentu, sastoji se od sličnog duhovnog elementa kao što se ljudsko tijelo sastoji iz materijalnih elemenata. “Ima šest elemenata, o redovnici”, kaže Buddha²³, “element zemlje, element vode, element vatre, element zraka, element etera (prostora), element spoznavanja”. Tvar od koje je sazdan spoznavanje, visoko je uzdignuta iznad ostalih elemenata, ona obitava takoreći u svome vlastitom svijetu. “Spoznavanje” kaže se²⁴, “ono nedokazivo, beskonačno, obasjava-

²² Potpuno drugačije shvaćanje nalazi se u oštroumnom, ali potpuno neuvjerljivom istraživanju kod Wallesera, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, str. 49. Ono se osniva na sljedećem: Mahānidānasutta preskače u nizu uzročnosti kategoriju “šestoro područja” i od “imena i tjelesnosti” prelazi izravno na kategoriju “dodira”. Tjelesnost, tako se kaže u suttu (usp. bilj. 21) postaje dostupna za “dodir imenovanja” samo kroz ime, a ime “za dodir otpora” samo kroz tjelesnost (to znači, kako se meni čini, sljedeće: “Gaj”, tu bit koja na neki način postoji u imenu, ja mogu konkretno dodirnuti samo tako da dodirnem djelić tjelesne stvari koji je tijelo Gaja). Pri tome se “ime i tjelesnost” očito ne koriste za pojedinačnu individualnost u nastajanju, nego za egzistenciju općenito koja nosi ime i koja je tjelesna (za “fenomenalni bitak u njegovoj ukupnosti”, rečeno Walleserovim izrazom); time sutta prelazi okvir, kako ja mislim, u kojemu bi rasprava u strogom smislu trebala ostati ograničena. Takvo što se u primitivno bespomoćnoj dijalektici ranog buddhizma događa dovoljno često; misao beskrajno lako počne slijediti pravac koji otvori bilo koja prigodna situacija prikaza a ukupni kontekst ne ostaje mjerodavan sa strogošću koju bismo očekivali. Walleser sad unosi shvaćanje “imena i tjelesnosti” kao “fenomenalni bitak u njegovoj ukupnosti” u onaj stavak uzročnosti prema kojem ime i tjelesnost ovise o spoznavanju (“svijest”) da bi taj stavak tumačio u tom smislu “da se osjetilni svijet spoznaje kao nešto svijesti imanentno, kao proizvod svijesti”, tako da onda starom buddhizmu pripisuje učenje “svijet je moja predodžba” u Schopenhauerovom smislu. Time se jako udaljavamo od onoga što kažu izvori kao i od cjelokupnog karaktera okoline u kojoj se kreće starobuddhistički misaoni svijet i kojemu su posve dalaka spoznajnoteorijska pitanja koja ulaze u igru kod onog učenja (usp. Walleser, str. 161).

²³ Anguttara-nikāya III, 61, 6. Riječ koji prevodim kao element jest dhātu.

²⁴ Kevaddhasutta (Dīgha-nikāya, vol. I, str. 223). K. E. Neuman (*Buddhistische Anthologie* XVIII id.) krivo je razumio ovo mjesto. U mome prijevodu izraz “obasjavajuće” [das Alleuchtende] nesiguran je; Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* I, str. 283; O. Franke, *Dīgha Nikāya*, str. 166 id.

juće: to je ono gdje voda, ni zemlja ni vatra ni zrak nemaju mjesta, u kojemu posve prestaju veliko i malo, nisko i visoko, lijepo i nelijepo, ime i tjelesnost.” Spoznavanje čini, sve dok je biće zahvaćeno seljenjem duše, na neki način (*ovdje je nužno izraziti se ovako oprezno*), posredujući član između različitih egzistencija; tek kad se postigne cilj izbavljenja, nirvāṇa, i spoznavanje umirućeg savršenog nestaje u Ničemu. Ako pak umire neko biće koje nije postalo dionikom toga usavršenja, onda se ono što je u njemu sazdano od najvišeg među zemaljskim elementima, od spoznajnog elementa, obnavlja kao klica novog bića; u maternici taj duhovni element nalazi tvarne sadržine iz kojih gradi novo postojanje koje se izražava u imenu i tjelesnosti.²⁵

Međutim, kao što se ime i tjelesnost temelje na spoznavanju, tako se i spoznavanje temelji na njima. U tekstovima koji ne dovode uzročni niz do onog posljednjeg kraja, neznanja, on obično utječe u krug ovih dviju međusobno ovisnih kategorija. Iz dijaloga Buddhe i Ānande već

²⁵ Za ulogu “spoznavanja” o kojemu je ovdje riječ upućujem na pripovijest o smrti Godhike (usp. naprijed u odjeljku “Svetac”); mislim da treba odbaciti mišljenje kako tu pripovijest ne smijemo uzeti posve ozbiljno nego takoreći kao humorističnu primjesu, kako to predlaže Rhys Davids, *Journ. R. Asiat. Soc.* 1903, 590), nadalje na Saṃyuttanikāya, sv. II, str. 66 id. (XII, 39. 40) kao i na Visuddhimagga kod Warrena, *Buddhism in translations*, str. 238 id. (usp. Rhys Davids, *Buddhism* 144). Na posljednjem od navedenih mjesta opisuje se kako se spoznavanje, kad čovjek umre, najprije povlači u svoje posljednje utočište, u srce, i onda prijeđe u neku novu egzistenciju, poput čovjeka koji se pomoću konopa obješenog o drvo prebacuje preko kanala. Daka-ko, ovdje odmah izbija običaj buddhističke spekulacije da unutar svjetskog postojanja ne priznaje ništa čvrsto, postojano i napose nikakvu čvrstu egzistenciju duše nego uvijek samo stalnu promjenu. Tako ni “spoznavanje”, koje leži u osnovi neke nove egzistencije, ne može biti izravno preuzeto spoznavanje iz stare egzistencije; redovnik Sāti, koji vjeruje u to, ogriješio se krivim učenjem (Maḍḍhima-nikāya br. 38; usp. za to mjesto de la Vallée Poussin, *Journ. Asiatique* 1902., II. str. 261 id; Rhys Davids, *Buddhism*, str. 75 id.). Visuddhimagga (Warren nav. mj.) za koju je izgledalo da zastupa prelaženje spoznavanja iz jednog bića u drugo, odmah ga potom i ukida: zapravo nikakvi elementi postojanje ne prelaze iz stare egzistencije u novu, nego se dotični elementi iznova oblikuju na temelju uzroka koji leže u staroj egzistenciji. Na tome smislu naučava i Milindapañha (str. 40) da novo biće koje nastaje kroz seobu duša nije isto ali također ni drugačije nego ono koje mu prethodi. Isti dijalog izlaže (str. 46–48) da su “ime i tjelesnost” novog bića drugačiji nego kod starog bića, ali novo biće je nastalo iz starog. Dijeliti jedno od drugog isto je kao kad bi netko oženio djevojku koju je netko drugi isprosio kao dijete i pozivao se na to da je djevojka drugo biće nego dijete.

sam naveo izvođenje jedne strane toga odnosa. U tom istom razgovoru kaže se nadalje: “Kad spoznavanje, o Ānando, ne bi pronašlo ime i tjelesnost kao svoje stanište, bi li se tada redom obznaniли rođenje, starost i smrt, nastanak i razvijanje patnje?” – “Ne bi, gospodine.” – “Zato je, Ānando, to uzrok, temelj, nastajanje, osnova spoznavanja: ime i tjelesnost.” I tako se sažeto označava osnova na kojoj počiva svako imenovanje i sva egzistencija bićâ, njihovo rađanje, smrt i ponovno rađanje, kao “ime i tjelesnost zajedno s egzistencijom”.

Iz drugih tekstova navest ću još sljedeće formulacije koje su karakteristične za to shvaćanje:

“Što još mora postojati, da bi bilo imena i tjelesnosti? Odakle dolaze ime i tjelesnost? – Spoznavanje mora postojati da bi bilo imena i tjelesnosti; ime i tjelesnost dolaze od spoznavanja. – Što mora postojati da bi bilo spoznavanja, odakle dolazi spoznavanje? – Ime i tjelesnost moraju postojati da bi bilo spoznavanja; spoznavanje dolazi od imena i tjelesnosti. Onda je, o sljedbenici, Boddhisatta Vipassī²⁶, pomislio ovako: Spoznavanje ovisi povratno o imenu i tjelesnosti; dakle, niz uvjetovanja ne ide dalje unatrag”, Mahāpadhānasutta (*Dīgha-nikāya II*, 32).

Na jednom drugom mjestu (*Samyutta-nikāya II*, 32) najuglednijem od Buddhinih sljedbenika, Sāriputi, pripisuje se sljedeća usporedba: “Kao što, prijatelju, dva svežnja trske stoje oslonjeni jedan na drugoga, tako isto, prijatelju, spoznavanje nastaje iz imena i tjelesnosti, a ime i tjelesnost iz spoznavanja”. – To da “nastaje”, ne znači da je spoznavanje element od kojeg su sačinjeni ime i tjelesnost; naprotiv, to znači da je spoznavanje oblikujuća sila usljed koje neko biće, koje nosi ime koje je odjenuto nekim tijelom, nastaje iz tvarnih elemenata.

No, otkud to da biće, koje kao novo stupa u postojanje, pripada upravo to tijelo od svih drugih mogućih tijela? “To nije vaše tijelo, o sljedbenici, niti tijelo nekog drugog: naprotiv, tu treba vidjeti čin prošlosti koji se utjelovio kroz uobličjenje, ostvario kroz htijenje i postao opipljiv” (*Samyutta-nikāya II*, 64 id.).

²⁶ Vipassī je jedan od legendarnih Buddhâ iz prošlosti kojemu se ova razmatranja pripisuju u fazi dok je još bio Boddhisatta (na putu probuđenja). No, moramo se, po mome mišljenju, odreći toga da u njemu vidimo “povijesnu osobu koja je živjela nedugo prije Buddhē”, kako misli Walleser (*Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus* 58).

Na ovome mjestu upućeni smo na učenja o kammi [karma], zakonu čudoredne naknade, čije početke smo upoznali u vedskoj spekulaciji.²⁷

Ono što jesmo, plod je onoga što smo učinili. U tekstu jedne brāhmaṇe naišli smo na sljedeću rečenicu: “Kakvo djelo čini, u takvo postojanje dospijeva”. Buddhizam naučava: “Djelo je posjed bićâ, djelo je njihovo nasljedstvo, djelo je maternica koja ih rađa. Djelo je rod s kojim su srodni; djelo je njihovo utočište” (*Maḍḍhima-nikāya III, str. 203; Anguttara-nikāya III, 186*). Kao što se drveće međusobno razlikuje sukladno različitosti sjemena, tako su karakter i sudbina čovjeka različiti sukladno različitosti njihovih djela čije posljedice žanju (*Milindapañha, str. 65*), a napose sukladno nastrojenju iz kojeg ta djela proizlaze: jer, samo ako zlo djelo potječe od pohlepe, mržnje ili zaslijepljenosti, ono dozrijeva za svoga počinioca do udesa poput sjemena koje miruje u dobrom tlu i prima kišu, dok u drugim slučajevima, djelo nalikuje sjemenu koje izgori u vatri ili ga raznese vjetar ili padne u rijeku (*Anguttara-nikāya, sv. I, str. 134 id.*). Tako zakon uzročnosti ovdje poprima lik moralne potencije svijeta. Njegovu djelovanju nitko ne može umaći. “Niti na nebu”, kaže se u Dhammapadi (stihovi 127, 71, 219–220), “niti usred mora, niti u nutрини planinskog procjepa nema takvog mjesta na svijetu gdje bi se mogao skloniti itko da umakne posljedicama zlodjela”; “Posljedice zlog djela ne zgušnjavaju se odmah kao ni svježe mlijeko, tinjajući grijeh slijedi budalu kao vatra zastrta pepelom”; “Kad se čovjeku, koji je dugo izbivao pa se sretno vrati iz daljine, raduju rođaci i znanци dobrodošlicom na povratku – isto tako i dobročinitelja, kad s ovoga svijeta otiđe na drugi, dobra djela dočekuju prijateljski kao rođaci povratnika.”* Moć naših djela vodi nas kroz pet kraljevstava seobe duša, kroz božanske i ljudske egzistencije i kroz kraljevstvo sablasti, životinjskog svijeta i pakla. Onog dobro očekuje divota nebesa. Onog zlog vode stražari pakla pred prijestolje kralja Yame: on ga pita, nije li za života na zemlji vidio pet božanskih glasnika, poslanih ljudima na opomenu, pet pojavnosti ljudske slabosti i ljudske patnje: dijete, starca, bolesnika, zločinca koji ispašta svoju kaznu, i mrtvacu. Dakako da ih je vidio. “Ta nisi li, o čovječe, kad si već bio u zrelim godinama i ostario, ova-

²⁷ Kernov pokušaj (v. *Manual of Indian Buddhism* 50) da ostrani učenje o kammi iz izvornog buddhizma ne mogu smatrati uspjelim.

* Prijevod prilagođen prema Veljačić, Dhamma-padam, ad. loc.

ko promišljao: ‘I ja sam podložan rođenju, starosti, smrti; ni ja nisam izbjegao kraljevstvo rađanja, starenja i umiranje. Onda dakle, hoću činiti dobro u mislima, riječima i djelima?’” Međutim, on odgovara: “Nisam bio u stanju, gospodine; u svojoj lakomislenosti propustio sam to, gospodine.” Onda mu kralj Yama kaže: “Ta tvoja zla djela nije počinila ni tvoja majka, ni tvoj otac, ni tvoj brat, ni tvoja sestra, ni tvoji prijatelji ni ukućani, ni tvoja svojta ni krvni rođaci, ni askete ni brāhmani ni bogovi. Samo ti si počinio ta zla djela. Samo ti trebaš brati njihov plod.” I čuvari pakla odvuču ga na mjesto mučenja (*Devadūta Sutta, Maḍḍhima-nikāya, br. 130, sv. III, str. 179 id.*).

*Pripovijest o razbojniku Angulimāli** predočava nam kako za onoga tko se izbavi kazna za zlo koju još nije ispaštao poprima oblik u kojemu ne ostaje ništa od onog strašnog na njoj. On, koji ima na savjesti bezbrojne pljačke i ubojstva, obraća se Buddhi i postiže svetost. Kad pođe u grad Sāvattihī skupljati milodar, ranjavaju ga ljudi koji bacaju na njega kamenje i druge predmete. Obliven krvlju i razbijene prosjačke zdjele i poderane odjeće dolazi on Buddhi. Ovaj mu kaže: “Uviđaš li, brāhmane? Nagradu za zla djela, zbog koje bi inače mnogo godina i mnogo tisućljeća bio mučen u paklu, dobivaš već sada u ovom životu” (*Angulimāla Suttanta, Maḍḍhima-nikāya, br. 86*).^{27a}

U dijalogu Milindapañha²⁸, taj krug uvijek ponovnog obnavljanja egzistencije, koji se zatvara kroz kammu, kroz zaslugu i krivnju, uspoređuje se s kotačem koji se vrti natrag u samog sebe ili s uzajamnim rađanjem drveta iz sjemena i sjemena iz ploda drveta, kokoši iz jajeta, jajeta iz kokoši. Oko i uho, tijelo i duh stupaju u dodir s vanjskim svijetom; tako nastaje osjećanje, željenje, činjenje (kamma); plod činjenja je novo oko, novo uho, novo tijelo i nov duh, koji u budućoj egzistenciji pripadaju biću. *Usporedi također Milindapañha, str. 46: “S tim imenom i tjelesnošću on proizvodi djelo, dobro ili zlo; kroz to djelo nastaje u začecu novo ime i tjelesnost.”***

* Usp. Veljačić, PPP, str. 112–117.

^{27a} Prikaz kod Sp. Hardya, *Manual*, str. 260 id. ne pogađa u potpunosti teološku poantu pripovijesti. – Treba usporediti još Milindapañha, str. 188 id.

²⁸ Ovaj dijalog, na koji ćemo se kasnije vratiti u pojedinostima, bitno je mlađi od kanonskih tekstova.

** Usp. s ovim srodan fragment Milindapañha II, pogl. 1, u: Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I* (FIN I), str. 270–272.

Pojam kamme vodi dakle natrag u pretpovijest procesa onog povezivanja “spoznavanja” s “imenom i tjelesnošću”, diskutiranog u trećem članku niza uzrokovanja. Sukladno tome, čini se da naša formula ukazuje na kammu i njegovo djelovanje putem one kategorije koja ih stavlja na čelo pojmova “spoznavanja” i “imena i tjelesnosti” – putem kategorije “uobličjenja”. No, prije nego što se pozabavimo “uobličjenjima”, prvo ćemo s točke na kojoj se sada nalazimo slijediti niz uzročnosti do kraja.

Stavovi 4–11 kauzalnog niza

Ako je u uzajamnom spoju “spoznavanja” s “imenom i tjelesnošću” duh pronašao svoje tijelo, a tijelo svoj duh, onda sad to duhovno-tjelesno biće stvara organe da bi stupilo u odnos s vanjskim svijetom. “Iz imena i tjelesnosti”, tako glasi četvrti stav formule, “nastaje šest područja” – tj. “šest područja subjekta”, oko, uho, nos, jezik, tijelo (kao organ dodira) i mišljenje, naspram kojih stoje odgovarajuća područja objektnog svijeta: tijelo kao objekt oka, a tako i zvukovi, mirisi, ono što se kuša, dodiruje i, konačno, kao objekt mišljenja, “odredbe” ili “uredbe” (dhammā). Ona su očigledno predstavljena kao nešto naspram moći mišljenja u isto takvoj objektivnoj egzistenciji, i obuhvaćeno njime, kao vidljiva tijela naspram oka.

Organi subjekta stupaju u odnos s objektivnim svijetom. “Iz šest područja nastaje dodir. Iz dodira nastaje osjećanje.” Dakako, u tekstu nailazimo na ne posve jasno izražen, možda također ne i jasno promišljen pokušaj preciziranja tih procesa. “Iz oka i vidljivih tijela”, kaže se u *Samyutta-nikāyi na mnogim mjestima*, “nastaje spoznaja koja se tiče oka (ćakkhu-viññāna)²⁹, i objedinjenje svih troje, dodir. Iz dodira nastaje osjećaj.” Spomenuto “troje” vjerojatno su osjetilni organ, objekt i, kao

²⁹ Navest ću ovdje još sljedeće mjesto iz *Maḍḍhima-nikāye* (vol. I, str. 259): “Spoznavanje se, o redovnici, označava sukladno svome uzroku nastajanja. Ako spoznavanje nastaje iz oka i vidljivih tijela, naziva se spoznavanjem koje se tiče oka. (Isto tako s obzirom na uho i ostala osjetila.) Kao što se i vatra, o redovnici, naziva sukladno uzroku nastanka usljed kojeg gori: ako gori nastavši iz drveta, naziva se gorećim drvetom itd. – tako nastaje spoznavanje” itd.

treće, spoznavanje koje prisustvuje kao gledalac pri susretu toga dvo-
ga.³⁰ Slično tome, u spomenutom Buddhinu govoru, taj se niz procesa
sâ izražava sljedećim natuknicama: “oko – vidljivo – spoznavanje koje
se odnosi na oko – dodir oka (s objektima) – osjećaj koji nastaje iz do-
dira oka (s objektima), bila to radost, bol ili ni radost ni bol”³¹ – osje-
ćaj koji se razvija iz dodira “kao što kroz trenje i spajanje dvaju drve-
ta nastaju toplina i plamen” (*Samyutta-nikāya II, 97; Maḍḍhima-nikāya
III, 242*). Slično kao kod oka redaju se isti procesi također i kod drugih
osjetilnih ograna.

Formula nastavlja dalje: “Iz osjećaja nastaje žeđ.” Tu je dosegnuta
točka od koje su krenuli stavovi o nastajanju i nestajanju patnje, “žeđ
koja vodi od jednog ponovnog rođenja do drugog ponovnog rođenja”,
ne posljednji ali najmoćniji uzrok patnje. Mi jesmo zato što žeđamo za
bivanjem; mi patimo zato što žeđamo za užitkom. “Koga savlada ta bi-
jesna otrovna žeđa za svijetom, njegovi jadi bujaju kao što buja trava. A
tko uspije svladati tu bijesnu teško iskorjenjivu žeđu za svijeto, sa nje-
ga otpadaju nevolje kao što kapi klize sa lopoča.” “Kao što odsječeno
stablo iznova snažno raste kad je korijen čvrst i neoštećen, tako i patnja
izbija uvijek iznova kad žeđ za životom nije uništena”. “Dar istine nad-
mašuje sve darove, ukus istine nadmašuje sve ukuse. Radost istine nad-
mašuje sve radosti. Ukidanje čežnje nadmašuje svaku patnju” (*Dham-
mapada, stih 335–336, 338, 354*).*

Pojam žeđi koji skolastička doktrina obično razlaže šesterostruko,
već prema tome da li je ovo ili ono osjetilo izazvalo osjećaj koji stvara
žeđ, obično se sreće u povezanosti s kategorijom koja sad slijedi u nizu
kauzalnosti, sa *hvatanjem-prianjanjem*, naime sa zahvaćanjem osjetil-
nog svijeta, s *egzistencijom*.³² “Iz žeđi”, kaže formula, “nastaje *prianja-*

³⁰ Ili osjetilni organ, objekt i kao treće kolizija između toga dvoga? Usp. Rhys Da-
vids, *Buddhist Psychology*, str. 5, bilj. 2. O tome pitanju usp. još de la Vallée Poussin,
Théorie des douze causes, str. 21 id.

³¹ Radost, bol i ono što nije ni radost ni bol: to je stajaća trodioba osjećanja koja se
uvijek iznova javlja u tekstovima.

* Citat usklađen s prijevodom u: Veljačić, Dhamma-padam, ad loc.

³² Osobito skolastička terminologija razlikuje četverostruko prianjanje ili prionu-
lost: prionulost užitka, (lažnog) mnijenja, oslanjanja na vrline i redovnička pravila
(kao da su ona po sebi dovoljna za postizanje izbavljenja) i prionulost vjerovanja u Ja-
stvo. Ovu posljednju točku, stav buddhističke doktrine prema ideji Jastva, moći ćemo
objasniti tek kasnije. – U vezi s kategorijom “prianjanja” upućujem na svoja izvođe-
nja u *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* 52, str. 690 d.

nje”. Prianja se uz pet skupina elemenata od kojih se sastoji duhovno-tjelesno postojanja; to prianjanje vodi do pogubnih posljedica koje naša formula povezuje s njime.³³ Izraz “prianjanje” (upādāna) upućuje na porredu koja je karakteristična za predodžbu koja se tu javlja. Vatra koja kao jedva tvarna bit slobodno stremi u širinu i visinu, ipak je uvijek već zahvatila (upādāna) gorivo i prianja uz njega; vatru ne možemo ni pomišljati bez goriva. Čak i ako je vjetar raznosi na sve strane, uvijek je neko gorivo tu koje je vatra već zahvatila i kojeg se drži – vjetar. Tako postojanje svakog bića nalikuje vatri; poput plamena i naše je bivanje na neki način trajni proces izgaranja. Izbavljenje je utruće (nirvāṇa) plamena; međutim, vatra se ne gasi sve dok dobiva gorivo koje je zahvatila. I kao što se vatra širi daleko prianjajući za vjetar, tako ni vatra našeg postojanja nije vezana za jedno mjesto nego kroz seljenje duša lebdi kroz daleke širine od nebesa do pakla, od pakla do nebesa. Čega se dakle drži taj sagorijevajući proces postojanja u momentu takvih seoba, poput plamena na vjetru? “Tada, velim, (biće) ima žeđ kao podlogu za koju prianja; jer, žeđ je, Vaćcho, u to vrijeme podloga uz koju prianja (tj. supstrat lutajućeg bića).”³⁴ Čak i najslabiji ostatak takvog prianjanja osujećuje izbavljenje. Onaj tko se odriješi od svega prolaznog, tko postigne potpunu ravnodušnost, a svojim mislima prianja upravo za tu ravnodušnost i nalazi radost u toj ravnodušnosti, taj još nije izbavljen. Najbolje, jer najslabije prianjanje jest prianjanje uz stanje najdubljeg zadubljenja u kojemu su svijest i nesvjesnost podjednako prevladani; potpuno izbavljenje prevladalo je i to posljednje prianjanje (*Ānañdasappāya Suttanta, Maḍḍhima-nikāya, br. 106*). “Prestankom prianjanja njegova je duša odriješena od svakog kvarenja” – to je stajaća formulacija kojom tekstovi označavaju da je neki Buddhin sljedbenik postao dionikom svetosti, izbavljenja.

³³ Maḍḍhima-nikāya I, str. 511 id. Na ovo mjesto upozorio je Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes* 19. O upādāni v. moje opaske u Gött. Gel. Anz. 1917, str. 153.

³⁴ Iz jednog razgovora između Buddhe i inovjernog redovnika Vaćcha (Samyutta-nikāya, vol. IV, str. 399 id.). U tome se možda smije prepoznati primjer nesigurnosti, koja se češće može susresti u svetim tekstovima, u pogledu važenja kategorija koje se javljaju u formuli uzročnosti. Pokazali smo da se stavak “iz spoznavanja nastaju ime i tjelesnost” odnosi na moment začeća, tj. seljenja duša. Sad se opet kategorije žeđi i prianjanja, koje se javljaju puno kasnije, prenose na isti moment.

Sve dovde se povezivanje uzroka i posljedica u kategorijalnom nižu čini kako tako jasno. Očigledno je ono biće, o čijem smo začecu (“iz spoznavanja nastaju ime i tjelesnost”) najprije čuli, u kasnijim člancima ove formule odavno već stupilo u život, u dodir s vanjskim svijetom, u prijanjanje za njegovim dobrima. Tako to razumijeva i višekratno spomenuti dijalog između Buddhē i Ānande: na stav da “iz osjećaja nastaje žeđ” nadovezuje se slika ljudske težnje za uživanjem i dobitkom; tu nailazimo na riječi tražiti, stjecati, posjed, održanje, zavist, prepirka, svađa, ogovaranje, laganje. Stoga je posve čudnovato kad formula uzročnosti, koja je u svojoj konstrukciji ljudskog postojanja već bila dospjela do zbivanja društvenog života, do borbe egoizma protiv egoizma, odjednom, kako se čini, zahvaća unatrag i ono biće, koje smo već vidjeli kako stoji u svijetu djelujući, pokazuje tek u rađanju. Naime, u svojim posljednjim trima člancima formula naime glasi: “Iz prijanjanja (egzistencije) nastaje *bivanje* (bhava); iz bivanja nastaje rođenje; iz rođenja nastaju *starost* i *smrt*, *bol* i *žaljenje*, *patnja*, *briga* i *očajanje*.”

Ipak, nećemo biti odviše lako spremni na pretpostavku da tu u razvoju misli leži nepremostiva pukotina ili da se formula izvitoperuje u puku igru riječima. Mora se zapaziti da završni dijelovi formule daju jednako tako shvatljiv smisao, koji odgovara cijelom buddhističkom shvaćanju svijeta, kao i prethodni stavovi, te da između jednih i drugih postoje veze koje se teško mogu uskladiti s vjerovanjem u stvarno kidanje lanca predodžbi. To da je žeđ izvor patnje, koja se prikazuje kao rođenje, starost i smrt, dokazuje se posredstvom “plemenitih istina” kao fundamentalnog učenja buddhizma; a ono što tu iskazuje formula kazalnog čvora, nije ništa drugo do upravo ta žeđ – posredstvom srednjih članova “prijanjanja” i svakako donekle neodređene kategorije “bivanja”³⁵ – proizvodi patnju rođenja, starosti i umiranja. Jedan poučni

³⁵ Možda se ta predodžba, koju treba povezati s pojmom “nastajanja”, smije izraziti na sljedeći način. Žeđ i njome izazvano prijanjanje prolaznog bića uvjetuju da za osobu (ukoliko se unutar buddhističkih misaonih krugova uopće smije govoriti o osobi, usp. dalje o tome) struja nastajanja ne prestaje nego joj je suđeno daljnje nastajanje bilo nižeg ili višeg ranga. Takva osoba postaje dionikom novog rođenja. Sutta-nipāta (stih 742) kaže: “Iz prijanjanja se rađa nastajanje. Onaj nastali podložan je patnji. Tko se rodi, mora umrijeti.” – Skolastička terminologija razlikuje trostruko nastajanje: nastajanje u carstvu užitaka, nastajanje u carstvu tjelesnosti, nastajanje u carstvu netjelesnog. Za dalje vidi de la Vallée Poussin, nav. mj., str. 29 id.

govor, *Mahātaṇhāsamkhaya Sutta, Maḍḍhima-nikāya, br. 38*), opisuje hod toga razvoja: dijete se rađa i hrani ga majka; kako ono raste i njegova osjetila stupaju u dodir sa svijetom objekata, u njemu nastaju osjećaji užitka, odbojnosti ili ravnodušni osjećaji. Tako u njemu narastaju radost (*nandī*) i prijanjanje za postojanje; to proizvodi “nastajanje”-“bivanje”, a ono opet rođenje, starost, smrt. Jasno je dakle da se tu, ako neko već živo i gotovo biće u svijetu nastupa tako da potpada pod rođenje, može raditi samo o sljedećem rođenju koje je dosuđeno tome biću, budući da se zaplelo u užitak i postajanje.³⁶ Očito je da upravo u tome smislu treba shvatiti i formulu kauzalnog čvora. Ona slijedi proces egzistencije preko žeđi unatrag, i pokazuje kako su već u začecu prisutni elementi koji proizvode onu sudbonosnu žeđ; ona s druge strane slijedi taj proces dalje naprijed, prema patnjama koje izrastaju iz te žeđi, patnje novog rađanja, novog umiranja. Tako se područje rađanja dodiruje dvaput³⁷, a ono zbunjujuće, ona stvarno prisutna nejasnoća leži u tome da se to oba puta događa s drugim izrazima koji s različitih strana prikazuju igru uzročnosti u procesa ponovnog rađanja koji se uvijek iznova obnavlja.³⁸

³⁶ Usp. također *Samyutta-nikāya*, vol. II, str. 101, gdje se opisuje sljedeći niz procesa: “spoznavanje” se učvršćuje a “ime i tjelesnost” se snižavaju: dakle, trenutak začeca; *sankhāre* (v. o tome ovdje dalje) se povećavaju. Ishod je novo ponovno vraćanje u postojanje, novo ponovno rođenje, starenje i umiranje.

³⁷ *Visuddhimagga* to posve jasno prepoznaje (v. Warren, *Buddhism in translations*, str. 196); usp. također de la Vallée Poussin, str. 36 id.

³⁸ Bio bih zadovoljan kad bi mi u ovom razmatranju uspjelo pokazati da su nejasnoće oko formule uzročnosti, “*tyranie des cadres et des mots*”, znatno manje nego što sam to pretpostavljao u drugom izdanju ove knjige a također i Senart u svome oštroumnom članku “*À propos de la théorie bouddhique des douze nidānas*” (*Mélanges de Harlez*, str. 281 id.). Ni ja ne vjerujem da ovdje smijemo prepoznati “*la forte structure d’une théorie autonome, sortant tout armée d’une spéculation maîtresse d’elle-même*”. Svakako, buddhizam radi na svakom koraku s riječima koje zatekne. Ali on ih ipak kombinira na taj način da se pri tome mogu prepoznati misli, makar često i nejasne misli. Zadovoljit ću se time da na jednoj jedinoj točki, koju Senart (str. 284 id.) stavlja u prvi plan, predočim kako se buddhistima povremeno predbacuje veća zbrka nego što su je doista počinili. Deveti pojam lanca uzročnosti je *upādāna* (“*prijanjanje*”). “*Upādāna, plusieurs textes le démontrent, n’est qu’une réduction pour upādāna skandhas..., soit = les cinq skandhas qui sont, comme on sait: rūpa, vedanā, saṃdāna, saṃskāra et vijñāna.*” No, isto tako u nizu se javljaju i sve pojedine *khande*, izričite ili implicite. “*La série des skandhas figure donc en réalité deux fois dans la formule. le fait suffit pour en réduire à sa valeur la portée spéculative*” (str. 284 id.). Mo-

Zaključit ću ovo istraživanje s nekoliko izreka iz Dhammapade (stihovi 147–149, 46) kojima su posljednji članci formule uzročnosti prevedeni iz pojmovnog jezika u jezik osjećaja i poezije.

“Pogledaj tu krasnu lutku – drskost žive rane tijela, mnogih briga i nevolja, gdje ništa stalno ne prebiva.”

“Izmoždeno to tijelo krhko je gnijezdo bolesti odakle gnjilež prska, gdje smrt dokončava život.”³⁹

“A kad budu razasute kao tikve u jesen ove požutjele kosti – tko će im se radovati?”

“Uvidjevši da je ovo tijelo kao pjena, prozrevši prirodu opsjene, slomivši rascvjetale strijele smrti, treba otići izvan vidokrugla vladara smrti.” –

Međutim, smrt nije kraj dugog ulančavanja patnje; na smrt slijedi ponovno rođenje, nova patnja, novo umiranje.

Prvi i drugi stav kauzalnog niza

Vratimo se s kraja formule uzročnosti na njezin početak, prvim dvama člancima niza.

“Iz neznanja (*avidḍā*)”, tako počinje formula, “nastaju uobličena (*sankhārā*)”.

“Iz uobličenjâ nastaje *spoznavanje* (*viññāna*)”.

Ako se najdubljim temeljem patnja naziva neznanje, onda moramo pitati: tko je tu onaj tko ne zna? Što je to što ovo neznanje ne zna?

ram osporiti da je upādāna isto što i pet upādānakkhandha. Upućujem s jedne strane na ono što je u bilj. 32 primijećeno o četiri upādāne, a s druge strane na često izrečeno objašnjenje u kanonskim tekstovima (primjerice Maḍḍhima-nikāya, vol. I, str. 299 id.; Saṃyutta-nikāya, vol. III, str. 100) da upādāna i pet upādānakkhandha nisu identični: upādāna je cāandarāga (užitak i požuda) u odnosu na onih pet khandha. Otud mi se čini da navodna zbrka u formuli uzročnosti doista ne postoji. – Neću ostaviti nespomenute Waddellove pokušaje objašnjenja uz formulu uzročnosti (Journal R. Asiat. Soc. 1894, str. 367 id.; *Buddhism in Tibet*, str. 105 id.) koji počivaju na tumačenju alegorijskih freski razmjerno mlađeg porijekla; uz Senartove pogođene opaske (str. 282 id.) uz njih nemam ništa dodati.

³⁹ Za Childersovu pretpostavku (*Sacred Books X*, 41) ‘marañantaṃ hi ḍvītaṃ’ moguće je navesti pozitivan dokaz; usp. Saṃyutta-nikāya, vol. I, str. 97 (još i Nettipakkaraṇa, str. 94), Lalita Vistara, str. 328. Usp. također Mahābhārata XI, 48, ed. Calc.; Rāmāyaṇa II, 105, 16, ed. Bombay; Sāṃkhya Prav. Bhāṣya V, 80. 40.

S obzirom na položaj kategorije “neznanje” na početku cijelog niza uzročnosti najbliže je dati se navesti na tumačenja koja u tome pojmu vide kozmogonijsku potenciju koja djeluje u pratemelju stvari. Ili bismo mogli biti u iskušenju da iz toga pojma iščitamo povijest krivice počinjene prije početka vremena, povijest jednog nesretnog čina kojim se nebitak osudio na bitak, tj. na život. Filozofija kasnijih brahmanskih škola govori na sličan način o māyī, sili obmane koja varljivu sliku svijeta stvorenja prikazuje onom Jednom, Nestvorenom, kao bivstvujuću. “On, znalac, odao se zbrkanim uobraziljama, i budući da je pao u drijemež koji je napravila Māyā, ugledao je omamljen mnogolika snoviđenja: ja jesam, ovo je moj otac, ovo je moja majka, to je moje polje, moj imetak”. S tom māyom brahmanske teozofije uspoređuje se buddhističko neznanje, samo što navodno, kao što je māyā obmanjujući odsjaj istinskog, vječnog bitka, tako je neznanje odsjaj onoga što za buddhizam, kako se mislilo, zauzima mjesto vječnog bitka, Ničega.

Tumačenja te vrste koja u kategoriji neznanja vide izraz za varljivo pojavljivanje Ničega kao bivstvujućeg, podudaraju se doista u potpunosti s formulacijama mlađih buddhističkih tekstova. To shvaćanje susreće se već u velikom glavnom djelu mistično-nihilističke spekulacije koja je u prvim stoljećima poslije Krista prevladavala kod buddhističkih teologa. U tekstu o “Savršenstvu znanja” (Praññāpāramitā), koji uživa ugled visoke svetosti, čitamo sljedeće⁴⁰:

Buddha kaže Sāriputti: “Stvari ne postoje, Sāriputto, kako to misle obični ljudi, lišeni znanja, koji čvrsto prijanjaju uz njih; oni u to nisu upućeni.” Sāriputta pita: “Kako stvari postoje, gospodine?” Buddha odgovara: “One postoje, Sāriputto, samo tako da ne postoje zbiljski. A budući da ne postoje, nazivaju se avidyā⁴¹, tj. nepostojeće ili neznanje. Toga se čvrsto drže obični ljudi, bez znanja, koji nisu upućeni. Oni predočavaju stvari kao postojeće od kojih nijedna ne postoji zbiljski”. Onda Buddha pita mudrog sljedbenika Subhūti: “Kako ti misliš, o Subhūti,

⁴⁰ Ovo mjesto saopćava Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, str. 473 id., 478.

⁴¹ To je isti termin koji stoji i na početku formule kauzalnosti (avidyā = pālijski aviddā). I Beckh, *Buddhismus* II, str. 105 pripisuje – po mome mišljenju neuvjerljivo – nadosobnu, kozmičku narav neznanju formule postajanja (i drugim člancima formule).

je li obmana jedno a tjelesnost nešto drugo? Je li obmana jedno a osjećanja nešto drugo, predodžbe nešto drugo, uobličjenja nešto drugo, spoznavanje nešto drugo?” Subhūti odgovori: “Ne, gospodine, ne. Obmana nije jedno a tjelesnost nešto drugo. Sâma tjelesnost je obmana i sâma obmana je tjelesnost, osjećanja, predodžbe, uobličjenja, spoznavanje”. Potom Buddha kaže: “U samoj prirodi obmane nalazi se to što bića čini onim što ona jesu. To je, Subhūti, kao kad bi spretni čarobnjak ili učenik čarobnjaka na raskršću četiriju velikih cestâ učinio da se pojavi veliko mnoštvo ljudi, i nakon što učini da se pojave, učini da ponovo nestanu.”

Tako spis o “savršenstvu znanja” postavlja neznanje kao posljednji temelj same pojave svijeta i ujedno kao bitni karakter njegova postojanja koje je zapravo nebitak: neznanje i nebitak ovdje se podudaraju.

Ovaj pogled na kasnu fazu u razvoju mišljenja bacili smo samo zato da upozorimo na to prenošenje kasnih ideja u rani buddhizam kao i na tumačenje starih tekstova, napose formule uzročnosti, pod utjecajem tih ideja. Istraživači kojima su stavovi o ulančavanju uzroka i posljedica bili poznati samo u verzijama iz tog kasnog vremena, našli su se doista u sličnom položaju kao kad bi historiograf kršćanstva bio upućen na to da Isusovo učenje sroči iz gnostičkih fantazija.

Put kojim mi moramo ići, jasan je: moramo prije svega ispitati najstariju predaju buddhističke dogmatike, koja je sadržana u pālijskim tekstovima, o tome što je ono neznanje, posljednji temelj sve patnje.

Gdje god se u svetoj pālijskoj književnosti postavi to pitanje, bilo u govorima koje su navodno držali Buddha i njegovi najodličniji sljedbenici, bilo u shematizirajućim kompilacijama kasnijih dogmatičara, odgovor je uvijek jedan te isti. Neznanje se ne objašnjava kao kozmička potencija, kao mistični pragrijeh, nego spada posve u područje zemaljske, shvatljive stvarnosti.* Neznanje je nepoznavanje četiriju plemenitih istinâ. Tako Sāriputa kaže⁴²: “Nepoznavanje patnje, prijatelju, nepo-

* Za relativnu, kontekstualnu narav te najviše kategorije neznanja koja se javlja na različitim razinama kao eksplanatorni pojam v. npr. Visuddhimaggo VII, 9 id., u: Iveković, RBM, str. 13–15.

⁴² Sammāditṭhisuttanta (Maddhima-nikāya, vol. I, str. 54). Sličnog se nalazi dosta često. Naravno da je samo jedna inačica tih formulacija kad se u Samyutta-nikāyi, vol. II, str. 162 neznanje objašnjava kao nepoznavanje tjelesnosti, nastajanja tjelesnosti, ukidanja tjelesnosti, puta prema ukidanju tjelesnosti (a potom, kao kod tjelesnosti, i nepoznavanje drugih elemenata postojanja).

znavanje nastanka patnje, nepoznavanje ukidanja patnje, nepoznavanje puta prema ukidanju patnje, to se, prijatelju, naziva neznanjem”. “Ne uvidjevši četiri plemenite istine onako kakve one jesu, lutao sam dugim putem od jednog rođenja do drugog. Sada sam ih uvidio; raskinuta je nit nastajanja; razoren je korijen patnje; nema više ponovnog rođenja.”⁴³

Dakle, kad starobuddhistička dogmatika prati biće koje pati na njegovu putu kroz svijet patnje unatrag preko onog trenutka u kojem se “spoznavanje” zaodijeva “imenom i tjelesnošću”, tj. unatrag preko momenta začeća, mišljenje se ne gubi zbog toga u tajnama neke mistične predegzistencije; empirijska egzistencija ima korijen u jednoj drugoj, isto tako empirijski zahvatljivoj egzistenciji i trpi djelovanje uzrokâ koji imaju sjedište u toj egzistenciji. Neznanje, koje je temelj tvoga sadašnjeg postojanja, znači da u neko ranije vrijeme neko biće, koje je živjelo u ništa manje zahvatljivoj stvarnosti kao i ti sada, na zemlji, na nebu ili u nekom paklu, nije posjedovalo točnu spoznaju iskazivu riječ po riječ, i zbog toga je, zahvaćeno vezama seljenja duša, moralo proizvesti tvoje sadašnje postojanje. Vidjeli smo da je upanišadska spekulacija na pitanje, koja to sila drži duh u prolaznosti, kojeg neprijatelja treba pobijediti da bi se postiglo izbavljenje, odgovorila upravo istim pojmom neznanja. Za vedskog mislioca to neznanje je bilo neznanje identiteta vlastitog ja s onim velikim Ja koje je izvor i sam pojam svakog jastva. Buddhizam je napustio tu misao kao i sve metafizičke pretpostavke koje su je omogućavale, ali pri tome se riječ pokazala istrajnijom nego misao: i nadalje je neznanje ostalo posljednji korijen sve patnje, samo što je sadržaj toga pojma “neznanje” postao drugačiji.⁴⁴ Bilo je prirodno da se neznanje sada objašnjava kao neposjedovanje one spoznaje čije po-

⁴³ Mahāvagga VI, 29. “Nit” postojanja je tanhā (žed). Usp. Hardy, Nettipakarāṇa, str. VII; Mahāvastu, vol. II, str. 307, 12.

⁴⁴ Tako pojam avidye – pod tom ili nekom srodnom oznakom – ulazi u različite sisteme indijske filozofije kao korijen sve patnje, ali se svojim sadržajem svaki puta prilagođava okolini sistema. Za filozofiju sāṅkhya odn. yoge, primjerice, neznanje se, pod nazivom “nerazlikovanje” (aviveka), prikazuje kao nerazlikovanje duše i tvarnog principa a time i kao uzrok bolne veze između toga dvoga. To nerazlikovanje označava se i izravno kao avidyā (v. Yogasūtra II, 24). Dakle i ovdje kao i u buddhizmu, – što je istaknuo već Jacobi u Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 52, str 7 – avidyā, koja je mišljena kao temelj sve patnje, zapravo je neposjedovanje određene spoznaje. – Za neznanje u sistemu vedānte usp. Deussen, Vedānta, 2. izd., str. 326 id., kao i str. 60, bilj. 35 sa sabranim mjestima iz Śāṅkare. Za sistem nyāye v. Nyāyasūtra I, 1, 2.

sjedovanje se buddhistu činilo najvišim ciljem svake težnje – spoznaje o patnji i njezinu prevladavanju. Ako se od te spoznaje očekivao kraj patnje, tj. postojanja, kako se onda suprotnost toga znanja, obmana, koja čovjeku zakriva istinsku bit i istinsku vrijednost procesa postojanja, ne bi učinila posljednjim korijenom njegova postojanja? Bitak je patnja, ali neznanje vara o toj patnji; ono pušta da se umjesto patnje pojavi obmanjujuća slika o sreći i užitku i tako vezuje patnika za bitak.

Vidimo dakle da se ovdje, gdje bismo s obzirom na cijeli postav formule uzročnosti mogli očekivati objašnjenje o posljednjem temelju bolnog postojanja, upravo to postojanje zapravo već pretpostavlja; neznanje koje bi tek trebalo prizvati bića u egzistenciju, zapravo je samo stanje egzistirajućih bića. Je li tu posrijedi nejasnoća buddhističkog mišljenja koja je mogla nastupiti kod preuzimanja stare odrednice “neznanje” u nove misaone krugove? Meni se čini da greška leži, naprotiv, u našem očekivanju kako ćemo ovdje naći eksplicitno imenovan posljednji temelj postojanja. Ako bismo postojanje neznanjućih bića svodili na neznanje ranijih bića i tako dalje sve unedogled, zadovoljili bismo se upravo s predodžbom toga od vječnosti kružećeg toka kao činjenice koja se ne može utemeljiti ili do čijeg utemeljenja religijskom mišljenju nije stalo. U jednom od kanonskih tekstova čitamo (*Anguttara-nikāya*, sv. V, str. 113): “Prednja granica neznanja, o redovnici, ne može se spoznati tako da onda ono više ne bi postojalo od te točke i da bi nastalo kasnije. Ali ako se, o redovnici, mora i tako govoriti, onda se i neznanje pokazuje kao nastalo iz jednog uzroka” – i tada se, tamo gdje se očekuje imenovanje toga uzroka, doduše ne izravno nego kao “hrana” (āhāra) neznanja, navode opačine svake vrste koje najprije jedna drugu i konačno sve zajedno dovode neznanje do sazrijevanja. Jedno mlađe djelo Milindapañha – s kojim ćemo se uskoro morati pozabaviti podrobnije – govori posve sličnim izrazima o tome da “prednji kraj puta” nije spoznatljiv; poput povratne promjene sjemena u biljku, od jajeta u kokoš, tako je i kružni tok egzistencija nesaglediv.⁴⁵ “To da neznanje naprosto

⁴⁵ Usp. naprijed str. 245. No, opet, Milindapañha kaže u istom kontekstu (str. 50): “Neznanje je korijen prošloga i budućega i sadašnjega puta; iz neznanja nastaju uobličjenja”, i tako dalje na isti način sve do nastanka starosti, smrti i svake patnje. Pri tome se ne kaže što je to što jednu od kategorija, koje se međusobno uvjetuju u kružnom kretanju, čini korijenom drugih.

nije postojalo ni u kojem pogledu, takva prednja granica nije spoznatljiva.⁴⁶

Proizvod koji najprije nastaje iz neznanja imenuje se u formuli uzročnosti u prvoj rečenici: “Iz neznanja nastaju uobličjenja (sankhārā).”⁴⁷

Nemogućnost da za buddhističku terminologiju nađemo odgovarajući izraz u našem jeziku – ta se nemogućnost još uvećava s nejasnoćama te terminologije – ovdje doista postaje znatna. Riječ *sankhāra* izvedena je od glagola koji znači pripremati, spravljati, oblikovati, na primjer o pripremanju hrane, pravljenju strijele, opremanju borca, spravljanju i posvećenju jela i pribora kod prinošenja žrtve, osobito pak o sakramentalnim posvećenjima koja su propisana za dijete i općenito za čovjeka u različitim stadijima njegovog života. Sankhāra je podjednako pravljenje kao i ono napravljeno; no, to dvoje se još više podudara za buddhističko shvaćanje nego za naše, jer za buddhista – a o tome ćemo morati još detaljnije raspravljati – ono spravljeno ima svoje postojanje samo i jedino kroz to da biva pravljeno. Ono što jest, nije toliko neko bivstvujuće koliko proces bitka koji se sâm stvara i rastvara. Tako se u ovom svijetu nastajanja i nestajanja ništa ne može misliti na što se ne bi mogao primijeniti pojam uobličjenja ili uobličivosti, pa ćemo otud riječ *sankhāra* i nadalje sretati kao jedan od najopćenitijih izraza za sve što jest, tj. što postaje i nestaje. Međutim, u našoj formuli, koja se ne bavi cjelinom svijeta nego osobnim životom i koja slijedi njegovo postajanje i nestajanje kroz niz stupnjeva, a među njima je stupanj *sankhāre* upravo samo jedan stupanj, riječ se sukladno svemu tome očito mora razumjeti u užem smislu; ovdje se pod time vjerojatno mislilo na uobličjenje bilo koje vrste koje se odvija u području tjelesno-duhovnog osob-

⁴⁶ Ovako treba prevesti to mjesto koje su Rhys Davids (*Sacred Books XXXV*, str. 81) i Walleser (*Philos. Grundlage des älteren Buddhismus*, 127) krivo razumjeli. – Posve slično tome, u sistemu *sākhya* nailazimo na bespočetno ulančavanje koje se uspoređuje sa uzrokovanjem sjemena i biljke. Nerazlikovanje duše i tvarnog principa utiskuje unutrašnjem organu svoj pečat (*vāsanā*); taj pečat izaziva isto nerazlikovanje u sljedećoj egzistenciji.

⁴⁷ Za najnovije detaljno istraživanje o *sankhāra* v. Franke, *Dīgha Nikāya*, str. 307 id. Njegov rezultat da *sankhāra* znači proizvođenje predodžbi u duhu lišenom znanja odnosno same predočene stvari (koje postoje samo u predodžbi) ne mogu usvojiti. Upućujem također i na S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, str. 273 id., i Gött. Gel. Anz., 1917, str. 154 id.

nog bića. Doista, sankhāra, ili *abhisankhāra*, tj. “*sankhāra s obzirom na nešto*”, nerijetko znači dispozicije ili tendencije tjelesnog ili duhovnog mehanizma koje proizvode bilo koje posljedice. Kad je Buddha u visokoj starosti donio odluku da se treba približiti okončanje njegovog života, kaže se “otпустиo je iz sebe s namjerom i sviješću sankhāru života”. Kad je pak htio izvesti neko određeno čudo, “oblikovao je sankhāru s obzirom na čudo” tako da se postigne dotično djelovanje. Netko tko je s poštovanjem htio ići ususret Buddhi, čuo je o govaranje o njemu, pa je “nestao njegov sankhāra s obzirom na hodočašće radi viđenja Uzvišenog”.⁴⁸ Sukladno tome, u stavovima da iz neznanja nastaju sankhāre, a iz sankhārâ spoznavanje, morao bi se naći nazor da neznanje koje prija uz neko biće i u njemu proizvodi tendencije ili pospješuje djelovanje tendencija iz kojih se u novom rođenju dotičnog bića razvija njima odgovarajući oblik “spoznavanja” – i tako dalje o “imenima i tjelesnosti” i drugim članovima niza.

Ne može se poricati da predaja kanonskih tekstova ne pogoduje osobito upravo izloženom shvaćanju. Izričito objašnjenje stavova kojima se ovdje bavimo, a koje se u tekstovima javlja s prevladavajućom učestalošću, drugačije je. Naime, na mnogobrojnim mjestima, na pitanje, što su sankhāre – i posebno, što su sankhāre u našoj formuli uzročnosti – odgovara se da postoje tri sankhāre, sankhāre tijela, govora i duha. Sankhāre tijela su udisanje i izdisanje, jer to su “tjelesne, s tijelom povezane funkcije (dhammā)”. Sankhāra govora je razmatranje i procjenjivanje, jer “nakon što smo nešto razmotrili i procijenili, iza toga se izgovara riječ”. Duhovni sankhāra sastoji se od predodžbe i osjećaja, jer “predodžbe i osjećaji su duhovne, s duhom povezane funkcije”.⁴⁹ Pristupimo li

⁴⁸ Dīgha-nikāya, vol. II, str. 106; Mahāvagga I, 7, 8; VI, 31, 2. U ovom kontekstu treba upozoriti na često identificiranje sankhāre s cētanom, sanćetanom, tj. s voljom (usp. npr. Vinaya Piṭaka, vol. III, str. 73, 112; Dhammap. Atth., Faustböhl, str. 177; S. Z. Aung, nav. mj. str. 235 id.); v. također Maddhima-nikāya, vol. III, str. 244; Saṃyutta-nikāya, vol. II, str. 82; III, str. 60; usp. II, str. 39 id.; Anguttara-nikāya Cattukka § 171; Vibhanga, str. 7 itd.; Milindapañha, str. 61.

⁴⁹ Maddhima-nikāya, vol. I, str. 301; Saṃyutta-nikāya, vol. IV, str. 293. Vidi nadalje Saṃyutta-nikāya, vol. II, str. 4, 43, 44, 58; Maddhima-nikāya, vol. I, str. 54, itd. – U Saṃyutta-nikāyi (vol. IV, str. 217) govori se o uzastopnom prestajanju sankhāra slijedom kontemplacijâ: tamo se redom imenuju govor, promatranje, razmatranje, radost, udisanje, izdisanje, predočavanje oblika i različite druge predodžbe i osjaćanja. Zar

s tim objašnjenjem sankhāre formuli uzročnosti, teško ćemo iz nje dobiti stvarni smisao, štoviše, naći ćemo se pred nerazrješivom zbrkom. Ono što je zajedničko sankhāri tijela, govora i duha, ono što ih sve čini sankhārama, to nam se jednako malo kaže kao što nam se malo objašnjava zašto se od “tjelesnih”, tj. s tijelom povezanih funkcija, uzimaju u obzir upravo udisanje i izdisanje, a od duhovnih predodžba i osjećaj, a ne neke druge. Pojava ovih zadnje navedenih pojmova na tome mjestu utoliko je još čudnovatija što oni u sustavu petoro kompleksâ, od kojih je sastavljeno tjelesno-duhovno postojanje, stoje *pored* sankhārâ, i što se drugi od njih, pojam osjećaja, u našem nizu uzročnosti pojavljuje čak na jednom puno kasnijem mjestu među proizvodima koji se razvijaju iz neznanja i iz sankhārâ.

No, ne smijemo previdjeti da se osim ovog izloženog objašnjenja, koje, kao što smo napomenuli, doista prevladava u kanonskim tekstovima, na nekim mjestima nalaze još formulacije koje upućuju na drugo tumačenje, koje je više u skladu s onim što smo netom primijetili. Sankhāre su – tako bi se možda smjelo formulirati to tumačenje – dispozicije htijenja i djelovanja – koje su odlučujuće za udese ponovnog rođenja, dispozicije koje borave u tijelu dotičnog bića poput tjelesne topline ili hladnoće, gladi ili žeđi, izmeta ili urina (*Anguttara-nikāya*, sv. V, str. 83). Tako čitamo (*Samyutta-nikāya*, sv. II, str. 82): “Ako jedno biće koje je postalo podložno neznanju, u sebi uobličiti uobličenje usmjereno na ono čisto, njegovo spoznavanje dospijeva do čistog postojanja. Ako pak uobličiti u sebi uobličenje usmjereno na nečisto, onda njegovo spoznavanje dospijeva do nečistog postojanja. Uobličiti li u sebi uobličenje usmjereno na nerazlikovano, njegovo će spoznavnje dospjeti do nerazlikovanog postojanja. No ako neki redovnik napusti neznanje i postigne znanje, onda on pomoću svoga oslobođenja od neznanja i postignuća znanja ne uobličuje u sebi uobličenje usmjereno ni na čisto ni na nečisto ni na nerazlikovano; za njega je uništeno ponovno rađanje, ispunjen sveti hod, izvršena je dužnost. On se neće više vratiti u ovaj svijet; tako on spoznaje.” Oni pak ljudi, tako izlaže jedan drugi poučni govor (*Samyutta-nikāya*, sv. V, str. 499 *id*; *usp. Maḍḍhima-nikāya*, sv. I, str. 389 *id.*), ko-

čudnovato spajanje trostukih sankhāra nije proizašlo iz tih krugova predodžbi koje se tiču kontemplacija? – Za potpunije popise sankhāra, kako ih daje kasnija dogmatika, v. Dhammasaṅgani 62 i mnoga druga mjesta.

ji ne spoznaju četiri plamenite istine, nalaze sviđanje u sankhārama koje vode rođenju, starosti, smrti i svim patnjama. Tako oni proizvode te sankhāre (uobličuju ta uobličjenja, *samkhāre abhisamkharonti*) i padaju usljed toga u bezdan rođenja, starosti, smrti i patnje. Oni pak, koji spoznaju plemenite istine, ne proizvode te sankhāre i oslobađaju se rođenja i smrti: “oni se izbavljaju od patnje; tako ja kažem”.⁵⁰ Kad se na prvome od navedenih mjesta govori o sankhārama usmjerenim na čisto i nečisto, ti izrazi ne označavaju ništa drugo do ćudorednu zaslugu koja se nagrađuje u novom postojanju, ili kaznu koja tamo nalazi svoju kaznu. Tako kategorija “uobličjenja” vodi natrag do učenja o *kammi*, ćudorednoj naknadi, koja živućem biću unaprijed zacrtava put kroz svjetove in-dijskog postojanja kao i kroz nebesa i pakao. *Karakteristično je kako se u Nettipakarani (str. 94 id.) objašnjava “posjedovati čistu kammu” kao “posjedovati čiste sankhāre”*. Naše sadašnje postojanje proizlazi iz kamme ranijeg postojanja, i moć one kamme koja djeluje u omaglici “ne-znanja”, koja se naziva moć “uobličjenja”. “To nije, o redovnici”, kaže jednom Buddha, “vaše tijelo ni tijelo nekog drugog; naprotiv, u tome se mora uvidjeti staro djelo (kammam), utjelovljeno kroz uobličjenje (ambhisamkhatam) ...” (*Samyutta-nikāya, sv. II, str. 64 id.*).

U srodan kontekst spada i propovijed o “ponovnom rođenju sukladno sankhārama”, *Sankhārupatti Suttanta (Maddhima-nikāya, br. 120. Usp. Anguttara-nikāya, Ātukka § 172)*. Tamo se kaže: “Zbude se, o sljedbenici, da redovnik obdaren vjerom, obdaren ispravnošću, obdaren poznavanjem nauka, odricanjem, mudrošću, ovako misli u sebi: ‘Uistinu, htio bih, pošto se moje tijelo razgradi u smrti, postati dionikom ponovnog rođenja u nekom moćnom kneževskom rodu’. Tu misao on misli, kod te

⁵⁰ Treba obratiti pažnju i na sljedeće mjesto: “Kad netko hoće (četeti: sjetimo se što je rečeno u prethodnoj bilj. 48 o istovrijednosti sankhāra i sančetanā), kad nakanjuje i kad žali zbog učinjenog (?), onda je to uporište za postojanje spoznavanja ... Kad to spoznavanje opstaje i raste, onda se u budućnosti zbiva povratak u novo postojanje. Kad se u budućnosti zbiva povratak u novo postojanje, onda u budućnosti nastaju starenje i smrt, bol i žaljenje, patnja, briga i oćajanje. To je nastanak cijelog kraljevstva patnje” (*Samyutta-nikāya, vol. II, str. 65*). Potom slijedi jedna verzija tih stavaka u kojoj na “hoće” slijedi “spoznavanje” a zatim po redu i ostali članovi formule uzročnosti tako da se uočljivo potvrđuje istovrijednost izraza “hoće” s kategorijom sankhāre. – Usp. s ovdje priloženim mjestima i izvođenja kasnijeg, sistematizirajućeg djela Visuddhimagga kod Warrena, *Buddhism in translations* 177. 181, kao i izvođenja u Milindapañhi, str. 61.

mîsli on boravi, tu misao on hrani. Te sankhāre i ta stanja (vihārā), koje on tako hrani i potiče u sebi, vode do njegova ponovnog rođenja u nekoj takvoj egzistenciji. To je, o redovnici, pristup, to je put koji vodi do ponovnog rođenja u nekoj takvoj egzistenciji.” Slično se onda zaredom ponavlja u odnosu na različite klase ljudi i bogova: predan i ispravan redovnik koji je u životu svoje misli i želje usmjerio na te forme egzistencije, rađa se ponovo u njima. Tako sve do najviše klase bogova koja je samo kroz zanemariv ostatak zemaljskog odvojen od nirvāne, “bogova sfere u kojoj nema ni predodžbi ne lišenosti predodžbi”. I konačno, na posljednjem mjestu, sūtra govori o redovniku “koji ovako misli u sebi: ‘Uistinu, htio bih kroz propast svake kvarnosti spoznati izbavljenje koje je slobodno od kvarnosti u stremljenju i mudrosti još za ovoga života, sagledati ga i u njemu naći svoje boravište’. Takav će kroz propast svake kvarnosti spoznati izbavljenje koje je lišeno kvarnosti u stremljenju i mudrosti još za ovoga života, sagledati ga i u njemu naći svoje boravište. Takav redovnik nigdje više neće biti ponovo rođen”.

Čini mi se da iz razumljivosti koju učenje o “uobličenjima” zadobiva na ovaj način, može zaključiti da smo ovdje – ali ne i na upravo (v. naprijed, str. 232 id.) prikazanim objašnjenjima svetih tekstova o trima klasama uobličenjâ – doista dosegнули izvorni smisao naše formule.⁵¹ Sankhāre kojima ova formula pridaje odlučujuću moć nad ponovnim rađanjem bićâ, nisu ništa drugo nego tendencije koje oblikuju buduće

⁵¹ Tome u prilog govori i gledište da se time jako približavamo doktrini i načinu izražavanja koji se nalaze u sistemu sânkhye odn. yoge. Tamo se naučava da iz neznanja odn. nerazlikovanja duše i tvornog principa nastaju “uobličjenja, dispozicije” (saṃskāra, vāsanā: oba izraza su kod sânkhye sinonimni) neznanja: to znači, staro neznanje utiskuje unutrašnjem organu svoj trag i taj “saṃskāra neznanja” izdržava i periodična uništavanja svijeta i sa svoje strane izaziva novo neznanje u nekom novom postojanju, i tako sve do izbavljenja ili u nesagledivu beskonačnost. Usp. Sânkhyapravaçanabhaṣya I, 57; III, 68. 83; V, 19; VI, 68. Garbe, *Die Sânkhyaphilosophie*, str. 331 id; 383; Jacobi, *Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1896, str. 48 id.; Senart, *Mélanges de Harlez*, str. 289 id. – I nezavisno od posebne uloge saṃskāre neznanja sistem sânkhye odn. yoge naučava da su saṃskāre općenito, tj. dispozicije proizvedene kroz učinjena djela, sjeme iz kojeg raste patnja (Aniruddha i Mahāveda uz Sânkhyasūtru V, 117); no kad se dostigne spoznaja, kad se uništi neznanje, sjeme više ne može tjerati nikakve klice; ono je izgorjelo (Sânkhyatattvakaumudī uz Kāriku 67; usp. Sânkhyapravaçanabhaṣya uz I, 1; str. 6, Z. 30 id, ed. Garbe; Markus, *Yogaphilosophie* 54; Garbe, *Die Sânkhyaphilosophie*, str. 243). Za pitanje o odnosu buddhizma prema sistemu sânkhye općenito usp. uvodno poglavlje.

postojanje a koje potječu od njihova prošlog mišljenja, htijenja i djelovanja. Te oblikujuće sile – ukoliko njihovo djelovanje ne ostane zatočeno u nižim regijama postojanja – zadovoljavaju se jednom time da teže prema sferama zemaljske vlasti, onda se opet čistom snagom usmjeravaju na božanske svjetove sve do najviših visina i uzdižu biće u njegovu ponovnom rađaju doista na tu visinu. No, patnja seže sve do najviših sfera; jer, neznanje o patnji *sveg* postojanja vodi krivo tu moć uobličjenja čak ako prodire i do tih regija. Znalac ne teži ni za ljudskim ni za božanskim blaženstvom; njegovo samooblikovanje upravlja se jedino na prestanak svakog uobličavanja. Naprotiv, neznalca njegovo samooblikovanje, okrenuto konačnim ciljevima, drži vezanim za postojanje čak i u smrti, kao što gorivo ne dopušta da se plamen ugasi. Plete se nova odjeća od imena i tjelesnosti, i u novoj egzistenciji ponavlja se stari kružni tok rođenja i starosti, patnje i umiranja. –

*Bitak i nastajanje –
– Supstancija i uobličjenje*

Kauzalni niz pokušali smo tumačiti u pojedinostima. Preostaje nam da prikažemo, gledajući na cjelinu, koje se shvaćanje strukture bitka, ako se taj izraz čini dopustiv, i koji odgovor na pitanje što je sadržano u tome da nešto jest, izražava u toj formuli i u drugim iskazima tekstova koji se nadovezuju na nju. Ipak, ovdje moramo unaprijed dodati jedno ograničenje: radi se samo o pitanju što čini bitak u tome osjetilnom, prolaznom poretku stvari u kojemu mi živimo. Ovdje još ne smijemo unaprijed zahvatiti i pitanje, je li za buddhizam s one strane ove forme egzistencije postojalo neko drugo carstvo bitka, sa vlastitim zakonima, da li nad vremenitim postoji i ono vječno.

Neka polazište za naše istraživanje dade jedan Buddhin govor o razmišljanju koje redovnika, usmjerenog na izbavljenje, vodi do odvratanja od užitka i boli. Tamo se kaže (*Samyutta-nikāya*, sv. IV, str. 211): “U redovniku, o prosjaci, koji tako bdije na sobom i ovladava svojom sviješću, koji istrajava netremice u vrućoj težnji i radu na samome sebi, nastaje osjećaj užitka. (*Kasnije isto tako o osjećajima boli i onima koji nisu ni jedno ni drugo.*) Tada on spoznaje sljedeće: ‘U meni je nastao taj osjećaj užitka; nastao je iz uzroka a ne bez uzroka. Gdje leži taj uzrok?

On leži u ovome tijelu. Ali ovo tijelo je nepostojano, nastalo (doslovno: uobličeno), proizvedeno uzrocima. Osjećaj užitka čiji uzrok leži u nepostojanom, nastalom tijelu, proizvedenom uzrocima, kako bi on sam bio postojan?’ Tako se on predaje motrenju nepostojanosti, prolaznosti, nestajanja, prestajanja, odustajanja s obzirom na tijelo i osjećaj užitka. Predajući se motrenju nepostojanosti itd. s obzirom na tijelo i osjećaj užitka, on slabi u požudnoj sklonosti koja se usmjerava na tijelo i na osjećaj užitka.”

Onaj tko se ne da uplašiti od zamornog okolišanja ovoga stila propovijedi, naći će ovdje izuzetno važno shvaćanje za misaonu zgradu buddhizma: identificiranje onog nestalnog, prolaznog s onim što nastaje kroz djelovanje uzročnosti. Kauzalnost – ili da točnije prikažemo indijsku riječ (*paṭiścāsamuppāda*) – nastajanje (nečega) u ovisnosti (od nečega drugog) predstavlja odnos između dvaju članova u kojemu jedan član ni u jednom trenutku nije sebi jednak, a usljed toga ni onaj drugi. Ne postoji bitak podložan kauzalnost koji se ne bi rastočio u promjenu, u događanje. Zbiljnost stvari, koja čini sadržaj postojanja svijeta, leži isključivo u stalnoj oscilaciji između bitka i nebitka, kojim vlada prirodni zakon uzročnosti. Tako čitamo (*Samyutta-nikāya*, sv. II, str. 17; usp. III, str. 134 id.): “Svijet se drži, Kaććana, za jednu dvojnost, za ‘Jest’ i ‘Nije’. Ali za onoga, o Kaććana, tko u istini i mudrosti sagleda kako nastaju stvari u svijetu, za njega ne postoji ‘Nije’ u ovome svijetu... Patnja nastaje samo tamo gdje nešto nastaje; patnja prolazi tamo gdje nešto prolazi. ‘Sve jest’, to je jedan kraj, o Kaććana. ‘Sve nije’, to je drugi kraj. Držeći se daleko od tih dvaju krajeva, Kaććana, Savršeni obznanjuje istinu u sredini: ‘Iz neznanja nastaju uobličjenja’.” – Potom slijedi izriječ formule uzročnosti. Svijet je proces svijeta, a formula uzročnosti izraz je toga svjetskog procesa ukoliko on u sebi obuhvaća bolni usud čovjeka koji teži za izbavljenjem. Uvjerenje o apsolutnoj zakonitosti, izraženoj tom formulom, koja vlada procesom svijeta, zaslužuje da bude istaknuta kao jedan od bitnih elemenata buddhističkog misanog kruga.

S obzirom na sve, o supstancijama i stvarima, u smislu nekog u sebi mirujućeg postojanja koji obično pripisujemo tim riječima, ne može u buddhizmu biti ni riječi. Za najopćenitije označavanje onih biti, čiji se međusobni odnos izražava kroz formulu kauzalnosti, a moglo bi se reći, čiji bitak je stajanje upravo u tom uzajamnom odnosu, jezik buddhistâ

posjeduje dva izraza: *dhamma* i *sankhāra*; možemo ih otprilike prevesti s “uređenje” i “uobličenje”. Obje oznake bitno su sinonimne; s objema je povezana predodžba da sadržaj svijeta ne čini toliko nešto uređeno, uobličeno koliko samouređivanje, samouobličavanje, i da svako uređenje, svako uobličenje mora ustupiti mjesto nekom drugom uređenju, nekom drugom uobličanju. Tjelesni kao i duhovni razvoji, svi osjećaji, sve predodžbe, sva stanja, sve što jest, tj. sve što se zbiva, jest jedan *dhamma*, jedan *sankhāra*. Ako je stara [upanišadska] spekulacija premjestila sav konačni bitak u ātman, u veliko nepromjenjivo Ja, sada se kao fundamentalno učenje postavlja sljedeće: sve *dhamme* su Ne-Ja (anattā, sk. an-ātman); sve su prolazne. Valja zamijetiti da se ne kaže: “*Ne postoji nikakvo Ja*” nego samo: “*Sve dhamme – dakle sve ono što tvori sadržaj svijeta – nisu-nikakvo Ja.*” Kao najopćenitiji izraz tih stavova karakteristični su stihovi 277–279 *Dhammapade*. U njima, ujedno, i spomenuta sinonimnost dvaju termina, *dhamma* i *sankhāra*^{51a}, nalazi karakterističan izraz. U prvim dvama od potpuno jednako građenih stihova govori se o *sankhārama*; u trećem stihu, u kojem se iz metričkih razloga mora izostaviti jedan stih, *sankhāre* se nazivaju *dhammama*:

“Sve su *sankhāre* nepostojane; tko to pametno uvidi, oslobađa se patnje; to je put pročišćenja.

Sve su *sankhāre* ispunjene patnjom; tko to pametno uvidi, oslobađa se patnje; to je put pročišćenja.

Sve su *dhamme* ne-ja [*ne-sopstvo*]; tko to pametno uvidi, oslobađa se patnje; to je put pročišćenja.”*

Drugom prilikom se u tekstovima ponavlja izrijek koji je izgovorio bog Indra kad je Buddha stupio u nirvāṇu:

“Svako uobličenje pripada naizmjenice nastajanju i
propadanju.

Što je rođeno, to mora nestati; blažen je kraj i smiraj
postajanja!”

^{51a} Usp. također Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. 52, str. 687, bilj. 2.

* Za ovo delikatno mjesto v. Veljačićev prijevod u Veljačić, *Dhamma-padam*, ad. loc.; termini *sankhārā* i *dhammā* (u množini) ovdje su prevedeni izrazima “sklopovi” i “pojave”, dok se na drugim mjestima prevode i kao “oblikovanja”; nadalje, za Oldenbergov izraz *ne-ja* (anattā) v. napomene na str. 24, 26 i 32.

Usporedimo s time i Anguttara-nikāya III, 47: “Nastajanje se pokazuje; nestajanje se pokazuje; za postojanja pokazuje se promjena. To su tri oznake uobličenja uobličenog (sankhata). – nikakvo se nastajanje ne pokazuje; – nikakvo se nestajanje ne pokazuje; – nikakva se promjena postojećeg ne pokazuje. To su tri oznake neuobličenja neuobličenog.” Što ovdje znači neuobličenje, o tome će se raspravljati kasnije.

Razlika između brahmanskog i buddhističkog shvaćanja egzistencije stvari izražavala se tako da je ono prvo u nastajanju zahvaćalo samo bitak, a ovo drugo samo nebitak. Ja radije izbjegavam svaku formulaciju prema kojoj bi buddhizam postavljao nebitak kao istinsku supstanciju stvari i izjašnjavam se u tom smislu da brahmanska spekulacija, tj. spekulacija upanišada, u svakom nastajanju zahvaća bitak dok buddhistička u svakom prividnom bitku vidi nastajanje.

Buddhizam ne pita gdje leže izvori iz kojih upravljačica toga nastajanja, sila kauzalnosti, crpi svoje pravo. Za buddhizam svijet nastajanja i nestajanja jednako je tako malo stvoren od boga kao što iznutra ispunjen nekim stvaralačkim pratemeljem. Veličanstvena slika vječnog i apsolutno slijepog divovskog bića prirode kao stvoriteljice sveg stvaranja, koja pripada filozofiji sāṅkhya, strana je buddhističkom svjetonazoru. On uzima kao činjenicu kretanje zbivanjâ kojima vladaju nepromjenjive uredbe.* Kad bismo htjeli iskazati što je u tome carstvu konačnosti apsolutno – a to nipošto nije u potpunom skladu s misanim navikama samog buddhizma – apsolutnim bi se smio nazvati upravo samo vladajući zakon uzročnosti. Gdje nema nikakvog bitka nego samo zbivanja, kao ono prvo i krajnje ne može se spoznati nikakva supstancija nego samo zakon.

Nemoguće je sagledati vremenski početak, od kojeg bi počinjalo djelovanje toga zakona, ili granicu u prostoru koja bi zatvarala svijet kojim on vlada. Zar doista ne postoji takva granica? “To Uzvišeni nije otkrio”. “Ne mislite, o redovnici, misli onako kako ih svijet misli: ‘Svijet je vje-

* To je ključna točka u kojoj se, sukladno prethodnoj Oldenbergovoj primjedbi, susreće stara riječ dharma sa svojim značenjem *poretka, zakona*, dakle “isto” značenje ali s novim, suprotnim sadržajem i vrijednošću u buddhističkom pojmu *dhamme*: *dhamma* je izraz za zbiljski vid stvari i za nauk o tome (v. ‘dhamma-pada’). – Usp. sada F. Ščerbatski, *Središnja koncepcija buddhizma i značenje riječi “dharma”/Buddhističko učenje o duši*, Zagreb: Demetra 2005 i raspravu H. von Glasenappa u pogovoru (str. 379 id.).

čan ili svijet nije vječan. Svijet je konačan ili svijet je beskonačan... Kad mislite, o redovnici, onda mislite ovako: 'Ovo je patnja', mislite ovako: 'Ovo je nastanak patnje', mislite ovako: 'Ovo je ukidanje patnje', mislite ovako: 'Ovo je put prema ukidanju patnje'." (*Samyutta-nikāya*, sv. V, str. 448.)

Duša

Tek u tome kontekstu može nam u potpunosti postati razumljiva jedna veoma često diskutirana dogma buddhizma: poricanje duše.

Kad buddhizam niječe postojanje duše, to se ne smije razumjeti u smislu koji bi toj misli na neki način nametnuo materijalističko obilježje. S jednakim pravim bi se moglo reći da buddhizam poriče i egzistenciju tijela. Ni tijelo ni duša ne postoje kao u sebi zatvorena supstancija, koja se potvrđuje sama u sebi, već jedino kao kompleks višestruko međusobno isprepletenih procesa nastajanja i nestajanja. Osjećaji, predodžbe i svi oni procesi koji čine unutrašnji život, utječu jedni u druge; u središtu toga promjenjivog mnoštva stoji spoznavanje (viññāna) koje možemo, ako se tijelo uspoređi s gradom, osloviti kao gospodara toga grada. *Samyutta-nikāya*, sv. IV, str. 195; *Milindapañha*, str. 62. – *Usporedimo također i sljedeće mjesto koje se u svetim tekstovima često ponavlja (npr. u Sāmaññaphala Sutti): "Ovo je moje tijelo, tvorno, stvoreno od četiri elementa, začeto od oca i majke ..., ali ono je moje spoznavanje koje čvrsto prijanja uz njega, koje je vezano za njega. Poput dragog kamena, lijepa i plemenita, s osam površina, dobro obrađena, svijetla i čista, urešena svim savršenstvima, privezana na vrpču, plavu ili žutu, crvenu ili bijelu ili narančastu" itd. – U Samyutta-nikāyi, sv. III, str. 53 izlaže se da procesi spoznavanja stalno stoje u vezi s drugim funkcijama tjelesno-duhovnog postojanja.*

Međutim, ni spoznavanje nije generalno različito od predodžbi i osjećaja čije nastajanje i nestajanje ono nadgleda i kontrolira; i ono je također jedna sankhāra ili skupina sankhāra, i poput svih sankhāra i ono je promjenjivo i nesupstancijalno. Ovdje se moramo potpuno osloboditi načina predočavanja po kojem unutrašnji život važi kao razumljiv samo onda kad se njegova promjenjiva sadržina, svaki pojedini osjećaj, sva-

ki voljni čin, može dovesti u vezu s jednim te istim postojanim Ja. Takvu načinu mišljenja buddhizam se protivi iz temelja. Tu kao i posvuda drugdje on odbacuje oslonac koji volimo pridavati zbivanju dolazećih i nestajućih događaja kroz predodžbu neke supstancije, na kojoj ili u kojoj se oni odvijaju. Viđenje, slušanje, spoznavanje, a prije svega patnja – događaju se; međutim, o nekoj biti koja bi bila ono nešto gledajuće, slušajuće, spoznavajuće, pateće – o tome buddhističko učenje ne zna ništa.

Dopustimo si da ovdje prekoračimo područje svetih tekstova i da posegnemo za jasnim formulacijama o tome krugu problema iz već mjestimice dotaknutog dijaloga kasnijeg datuma, koji je u nekim smislovima neobično čudnovat, u “Pitanjima kralja Milinde”.⁵² U stoljećima koja su slijedila nakon Aleksandrova pohoda na Indiju, — toliko značajnog za povijest Indije u ono doba čiji trag nam predočava grčki novac kovan u Indiji – u zemljama uz rijeku Ind teško da je manjkalo susreta između rječitih Grka s indijskim prosjačkim redovnicima i dijalektičarima. Buddhistička literatura je sačuvala jedno sjećanje na takve susrete – a možda također na izvanredne ličnosti koje su doista sudjelovale u njima – upravo u tome dijalogu koji nosi ime yavanskog kralja Milinde, tj. jonjanskog ili grčkog kneza Menandra⁵³ (vjerojatno oko 100. g. prije Krista).

Kralj Milinda⁵⁴ kaže velikom svetom mudracu Nāgaseni: “Kako te se poznaje, poštovani, koje je tvoje ime, gospodine?”*

Mudrac odgovara: “Poznat sam imenom Nāgasena, veliki kralju! Ali, veliki kralju, Nāgasena je samo ime, naziv, oznaka, izraz, puka riječ; subjekt (puggalo) se pri tome ne može zahvatiti.”

⁵² U vezi s “Pitanjima kralja Milinde” upućujem na Garbe, “Der Milindapañha, ein kulturhistorischer Roman aus Altindien” u Garbeovim *Beiträge zur indischen Religionsgeschichte* (1903), str. 95 id.

⁵³ Kraljevi savjetnici se zovu Devamantiya i Anantakāya (v. Milindapañha, str. 29) – možda grčka imena Demetrios i Antiohos? (Garbe misli o tome djelomice drugačije, nav. mj., str. 114.)

⁵⁴ Milindapañha, str. 25 id. (promjena u podjeli dionica razgovora na dvojicu sudionika, koju poduzima Walleser, *Philos. Grundlage des älteren Buddhismus* 120, kriva je). Ja u prijevodu izostavljam neka nebitna ponavljanja. Usp. još Milindapañha, str. 54 id., 86. Sva ta mjesta spadaju u temeljni sastavni dio ovog djela koji se mora razlučivati od kasnijih proširenja.

* Za prijevod sljedećeg citata v. Veljačić, FIN I, str. 270 i dalje.

Onda reče kralj Milinda: “Doista, neka počuje pet stotina Yavana (Grka) i osamdeset tisuća redovnika; ovaj Nāgasena kaže: ‘Subjekt se ovdje ne može zahvatiti’. Možemo li mu dati za pravo?”

I kralj Milinda je govorio dalje poštovanom Nāgaseni: “Ako se, o poštovani Nāgaseno, subjekt ne može zahvatiti, tko vam onda daruje ono što trebate, odjeću i hranu, stanovanje i lijek za bolesnike? Tko je taj koji uživa te stvari? Koji hodi u vrlini? Koji radi na samome sebi? Koji dostiže put i plod svetosti? Koji postiže nirvāṇu? Koji ubija? Koji krade? Koji živi u užicima? Koji laže? Koji se opija? Koji čini pet smrtnih prijestupa? – Tako nema ničeg dobrog i ničeg zlog; nema počinitelja i uzročnika dobrih i zlih djela; plemenito djelo i zlo djelo ne donose nikakvu nagradu ni plod. Čak i da tebe netko ubije, plemeniti Nāgaseno, ne bi počinio ubojstvo.”

“Je li onda, gospodine, kosa Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Jesu li onda nokti i zubi, koža ili meso ili kosti Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Je li, gospodine, tjelesnost Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Jesu li, gospodine, osjećaji Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Jesu li predodžbe, uobličjenja, spoznavanje Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Ili, gospodine, je li sastav tjelesnosti, osjećaja, predodžbi, uobličjenja i spoznavanja Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Ili, gospodine, izvan sastava tjelesnosti i osjećaja, predodžbi, uobličjenja i spoznavanja, je li tu neki Nāgasena?”

“Ne, veliki kralju.”

“Dakle, gdje god pitam, gospodine, nigdje ne nelazim Nāgasenu. Nāgasena je, gospodine, puka riječ. Što je uopće Nāgasena? Krivo govoriš, gospodine, i lažeš; nema nikakvog Nāgasene.”

Onda je poštovani Nāgasena rekao kralju Milindi ovako: “Ti si, veliki kralju, navikao na svu udobnost kneževskog života, na najvišu udob-

nost. I kad ti, veliki kralju, u podne hodaš bos po vrelom tlu, po gorućem pijesku i staješ na oštro kamenje, šljunak i pijesak, onda te peku stopala; tvoje tijelo se umara; duh ti se oneraspoloži; tako nastaje svijest tjelesnog stanja povezana sa zlovoljom. Jesi li došao pješice ili kolima?”

“Ja ne hodam pješice, gospodine, došao sam na kočiji.”

“Ako si došao kočijom, veliki kralju, objasni mi tu kočiju: je li rudo ročija?”

Sada mudrac suprotstavlja kralju argumentaciju koju je netom on sam primijenio. Ni rudo ni kotači ni sjedišta ni orma nisu kočija. Također ni sveza svih tih sastavnih dijelova ili nešto drugo izvan njih. “Dakle, gdje god pitam, veliki kralju, nigdje ne nalazim kočiju. Kočija je puka riječ, o kralju. Što je uopće kočija? Krivo govoriš, kralju, i lažeš: nema nikakvih kola. Ti si, veliki kralju, vrhovni gospodar nad cijelom Indijom. Koga se dakle bojiš pa govoriš neistinu? Doista, neka čuje pet stotina Yavana i osamdeset tisuća redovnika; ovaj kralj Milinda je rekao: “Došao sam kočijom. Onda ja rekoh: ‘Ako si došao kočijom, kralju, objasni mi tu kočiju. Ali on ne može pokazati kola. Možemo li to odobriti?’”

Dok je on tako govorio, pet stotina Yavana je odobravalo poštovanom Nāgaseni i reklo kralju Milindi: “Govori sada, veliki kralju, ako umiješ”.

Ali kralj Milinda reče poštovanom Nāgaseni: “Ja ne govorim neistinu, poštovani Nāgaseno. U odnosu na rudo i osovinu, kotače, sjedišta i ormu koristi se ime, naziv, oznaka, izraz, riječ kočija.”

“Doista, dobro poznaješ kočiju, veliki kralju. Tako se isto, o kralju, u odnosu na moju kosu, moju kožu i kosti, na tjelesnost, osjećaje, predodžbe, oblike i spoznavanje koristi ime, naziv, oznaka, izraz, riječ ‘Nāgasena’; ali subjekt u strogom smislu riječi tu nije zahvatljiv. Tako je isto, veliki kralju, redovnica Vađirā govorila pred Uzvišenim (Buddhom):

‘Kao što se za sastav dijelova kolâ upotrebljava riječ ‘kola’, tako isto, gdje postoji pet skupina *elemenata*, koji sačinjavaju postojanje nekog bića: tjelesnost, osjećaji, predodžbe, uobličjenja, spoznavanje; tamo postoji i osoba. Takvo je obično mišljenje.’”

“Krasno, poštovani Nāgaseno! Čudesno, poštovani Nāgaseno! Baš su mi raznovrsna pitanja došla na um, a ti si ih riješio. Da Buddha živi, on

bi ti odobravao. Lijepo, lijepo, Nāgaseno. Baš su mi raznovrsna pitanja došla na um, a ti si ih riješio.”

Izložio sam ovaj isječak iz “Pitanja kralja Milinde” jer on podrobnije polemizira protiv predodžbe o nekoj duševnoj supstanciji nego što je to slučaj u kanonskim tekstovima. No, u samoj stvari, i sami stari tekstovi stoje posve na istom tlu, i dijalog ne propušta upozoriti da se izravno odnosi na njih. Premda je Milindapañha, *ili barem osnovni sastavni dio tog djela*, očito nastao na sjeverozapadu indijskog potkontinenta, a svete tekstove imamo, naprotiv, u obliku kako su sačuvani u cejlonskim samostanima, ipak se citirane riječi redovnice Vađire doista mogu dokazati u tim tekstovima⁵⁵, a kontekst u kojemu se pojavljuju te riječi ne ostavlja nikakvu sumnju u to da onaj razgovor sveca Nāgasene i grčkog kralja o subjektu vjerno prenosi i staro crkveno učenje. Māra, napasnik koji snuje kako da ljude zaplete u zabludu i krivovjerje, pojavljuje se pred redovnicom i kaže joj: “Tko je stvorio osobu (satta)? Gdje je stvoritelj osobe? Gdje je osoba koja nastaje? Gdje je osoba koja nestaje?” Ona odgovara: “Kako ti misliš, Māro, da neka osoba jest? Bilo bi to krivo učenje. To je samo hrpa promjenljivih uobličjenja (sankhāra); tu se ne može zahvatiti nikakva osoba. Kao što se za sastav dijelova kolā upotrebljava riječ ‘kola’, tako i osoba postoji tamo gdje je pet skupina. To je obično mišljenje. Patnja je jedino što nastaje, patnja je ono što jest i prolazi. Ništa drugo ne nastaje osim patnje; i ništa drugo ne nestaje ponovo osim patnje.” Zli Māra uvidi da ga je prozrela i odlazi mrzovoljno odatle.

Na jednom drugom mjestu kanonskih tekstova kaže se: “Bilo bi još uvijek bolje, o redovnici, kad bi neko svjetsko biće, koje još nije čulo za ovaj nauk, ovo tijelo koje je sazđano od četiri elementa smatralo sopstvom nego umom. A zašto to? Tijelo sazđano od četiri elementa javlja se kao postojeće godinu dana ili dvije godine... ili se pak javlja kao postojeće stotinu i više godina. Ono pak, o sljedbenici, što nazivamo umom ili mišlju ili spoznavanjem, to nastaje i nestaje naizmjenice dan i noć. Poput majmuna, o redovnici, koji u nekoj šumi ili gaju zgrabi i ostavi jednu granu pa zgrabi i ostavi drugu, tako nastaje i prolazi, o

⁵⁵ Bhikkhunī Saṃyutta, Saṃyutta-nikāya, vol. I, str. 135. Usp. Windisch, *Māra und Buddha*, str. 147 id.

redovnici, ono što se zove um ili mišljenje ili spoznavanje, uvijek nazmjenice dan i noć” (*Samyutta-nikāya*, sv. II, str. 94 id.). “Tko dodiruje, tko osjeća?”, pita redovnik koji istražuje subjekt dodirivanja i osjećanja. Uzvišeni je rekao: “To pitanje nije dopustivo. Ja na kažem ‘On dodiruje’. Kad bih rekao ‘On dodiruje’, tad bi to bilo dopustivo pitanje: ‘Tko dodiruje, gospodine?’ Budući da ja ne govorim tako, onda je po meni, koji ne govorim tako, dopustivo samo pitati ovako: ‘Odakle, gospodine, proizlazi dodir?’ Odgovor na to je ovo: ‘Iz šest područja nastaje dodir. Iz dodira nastaje osjećanje’.” (Usp. naprijed, str. 246 id.)⁵⁶

Mišljenje se odvratilo od okamenjenog, sebi samome istovjetnog bitka upanišada; ovdje ono povlači konzekvencije toga svoga čina. Ako je neprestano protjecanje stvari ono što stvara patnju, onda se više ne može reći da *ja* patim, da *ti* patiš; preostaje samo izvjesnost da patnja postoji ili još bolje, da se patnja zbiva nastajući i nestajući. U struji nastajućih i ponovo nestajućih sankhāra ne postoji nikakvo *ja* i *ti*, nego samo privid *mene* i *tebe* kojeg mnoštvo u svojoj zabludi oslovljava imenom osobe.

*Svakako je zamijećena teškoća da se to učenje o nepostojanju subjekta u tjelesno-duhovnom postojanju čovjeka dovede u sklad s vjervanjem u moralnu naknadu za učinjena djela.*⁵⁷ “Ako tjelesnost nije *Ja*, ako osjećaji, predodbe, uobličjenja, spoznavanje nisu *Ja*, koje onda *Ja* treba biti dodirnuto djelima koja to *Ne-Ja* ipak čini?”, tako pita jedan redovnik (slično također i kralj Milinda). Buddha prekora *sāmo* pitanje; svojim mislima koje stoje pod vlašću žudnje on misli da može nadmašiti nauk svoga Učitelja (*Samyutta-nikāya* III, 103, usp. *Maḍḍhima-*

⁵⁶ *Samyutta-nikāya*, vol. II., str. 13. Slično str. 62 gdje se odbacuju sljedeća pitanja: “Kome pripadaju ona uobličjenja?”, “Tko trpi starenje i smrt?”, “Tko proživljava rođenje?” Uzvišeni naučava samo ovo: “Iz neznanja nastaju uobličjenja” itd. – No teško da može čuditi ako se način izražavanja, koji bi trebalo strogo izbjegavati, ipak susreće u tekstovima. Tako i sutta o nosiocu tereta (*Samyutta-nikāya* III, str. 25 id.), o kojoj se nedavno mnogo raspravljalo (npr. Walleser, *Philos. Grundlage des älteren Buddhismus*, str. 77 id.), navodi “pet predmeta prijanjanja” upadānakkhandā (v. naprijed bilj. 38) kao “teret” a kao nosioca tereta ili “subjekt” (puggalo) “poštovanog NN iz obitelji XX”.

⁵⁷ Tim problemom bavi se de la Vallée Poussin u svome sadržajno bogatom članku “La négation de l’âme et la doctrine de l’acte”, *Journ. Asiat.*, 1902, II, str. 237 id., kao i radu *Bouddhisme*, str. 53 id.

nikāya III, 19). Drugom prilikom Buddha odbacuje izraz 'Tko nešto čini, taj osjeća (nagradu ili kaznu)' kao i izraz 'Jedan vrši (čin), drugi osjeća (nagradu i kaznu)'; istinit nauk drži se u sredini između tih dviju krajnosti: 'Iz neznanja nastaju uobličjenja' itd. (Saṃyutta-nikāya II, str. 75 id.; treba usporediti i prethodno spomenuti pokušaj Milindapañhe, str. 46 id., da riješi taj problem.) Proces stalno tekućeg zbivanja povezuje prošlost sa sadašnjošću i budućnošću. On je taj koji provodi kaznu ako se sada, u ovim "elementima postojanja", ostvari neka krivnja, a kasnije za one elemente postojanja koji se razviju iz ovih; to je shvaćanje učenja o naknadi u kojemu je ona doista na najboljem putu da se znatno razvodni. Ipak, popularni način mišljenja, koji se u starom buddhizmu samorazumljivo javlja za riječ na svakom koraku, izražen u vjerovanju da nas nagrada i kazna za naša djela pogađaju, ne da se zapravo omesti kroz metafizičko pitanje o identitetu subjekta. Ako nam se u našem sadašnjem postojanju dogodi ovo ili ono, posljedica je toga što smo u nekoj prošloj egzistenciji učinili ovo ili ono; u tome se jednostavnom, sverazumljivom vjerovanju posve čvrsto održava, neopterećen teorijskim teškoćama, nazor da je onaj tko počini neko zlo djelo, i onaj tko snosi kaznu za to, ista osoba.

Mašta koja u službi istražujuće misli traži odraze bezličnih ideja u svijetu likova prirode, uvijek je s posebnom naklonošću posezala za dvjema poredbama tamo gdje je bilo stalo do toga da se predstavi bitak čija bit je kretanje: tekuće vodene mase ili samogoreći plamen. Obje te poredbe stupaju uvijek iznova u prvi plan u mračnim izrekama velikog Buddhinog suvremenika, Heraklita, koji mu je u svome shvaćanju bitka stvari bliži od bilo kojeg drugog grčkog mislioca: "Sve teče"; svemir je "vječno živaća vatra". I slikovni jezik buddhizma posegnuo je za rijekom i plamenom kao simbolima nemirnog kretanja u cijelom postojanju. No, buddhistička slika razlikuje se od Heraklitove u tome što buddhizam, potiskujući u pozadinu svaki metafizički interes koji nema korijen u brizi za vlastito spasenje, u poredbama vode i vatre ne shvaća samo kretanje, nego prije svega moć toga kretanja koja je sudbinski pogubna za ljudski život. Postoje četiri velike rijeke koje razorno provaljuju u ljudski svijet: rijeka uživanja, rijeka nastajanja, rijeka zablude, rijeka neznanja. "More, more! Tako govori, o redovnici, neko biće svijeta koje nije čulo nauk. Ali to, o redovnici, nije ono što se u redu Uzvišenog naziva morem; to je samo velika količina vode, veliki vo-

deni val. Ljudsko oko je more, o redovnici; vidljive stvari su bijes toga mora. Onaj tko prevlada vodeni bijes vidljivih stvari, o njemu se kaže, o redovnici: To je brahman koji je u svojoj nutrini prebrodio more svoga oka s njegovim valovima, njegovim virovima, njegovim dubinama, njegovim nemanima; on je dostigao obalu; on stoji na čvrstom tlu.” (Potom slijedi isto o moru sluha i drugih osjetila.) “Tako je govorio Uzvišeni; pošto je Savršeni tako rekao, Učitelj je onda govorio ovako (*Samyutta-nikāya*, sv. IV, str. 157):

‘Ako si prebrodio ovo more s vodenim
ponorima, puno valova, dubina i nemani,
onda su mudrost i svetost tvoj udio;
Dosegao si kopno, dosegao cilj svemira’.

Ali nijedna druga slika ne pristaje buddizmu tako savršeno za izraz prirode bitka kao slika plamena koji istrajava u prividnoj istosti same sebi a ipak je samo neprestano samoproizvođenje i samouništavanje, u kojem se istovremeno utjelovljuje moć pržeće, izgarajuće žari, neprijateljice blažene svježine, neprijateljice sreće i mira. “Kao što se tamo gdje ima vreline nalazi i svježina, tako se, budući da postoji trostruka vatra – vatra žudnje, mržnje i zasljepljenja – mora tražiti i gašenje vatre (nirvāṇa) (*Buddhavāmsa II*, 12). – “Sve je u plamenu, o sljedbenici. A što je to sve u plamenu, o sljedbenici? Oko je u plamenu itd. Kojom vatrom je zapaljeno? Zapaljeno je vatrom žudnje, vatrom mržnje, vatrom zasljepljenja; zapaljeno je rođenjem, starošću i smrću, boli i žaljenjem, patnjom, brigom i očajanjem; tako ja kažem” (*Mahāvagga I*, 21). – “Sav svijet je u plamenovima; sav svijet je obavijen dimom; sav svijet je u požaru, sav svijet se trese” (*Samyutta-nikāya*, sv. I, str. 133).

No, za nas je u sadašnjem kontekstu značajna prije svega upotreba poredbe vatra za oslikavanje metafizičke naravi bitka kao stalnog procesa. Tek mlađi tekstovi razrađuju taj motiv do potpune jasnoće; ali ona je prisutna u svetim spisima premda se osjeća kako se misao još mora boriti s izrazom. Bića su slična plamenu; njihovo postojanje, njihovo ponovno rađanje plamteće je priljepljivanje, progrizanje u gorivo koje nudi svijet prolaznosti. Kao što se plamenovi hvataju za vjetar, nose vjetrom, i zapaljuju i ono udaljeno, tako i plameno postojanje bića prodire u velike daljine u trenutku njihova ponovnog rođenja; ovdje se ostav-

lja staro tijelo, tamo se uzima novo. Onda žeđ, koja je prožela postojanje, nosi dušu – ne, nego proces koji se odvija i koji se pojavljuje kao duša – od jednog područja egzistencije do drugog, kao što vjetar nosi vatru (*vidi razgovor Buddhe i redovnika Vaćche na str. 223*).

U spomenutom dijalogu “Pitanja kralja Milinde” svetac Nāgasena naučava da u slijedu egzistencija ne opstoji isto biće i isto tako da se ne smjenjuju različita bića. *To mjesto iz razgovora s Milindom već smo sreli ranije u jednom drugom kontekstu*. Onda kaže kralj Milinda: “Daj jednu poredbu.” – “Kao kad bi neki čovjek, veliki kralju, upalio svjetiljku? Ne bi li ona gorjela cijelu noć?” – “Da, gospodine, gorjela bi cijelu noć.” – “Kako sad, veliki kralju, je li svjetiljka za prve noćne straže identična sa svjetiljkom iz srednje noćne straže?” – “Ne, gospodine.” – “A svjetiljka za srednje noćne straže, je li ona identična sa svjetiljkom za posljednje noćne straže?” – “Ne, gospodine.” – “Pa kako sad, veliki kralju, je li svjetiljka za prve noće straže bila neka druga, za srednje noćne straže opet druga, za posljednje noćne straže opet druga?” – “Ne, gospodine, istog goriva hvatajući se ona je gorjela cijelu noć.” – “Tako se isto, veliki kralju, spaja i lanac bivstavā (dhammā): jedno nastaje, drugo nestaje; spaja se bez početka i kraja. Otud biće koje dopijeva do zadnje faze svoga spoznavanja nije ni isto ni različito.”⁵⁸

Bitak je, možemo reći, proces događanja kojim vlada kauzalni zakon, a koji se u svakom trenutku troši i iznova proizvodi. Ono što nazivamo bićem s dušom, pojedinačni je član u kraljestvu tog zbivanja, jedan plamen u tome ognjenom moru. Kao što se plamen održava trošenjem uvijek svježeg goriva, tako isto se u pritjecanju i nestajanju uvijek novih elemenata iz kraljevstva osjetilnog svijeta održava ono ulančavanje opažanja, osjećanja, težnje, patnje, koja se bludećem pogledu, obmanutom prividom mirne samoidentičnosti, prikazuje kao biće, kao subjekt. –

Hoće li biti začudno ako prikaz ovih tako jasnih, u sebi zatvorenih misaonih putanja ipak završimo jednim pitanjem?

⁵⁸ To znači tamo kamo se element spoznavanja onog umirućeg preobražava u odgovarajući element nekog drugog bića (usp. ovdje bilj. 25). Smisao toga nije posve zajamčen. Usp. De la Vallée Poussin, *Journ. Asiat.* 1920, II, str. 285 – S cijelim mjestom treba usporediti dio iz Saṃyutta-nikāye (vol. II, str. 86) naveden naprijed. Može se uputiti i na Maḍḍhima-nikāyu, vol. III, str. 273.

Nema nikakve sumnje da buddhizam razara onu sliku bića s dušom koje se prikazuje u pojavnom svijetu kao prijevorni fantom. No, je li u sferama predodžbe koje ovdje razmatramo isključeno da se iza sve potvrđujuće ili negirajuće spoznaje, usmjerene na ovaj svijet, u neodređenom tračku svjetla osjećala mogućost onostranih misterija, neizrecivih u jeziku svakodnevnog mišljenja? Je li isključeno da se, iako se na ovo-me svijetu ne može zahvatiti nikakva duša, odgovor jednog zemaljski kratkovidog *Ne* ipak pokazuje kao nedostatan za pitanje? Nema li, dakle, neko mistično *ja* udjela u transcendentnom poretku bitka – na način koji se ne može izraziti riječima?

Na mogućnosti, koje ovdje samo dodirujemo, bit ćemo i nadalje upućeni.

Svetac – Jastvo – Nirvāṇa

Sjedeći pod drvetom spoznaje Buddha govori sam sa sobom: “Obični svijet će teško shvatiti zakon uzročnosti, ulančavanje uzroka i posljedica. Ali i ovo će posve teško shvatiti, smirenje svih uobličjenja, prestanak svega zemaljskog, utruće žudnje, prestanak volje, kraj, nirvāṇu”. Ove riječi dijele putanju, koju je prevalilo buddhističko mišljenje, na dvije prirodne polovice. Na jednoj strani, zemaljski svijet kojim vlada zakon kauzalnosti. Na drugoj strani – je li to ono vječno? Je li to Ništa? U to treba sumnjati. Do sada znamo samo to da je to carstvo nad kojim zakon uzročnosti nema nikakvu moć.

Iz ognja postajanja, nestajanja, iz patnje, spoznavalac se spašava na mjestu “utruća” (nirvāṇa)⁵⁹, u tišini vječnog mira. Zbivanje predodžbi,

⁵⁹ Nirvāṇa se doista zamišlja kao neko mjesto – tj. prirodno pod slikom mjesta – na kojemu izbavljenik prebiva. U stajaćoj formuli ‘anupādisesāya nibbānadhatūya parinibbāyi’ prve dvije riječi su lokativi, a ne instrumentali, kako se čini da uzima Childers (s. v. parinibbāyati): “Stupio je u nirvāṇu u elementu nirvāne bez ostatka” (usp. bilješku Rhys Davidsa, *Buddhist Psychology*, str. 166 o asamkhatādhātu; isto mjesto str. 367 id.). Dokaz tome pružaju Milindapaṇha, str. 96, Divyāvadāna, str. 314. Za shvaćanje nirvāne u smislu mjesta usp. također Milindapaṇha, str. 319; smije se također spomenuti, u istom tekstu (str. 268, 320), i uspoređivanje nirvāne s eteričnim prostorom (ākāsa), nenastalim, neprolaznim, beskonačnim. Zacijelo ne treba izričito spomenuti da se takvim načinom predočavanja nipošto ne dotiče pitanje koje ćemo morati odmah istražiti, naime, da li se kod stupanja u nirvāṇu radi o najvišem blaženstvu ili o Ničemu.

osjećanja, mišljenja, koje u prosječnom čovjeku pobuđuje sumanuto vjerovanje kao da se u tome može naći njegovo jastvo, on prozire kao ravnodušnu igru stranih sjenovitih tvorbi koja slijedi prirodni zakon: “To nije moje; to nisam ja; to nije moje jastvo.” “Kad je gorio grad, tada ništa što je izgorjelo nije bilo njegovo” (Āṭaka, sv. V, str. 252 id.). On prevladava neznanje i oslobađa se time od bolnih plodova koji prema zakonu uzročnosti moraju izrasti iz njega. On spoznaje četiri plemenite istine i – “spoznavajući i motreći to tako, njegova se duša izbavlja od kvarnosti žudnje, izbavlja se od kvarnosti postajanja, izbavlja se od kvarnosti krivog vjerovanja, izbavlja od kvarnosti neznanja. U izbavljenome se budi znanje o njegovu izbavljenju; uništeno je ponovno rađanje, ispunjen je sveti hod, izvršena je dužnost; nema više povratka u ovaj svijet; tako on spoznaje.” “Kao kad bi, o redovnici, gorjelo svjetlo lampe koje nastaje iz ulja i fitilja, a nitko ne bi s vremena na vrijeme dolio ulje ili nadoknadio fitilj, tada bi se, o redovnici, budući da je staro gorivo potrošeno a novo nije dodano, svjetiljka ugasila usljed nedostatka hrane. Tako se, o redovnici, ukida i žeđ (za postojanjem) u onome tko istrajava u spoznaji kvarljivosti svih okova postojanja; kroz ukidanje žeđi gasi se i prijanjanje (za egzistenciju) itd. To je gašenje cijelog carstva patnje” (*Samyutta-nikāya II, 86. Za “gašenje” se ovdje koristi pripadni glagol uz nirvāṇu.*) To ukidanje naziva se “kraj svijeta” – naime, svijeta za čijim prestankom vjernik jedino mora pitati: “Ne poznajem kraj patnje”, kaže Buddha (*Samyutta-nikāya I, 69*) “ako ne dosegneмо kraj svijeta. Ali ja vam navješćujem da u ovom tijelu s dušom, koje je veliko tek jedan hvât, obitava svijet i nastanak svijeta i ukidanje svijeta i put prema ukidanju svijeta.” Onaj tko prođe taj put, taj je dostigao najviše blaženstvo. Premda se ova predodžba možda i protivi najstrožoj dosljednosti, ali koliko je ona ipak ljudska i prirodna – predodžba da postoji *blaženstvo* prosvjetljenja, *blaženstvo* izbavljenja, blaženstvo koje nema svoj korijen u kraljevstvu prolaznog i zbog toga je svjetovima udaljeno od sve zemaljske sreće. (*Sambodhasukham, vimuttisukham*; riječ koju ovdje prevodim izrazom “blaženstvo” [sukham] ista je ona koja se upotrebljava za radovanje u prolaznom smislu.) “Blaženstvo je nirvāṇa, blaženstvo je nirvāṇa”, uzvikuje Sāriputta, najplemenitiji od svih sljedbenika. I kad ga se pita: “Kako tu može biti blaženstva, Sāriputo, budući da tu nema osjećanja?”, on odgovara: “Blaženstvo je,

prijatelju, upravo to da nema nikakvog osjećanja!” (*Anguttara-nikāya*, sv. V, str. 414 id. Usp. dalje *Anguttara-nikāya*, sv. III, 342. 442 itd.).

Jasno je da je tu riječ o blaženstvu koje Savršeni, pobjednik dostiže već na ovom svijetu. Premda je njegovo izvanjsko postojanje još uhvaćeno u svijet patnje, on zna da nije *on* taj koga se dotiču pritjecanja i otjecanja sankhāra. U mnogim prigodama buddhistička sentencijalna mudrost posve izričito pripisuje Svetome, koji još boravi na zemlji, stanje nirvāṇe, kao u ovom stihu: “Onaj tko je utekao neprohodnom, teškom, varljivom putu sansāre, tko je prodro na drugu stranu i dosegnuo obalu, uronjen u sebe, bez kolebljivosti, bez dvojbe, tko se odriješio od prilježnosti zemaljskom i tko je dosegnuo nirvāṇu, toga nazivam istinskim brāhmanom.”⁶⁰

Kad se nirvāṇom ne naziva samo onostranost koja očekuje izbavljenog Sveca, nego i usavršenje koje postiže već u ovostranosti, to nije nikakva anticipacija već egzaktan izraz dogmatske misli. Ono što se trebalo ugasiti, ugasilo se: vatra žudnje, mržnje, zasljepljenja. Strahovanje kao i nadanje ostaju ležati u daljini lišenoj biti; htijenje i prijanjanje za ludost jastva prevladano je kao što čovjek odbacuje od sebe lude djetinjaste želje. Kakve važnosti ima još to da li prolazno postojanje, sad uništenog korijena, još na trenutke pa i na čitava svjetska doba nastavlja svoj ravnodušni prividni život? Ako Svetac hoće već sada okončati to postojanje, može to učiniti, ali većina ih istrajava dok priroda ne dostigne svoj cilj; za njih važe riječi koje se pripisuju Sāriputti: “Ja ne težim za smrću, ne težim za životom; čekam dok ne dođe čas, poput slugе koji čeka svoju plaću. Ja ne težim za smrću, ne težim za životom; čekam dok ne dođe čas, svjestan, budnoga duha” (*Milindapañha*, str. 45; usp. *Theragāthā* 1002 id.).

Ako dakle hoćemo egzaktno označiti točku na kojoj je buddhist stigao cilj, onda ne trebamo gledati na ulazak umirućeg Savršenog u

⁶⁰ Dhammapada 414. Prozni tekstovi sadrže veoma brojne slične izraze. Tako jedan brahmanski isposnik upućuje Sāriputti pitanje: “Nirvāṇa, nirvāṇa, tako se kaže prijatelju Sāriputto. Ali što je nirvāṇa, prijatelju?” – “Propast požude, propast mržnje, propast zasljepljenja: to se, o prijatelju, naziva nirvāṇom.” – Odmah potom slijedi na isti način i pitanje: “Svetost, svetost (arahatta), tako se kaže” itd. Odgovor je doslovce istovjetan s prethodnim (*Saṃyutta-nikāya*, vol. IV, str. 251 id.). Usp. također i *Anguttara-nikāya* Tika-nipāta 55 (Neumann, *Buddhistische Anthologie*, 125).

carstvo vječnog – bio to vječni bitak ili vječno Ništa; treba gledati na onaj trenutak njegova zemaljskog života u kojem je dostigao stanje bezgrešnosti i bezbolnosti: to je istinska nirvāṇa. Ako dakle za buddhističko vjerovanje postojanje Sveca utječe u Ništa – a odmah ćemo pitati da li je tome doista tako – onda ipak utjecanje u Ništa radi Ničega nije ni pošto i uopće bilo predmet čežnje za jednog buddhista. Za njega je jedini cilj bio – a to se mora ponavljati uvijek iznova – izbavljenje iz bolnog svijeta nastajanja i nestajanja. Ako je to izbavljenje vodilo u Ništa, onda je time – ako se o tome uopće govorilo – samo izrečena ravnodušna konzekvencija metafizičkih promišljanja koja su možda bila protivna pretpostavci o nekoj blaženoj, samoidentičnoj egzistenciji. U religioznom životu, u raspoloženju koje je vladalo u staroj buddhističkoj zajednici, misao o Ničemu nije imala nikakvo značenje.⁶¹ “Kao što je ocean, o redovnici, prožet samo *jednim* okusom, okusom soli, tako je, o redovnici, i ovaj nauk i ovaj red prožet samo *jednim* okusom, okusom *izbavljenja*.”

Posve je ista misao kad se kaže: “Nirvāṇa je ono u što se zadubljuje plemenito življenje. Nirvāṇa je njegov cilj. Nirvāṇa je njegov kraj” (Maḍḍhima-nikāya 304). Jer, nirvāṇa je cilj samo zato što je i ukoliko je izbavljenje.

Mi ne trebamo težiti tome da otkrijemo što je u nekoj vjeri bitno. To treba prepustiti da odrede oni koji ispovijedaju svaku vjeru, a povijesno istraživanje treba pokazati kako su oni to odredili. Ako se buddhizam označi kao religija *Ničega* i ako se odatle pokušava razviti srž njegova bića, onda se time zapravo postiže to da se posve promaši ono što je za Buddhu i staru zajednicu njegovih sljedbenika bilo glavno.

Kad svetac postigne cilj svoga zemaljskog života, onda za njega vrijedi ono što iskazuje jedan stari tekst, *Brahmaḍālasutta (Dīgha-nikāya, sv. I, str. 46)*: “Tijelo Savršenoga postoji, o redovnici, odvojeno od sile koja vodi do postojanja. Sve dok njegovo tijelo postoji, sve dotle će ga motriti bogovi i ljudi; raspadne li se njegovo tijelo, istekne li njegov ži-

⁶¹ Protiv predodžbe o čežnji u dušama kreposnih za napuštanjem bitka prema ničemu smijemo se pozvati na nesumnjivo svjedočanstvo učenja sāṅkhye prema kojem “iskustvo uči da težnja čovjeka za izbavljenjem nije usmjerena na uništenje” (Garbe, *Die Sāṅkhyaphilosophie*, 385).

vot, bogovi i ljudi ga više neće motriti.” Dok kod svih ostalih bića koja su zahvaćena seobom duša, spoznavanje (viññāna) nestaje iz umirućeg bića i proizvodi klicu novog postojanja, spoznavanje umirućeg sveca nestaje bez ostatka. “Raspadnuto je tijelo”, kaže Buddha kad je jedan sljedbenik stupio u nirvāṇu, “ugaslo je predočavanje; nestala su sva osjećanja; uobličjenja su se smirila; spoznavanje je u smiraju” (*Uddāna VIII, 9*).

Kad je poštovani Godhika samome sebi nanio smrt rezanjem jedne žile, sljedbenici vide oko njegova trupla tamni oblak dima na sve strane. Buddha im objašnjava što znači dim: “To je zli Māra, o redovnici. On traži spoznavanje plemenitog Godhike: ‘Gdje se smjestilo spoznavanje plemenitog Godhike?’ Ali spoznavanje plemenitog Godhike nije se nigdje smjestilo; on je ušao u nirvāṇu.”⁶²

Znači li taj kraj zemaljskog postojanja kraj postojanja uopće? Je li Ništa ono što u svoje kraljevstvo prima umirućeg Savršenog?

Korak po korak približili smo se ovome pitanju.

Mislilo se da je odgovor pronađen već u riječi *nirvāṇa*, tj. “utrnuću”, dakle u riječi kojom je buddhizam nazvao najviši cilj slijedeći očito jedan tada široko rasprostranjen način izražavanja. “Poput gašenja svjetiljke”, kaže se, “odvija se izbavljenje duha”. Činilo se kao najbliže tumačenje da je to “utrnuće” gašenje postojanja u Ničemu. No ubrzo su se javile sumnje protiv takvog kratkog rješavanja ovog pitanje. O gašenju se moglo govoriti i tamo – a Indijci su neosporno dovoljno često govorili i tako – gdje se bitak ne uništava nego, oslobođen od plamenog žara patnje, pronalazi put prema hladnom miru bezbolne blaženosti.⁶³ Max

⁶² Saṃyutta-nikāya, vol. I, str. 120 id. (prevedeno u Windisch, *Buddha und Māra*, str. 113 id.). Ova se priča pripovijeda i u komentaru uz Dhammapadu, str. 255 (Fausböhl) a također i u vezi s poštovanim Vakkalijem u Saṃyutta-nikāyi, sv. III, str. 123 id. Usp. također Anguttara-nikāya III, 89, 2; Sutta-nipāta v. 1111. O “spoznavanju izbavljenog koje više nigdje nije smješteno” govori se i u Saṃyutta-nikāyi, vol. III, str. 53–54.

⁶³ Kako je nirvāṇa posve u skladu s načinom izražavanja onog vremena označavala najviše spasenje, a da se nije odnosila na propast egzistencije, proizlazi posve jasno iz sljedećeg mjesta na kojemu se raspravlja nazor o najvišem dobru usmjeren na zemaljski užitak: “Ima, o redovnici, nekih samaṇa i brāhmana koji ovako naučavaju i ovako misle: Ako je ja obdareno i opskrbljeno užicima svih petoro osjetila, onda je to Jastvo doseglo nirvāṇu prebivajući u vidljivom svijetu” (Brahmadālasutta, Dīgha-

Müller je s predanom rječitosti branio predodžbu nirvāne kao usavršenja postojanja, a ne kao ukidanja.⁶⁴ Njegovo je mišljenje bilo da ako su kasniji buddhistički metafizičari vidjeli najviši cilj svake težnje u Ničemu, izvorni nauk Buddhe i stare zajednice ipak je bio drugačiji: za njih je nirvāna značila ulazak duha u blaženi spokoj koji je udaljen i od radosti i od patnji prolaznog svijeta kao nebo i zemlja. Ne bi li, pitao se Max Müller, jedna religija, koja na koncu dospijeva do Ničega, prestala biti religijom? Ona više ne bi bila ono što svaka religija treba i hoće biti, most od konačnog prema beskonačnom, nego bi bila varljiva staza koja iznenada prestaje, i upravo tamo gdje čovjek umišlja da je postigao cilj vječnosti, baca ga u bezdan Ničega.

Velikog istraživača neću slijediti u tome da istražujem granice između mogućeg i nemogućeg u razvoju religija. U sparnom zasićenom miru Indije misli rastu i nastaju drugačije nego u ozračju Zapada. Možda se tamo dade razumjeti ono što bi ovdje bilo teško razumjeti; ako pak dospijemo do točke koja bi za nas označavala kraj razumijevanja, morali bismo dopustiti važenje i onome što je nerazumljeno i čekati na budućnost koja bi nas mogla dovesti bliže rješenju zagonetke.

Istraživanja Maxa Müllera, koji se tada mogao osloniti samo na dio tekstova važnih u ovome kontekstu, nisu ostala bez pozornosti i domaćih učenjaka u zemlji koja je do današnjeg dana najvjernije sačuvala buddhističku bit i znanje, u Ceylonu. I tako su kroz zajednički rad odličnih ceylonskih poznavalaca buddhističke literature, poput napose Jamesa d'Alwisa, i evropskih istraživača, među kojima prije svih treba navesti Childersa, Rhys Davidsa i Trencknera, izdašno iznesena na vidjelo i oštroumno iskorištena književna građa za istraživanje dogme o nirvāni.

-nikāya, vol. I, str. 36). Usp. također kako đaini govore o nirvāni (Uttarādhyayana, prema Jacobijevu prijevodu, *Sacred Books XLV*, str. 128; usp. također str. 212): "What is called Nirvāna, or freedom from pain, or perfection... it is the safe, happy, and quiet place which the great sages reach... Those sages who reach it are free from sorrows, they have put an end to the stream of existence." Upozoravam, konačno, i na izreke iz Mahābhārate koje donose Dahlmann, *Nirvāna* 35, i Senart, *Album Kern* 101. Oni po svoj vjerovatnosti potječu iz bitno mlađeg vremena nego starobuddhistička književnost. Po sebi je posve vjerovatno da je riječ nirvāna jednako rano ako ne i ranije bila poznata i brahmanskoj spekulaciji (ne bih se sa Senartom, nav. mj. str. 104, usudio reći i u višnuitskoj spekulaciji) nego buddhističkoj ili đainjskoj.

⁶⁴ Uvod u Rogerove, *Buddhaghoshas Parables*, str. XXXIX id.

Ja sam potom pokušao upotpuniti zbirke koje zahvaljujemo tim istraživačima na taj način što sam sveukupna svjedočanstva svetog pālijskog kanona, sadržana u Buddhinim govorima i u spisima o pravu zajednice, podvrgao reviziji kojoj, kako se nadam, nije izmakla nijedna bitnija izreka o nirvāṇi kod starih dogmatičara i duhovnih pjesnika. No, rezultat do kojeg su dovela istraživanja bio je iznenađujući: u onoj, kako se činilo, prisilnoj alternativi, naime da je nirvāṇa morala biti razumljena u staroj zajednici ili kao Ništa ili kao najviše blaženstvo, nijedna ni druga strana nisu imale potpuno pravo.

Pokušat ću razviti ovo pitanje onako kako se ono po svemu sudeći ispostavilo buddhističkoj dogmatici iz njezinih vlastitih premisa, a potom odgovor do kojeg je to pitanje došlo.

Za učenje koje iza prolaznog postojanja vidi budućnost vječne usavršenosti, to carstvo vječnog teško da može počinjati tek na onoj točki gdje završava svijet prolaznog; ne može ga neposredno stvoriti čarolijom takoreći iz Ničega. U samom carstvu prolaznoga mora biti sadržan, možda skriveno ali ipak prisutno, jedan element koji, sežući preko nastajanje i nestajanje, nosi u sebi jamstvo vječnog bitka. Moguće je da se tu, gdje se zahtjevi dijelektičke dosljednosti presijecaju s motivima druge vrste, mišljenje ustručava povući tu konzekvenciju. Ali nije suvišno da, prije nego što uđemo u trag tim odvratanjima od konzekvencije, pokušamo ogledati tu samu konzekvenciju onako kako se ona oblikovala ili morala oblikovati za buddhističko mišljenje.

U buddhističkoj dogmatici konačni se svijet javlja kao posve oslo-njen na sebe. Ono što vidimo, ono što čujemo, naša osjetila i objekti koji im stoje nasuprot, sve je zahvaćeno kružnim kretanjem nastajanja i nestajanja; sve je samo jedna *dhamma*, jedna *sankhāra*, i *sve* dhamme, *sve* sankhāre su prolazne. Odakle to kružno kretanje? Znamo samo to da je ono oduvijek tu iz nesagledivo duge prošlosti. Ono uvjetovano priznaje se kao činjenica; mišljenje nigdje ne nalazi poticaj da se od njega vrati na nešto neuvjetovano, recimo to jezikom upanišada, na brahman. Kako bi nešto drugačije uopće bilo moguće? Tamo gdje je suprotnost između prolaznog i vječnog dovedena do takve visine koju je doseglo indijsko mišljenje, doista se jedva još može zamisliti neka veza između dviju takvih strana.

Kad bi nešto vječno na bilo koji način imalo udjela u onome što se dešava u svijetu prolaznog, ne bi li sjena prolaznosti pala natrag i na nje-

ga? Time međutim nestaje svaka misao o tome da se za razumijevanje ovog svijeta pozove upomoć prepostavka o nečem vječnom. Ono promjenjivo, uvjetovano može se misliti kao uvjetovano posredstvom nekog drugog promjenjivog, uvjetovanog. Utoliko se, slijedimo li samo dijalektičku konzekvenciju, ne može na osnovi toga svjetonazora sagledati kako ondje gdje je istekao jedan niz uvjetovanja i uvjetovanoga, ukidajući samoga sebe, treba još preostati bilo što drugo osim vakuuma.

Zastupa li buddhizam doista tu konzekvenciju? – Ovdje moramo uključiti nekoliko opaski o ključnim riječima koje tekstovi obično koriste u tim pitanjima.

Nerijetko se o vječnom, supstancijalnom momentu u osobi o čijem se priznanju ili poricanju upravo radi, govori kao o satta; možemo otprilike prevesti riječju “osoba”. Tako redovnica Vaḍirā kaže Māri: “To je samo hrpa promjenljivih uobličjenja (sankhāra); tu se ne može zahvatiti i osoba”: to nije izravno poricanje osobe, ali je nijekanje vjerovanja da se u svijetu, koji je ispunjen zbivanjem sankhārā, može pronaći osoba.

U načinu izražavanja kanonskih tekstova, tamo gdje se oni bave problemima o kojima je ovdje riječ, još je uočljivija od satta riječ koja je dala pečat onoj ranije prikazanoj brahmanskoj spekulaciji o pravom izrazu za vječno u biću koje je obdareno duđom: *ātman*, “sopstvo”, “ja”, u pālijskom dijalektu *attā*.

Ovim dvama izrazima treba staviti uz bok još jedan treći, naziv *tathāgata*, “dovršeni”. Tathāgatom se obično nazivao sam Buddha u svome dostojanstvu probuđenog. Kad se pita o biti i vječnom trajanju tathāgate, to je posve usporedivo s pitanjem o biti i trajanju Jastva; ako postoji nekakvo Ja, onda nedvojbeno ona sveta, savršena ličnost tathāgate mora biti *to* Ja koje u najvišem smislu zaslužuje to ime, koje u sebi nosi najviše pravo na vječni bitak.

Pogledajmo sada kako se tekstovi izjašnjavaju u Jastvu, o dovršenome:

“Onda je lutajući redovnik (*jedne nebuddhističke sekte, Saṃyutta-nikāya IV, 400*), Vaćchagotta, krenuo prema mjestu gdje je prebivao Buddha. Došavši k njemu, pozdravi Uzvišenog. Dok je razmjenjivao s njime pozdravne prijateljske riječi sjedne postrance do njega. Sjedeći do

njega postrance, ovako je lutajući redovnik Vaćchagotta govorio Uzvišenome: ‘Kako onda, uvaženi Gotama, da li Jastvo (attā) jeste?’

Pošto je tako pitao, Uzvišeni je šutio.

‘A da li onda, uvaženi Gotamo, Jastvo nije?’

I ponovo je Uzvišeni šutio. Onda je lutajući redovnik Vaćchagotta ustao sa svoga sjedišta i otišao odatle.

Potom je uvaženi Ānando, nakon što se lutajući redovnik Vaćchagotta udaljio, ovako rekao Uzvišenome: “Zašto, gospodine, Uzvišeni nije odgovorio na pitanje koje je postavio lutajući redovnik Vaćchagotta?”

‘Da sam, o Ānando, kad me lutajući redovnik Vaćchagotta pitao: ‘Da li Jastvo jest?’ odgovorio: ‘Jastvo jest’, onda bi to, o Ānando, potkrijepilo učenje samaṇa i brāhmana koji vjeruju u neprolaznost.⁶⁵ Da sam, o Ānando, kad me lutajući redovnik Vaćchagotta pitao: ‘Da li Jastvo nije?’ odgovorio: ‘Jastvo nije’, onda bi to, o Ānando, potkrijepilo učenje samaṇa i brāhmana koji vjeruju u uništenje.⁶⁶ Da sam, dakle, o Ānando, kad me lutajući redovnik Vaćchagotta pitao: ‘Da li jastvo jest?’, odgovorio: ‘Jastvo jest’, bi li to, Ānando, koristilo da u njemu pobudim spoznaju da su sva bivstva (dhammā) ne-Jastvo?’

‘Ne bi, gospodine.’

‘Ali da sam, o Ānando, kad me lutajući redovnik Vaćchagotta pitao: ‘Da li onda Jastvo nije?’ dogovorio s ‘Jastvo nije’, onda bi to, o Ānando, prouzročilo samo to da lutajući redovnik iz svoje zbrke bude bačen u još veću zbrku: ‘Moje Jastvo, zar nije prije postojalo? Sad ga više nema!’

Steći će se dojam da se onaj tko je sročio ovaj tekst jako približio konzekvenciji koja upućuje na poricanje Jastva. Skoro bi se moglo reći da čak ako i nije htio svjesno izreći tu konzekvenciju, zapravo ju je izrekao. Ako Buddha izbjegava nijekanje egzistencije Jastva, onda to čini zato da ne zbuni ograničenog slušaoca. Mislilo se da u tome odba-

⁶⁵ “Neke samaṇe i brāhmani, koji vjeruju u neprolaznost, naučavaju ... da su Jastvo i svijet neprolazni” (Brahmaḍālasutta, Dīgha-nikāya I, str. 13).

⁶⁶ “Neke samaṇe i brāhmani, koji vjeruju u uništenje, naučavaju ... da osoba (satta) jest i da proživljava uništenje, propast i ukidanje.” Time se misli da jastvo, bez obzira da li se oslobađa od onečišćenja ili ne, ne proživljava nikakvu seobu duša nego nestaje u smrti (isto, str. 34).

civanju pitanja lutajućeg redovnika treba čuti onaj odgovor koji proizlazi iz premisā buddhističkog učenja: Jastvo nije. Tome se, doduše, može uzvratiti da je također i odbijanje pozitivne potvrde Jastva motivirano sličnim obzirima prema sposobnosti shvaćanja kod slušaoca. Tako treba poslušati odlučniji govor koji Buddha vodi u jednoj drugoj sut-ti⁶⁷: “Ako se dakle, o redovnici, Jastvo (attā) i ono što mu pripada (attaniya) ne može zahvatiti istinito i izvjesno, nije li onda vjerovanje koje kaže: ‘To je svijet, to je Jastvo; to ću ja postati kroz umiranje – čvrst, postojan, vječan, nepromjenjiv; takav ću biti tamo u vječnosti’ – nije li to vjerovanje prazna budalaština?” “Ta kako, gospodine, ne bi bila prazna budalaština?”

Ali, moglo bi se pri tome pomisliti, netko tko je proglasio Jastvo ne-shvatljivim, taj i sam nije daleko od uvjerenja da je nirvāṇa uništenje.

No, buddhizam se zapravo nije izjasnio za takvo uvjerenje. Štoviše, službeno crkveno učenje učvrstilo se – možda u skladu s pravim stanjem stvari – u tom smislu da uzvišeni Buddha nije učio ništa o pitanju da li Jastvo postoji, da li savršeni svetac nakon smrti živi ili ne živi.⁶⁸ Pravoga sljedbenika to pitanje ne uzbuđuje; on ga ostavlja po strani (*Anguttara-nikāya*, sv. IV, str. 67–70).

Od tekstova u kojima je sačuvano to odbacivanje pitanja, navedimo izvadak iz sljedećeg dijaloga, *Āḷa-Malūṅkya-Ovāda (Maḍḍhima-nikāya I, 426)*.^{68a}

Poštovani Mālunkyāputta dolazi Učitelju i izriče svoje čuđenje nad time da Učiteljeva propovijed ostavlja bez odgovora čitav niz upravo najvažnijih i najdubljih pitanja. Je li svijet vječan ili je vremenski ograničen? Je li svijet beskrajan ili ima kraj? Nastavlja li dovršeni (tathāgata) živjeti i s onu stranu smrti ili ne? Ako sve to treba ostati bez odgovora,

⁶⁷ Alagaddūpamasutta, Maḍḍhima-nikāya br. 22 (vol. I, str. 138): “Ne može se shvatiti”, tamo glasi ‘anupalabbhamāne’. Ova sutta ima puno dodirnih točaka s dijalogom o kojem ovdje govorimo.

⁶⁸ Prvi tko je dao ispravno tumačenje jednog u tome kontekstu značajnog mjesta u tekstovima i tko je ukazao na ovo odbijanje pitanja o trajanju u onostranosti, bio je, koliko ja znam, V. Trenckner (Milinda, str. 424). Pravo mi je zadovoljstvo vidjeti da je moje shvaćanje, koje sam postavio nezavisno od njega, sada potvrđeno sudom toga vrsnog, davno preminulog danskog učenjaka.

^{68a} Usp. Warren, *Buddhism in translation*, str. 117.

kaže taj redovnik, to mi se ne sviđa i ne čini mi se ispravno; zato sam došao Učitelju da ga pitam o tim dvojbama. Onda neka Buddha odgovori, ako može: “Tko god nešto ne zna ili ne poznaje, tad ispravan čovjek kaže: ja to ne znam, ja to ne poznajem.”

Vidimo dakle da redovnik iznosi pred Buddhu pitanje o nirvāṇi što je izravnije moguće. I što Buddha odgovara? Na svoj sokratički način on kaže ne bez blage ironije:

“Kako sam ti prije rekao, Mālunkyāputta? Jesam li rekao: Dođi, Mālunkyāputta, i budi moj sljedbenik; ja ću te poučiti je li svjet vječan ili nije vječan, je li svijet ograničen ili je beskonačan, je li živo biće isto-vjetno s tijelom ili je različito od njega, da li dovršeni živi nakon smrti ili ne živi, ili pak da li dovršeni ujedno živi i ne živi nakon smrti ili pak ni živi ni ne živi?”

“Nisi tako rekao, gospodine.”

“A jesi li *ti*”, nastavlja Buddha, rekao *meni*: Hoću biti tvoj sljedbenik, obznani mi da li je svijet vječan ili nije vječan itd.?”

I to Mālunkyāputta mora zanijekati.

Potom Buddha govori dalje kako je neki čovjek bio pogođen otrovnom strijelom; njegovi prijatelji i rođaci pozovu vještog liječnika. I što kad bi ranjenik sad rekao: “Ne dam da mi se liječi rana sve dok ne znam tko je čovjek koji me pogodio, je li plemić ili brāhman, vaiśya ili śūdra”, ili pak kad bi rekao: “Ne dam da mi se liječi rana sve dok ne znam kako se zove čovjek koji me pogodio, od koje je obitelji, je li visok, nizak ili srednje visine, i kako izgleda oružje kojim me pogodio” – kako bi dakle završila ta stvar? Čovjek bi umro od ranjavanja.

Zašto Buddha nije poučavao svoje sljedbenike o tome je li svijet konačan ili beskonačan, živi li svetac u onostranosti ili ne živi? Zato što znanje o tim stvarima ne potiče život u svetosti, zato što ono ne pridonosi smirenju i prosvjetljenju. Ono što pridonosi smirenju i prosvjetljenju, to je Buddha poučavao svoje bližnje: istinu o patnji, istinu o nastanku patnje, istinu o ukidanju patnje i o putu prema ukidanju patnje.⁶⁹ “Zato, Mālunkyāputta, ono što nisam objavio, to ostavi neobjavljeno; ono što je objavljeno, to ostavi objavljeno.”

⁶⁹ Ovo mjesto, od kojeg dajemo samo izvadak, glasi identično kao i mjesto navedeno na str. 193 id.

Ovo odbijanje pitanja, koje se u svetim tekstovima nerijetko ponavlja, moramo prihvatiti takvim kakvo jest; njemu ne treba nikakvo tumačenje i ne podnosi nikakvo nagađanje. Učenje koje je u staroj zajednici postojalo s pravom, od svojih je pristalica izričito zahtijevalo odustajanje od toga da istražuju problem bitka ili nebitka savršenog izbavljenika.

Da bismo to razumjeli, moramo ponajprije imati na umu oštru odbojnost buddhizma prema svih teorijama koje idu iznad one jedne velike činjenice svjetske patnje, iznad one jedne velike zadaće prevladavanja te patnje, a sve da bi laskale metafizičkoj znatiželji, da bi mamile duh u “guštaru mnijenja” o krajnjim principima sveg bitka. Ako istraživanje o zbivanju svijeta, koje je identično s svjetskom patnjom, nije naučavalo nikakav onostrani bitak koji bi bio uzvišen nad svijetom, nad zbivanjem i patnjom, onda isto tako nije postojala ni prisila da se poriče takav bitak; i jedno i drugo bi bilo u podjednakoj mjeri jedno od onih mnijenja koja samo zbunjuju misao i odvrćaju je od usmjerenja na cilj izbavljenja. Možda se tekstovi ne zadovoljavaju uzalud formulacijom da Jastvo “nije shvatljivo”⁷⁰, i zato izbjegavaju izričito puno nijekanje. Povrh svega toga, može se dopustiti i slutnja da je još više motivâ različite vrste sudjelovalo u tome ustručavanju da se glasno izrekne to nijekanje u kojemu je ovaj ili onaj odlučniji duh mogao prepoznati krajnju konzekvenciju vlastitih misanih putanja. Nije li se srce svakoga onoga tko je htio slijediti sina Sakya moralo lišiti dovoljno i previše nadâ i lijepih želja? Čemu onda još prema slabima uperiti britku oštricu ove spoznaje – pobjednička nagrada za onoga tko se izbavi je Ništa? Doduše, nije se smjelo dati obmanu umjesto istine, ali se svakako smjelo zaodjenuti nekim ublažujućim velom sliku te istine čiji je prizor prijetio propašću onome tko nije čvrst. No, čemu uopće i to? Ono što je bilo jedino vrijedno težnje za izbavljenjem, i dalje je opstojalo punom snagom – izvjesnost da se izbavljenje može postići samo tamo gdje prestaju radost i patnja ovog svijeta. Je li onda oslobođenje onoga tko se umio riješiti svega konačnog bilo savršenije ako mu je još nametan uvid da s onu stranu konačnoga leži samo Ništa?

⁷⁰ S prethodno navedenom Alaguddūpamasuttom valja usporediti riječi redovnice Vađire, Milindapañhu te razgovor s Yamakom, i također Kathāvātthu I, str. 1.

Međutim, osim ovakvih razmatranja valja istaknuti da su nasuprot ovakvom učenju u zajednici djelovale prije svega vrlo jake struje koje su izravno težile potvrdnom odgovoru na pitanja o onostranosti i vječnosti. Pretpostavka da su takve tendencije postojale ne može se odbaciti pomoću onog formalnog uskraćivanja odgovora. Tko može misliti da je shvatio nade kreposnog srca ako poznaje učenja koja je propisala crkva a vjernik ih poslušno prihvatio? Koliko god da je među Buddhinim sljedbenicima bio jak odgoj za onu ravnodušnost, koji se, nezaokupljen bilo čime drugim, držao izvjesnosti oslobođenja od patnje, je li se iz duhova doista dala iskorijeniti ona potreba za jasnim Da ili Ne na pitanje koje religiozna svijest ne može prestati postavljati uvijek iznova? Neko takvo Da ili Ne zasigurno nije smjelo biti izgovoreno kao nauk, nakon što je jednom utvrđeno odbijanje samog pitanja; to bi bio krivovjerni neposluh protiv Učiteljeve riječi. Međutim, ono se moglo prepoznati kao raspoloženje, kao tihi dašak svjetla ili sjene, više primjetno nego izgovorivo; tamo gdje je postojala iskrena volja za vjernim pridržavanjem dogme, ono se moglo izdati neopreznim izrazom, jednom riječju više ili riječju manje. U onom razgovoru između Buddhē i Ānande kao da se nalazi trag o tome da je bilo Buddhinih sljedbenika kojima poricanje Jastva nije bilo strano – a time možda nije bilo daleko ni poricanje vječne budućnosti? Nisu li onda, s druge strane, oni duhovi u kojima je odjekivalo staro vjerovanje u nadsvjetovni, apsolutni bitak, nisu li duhovi koji su se tresli od straha pred Ničim, koji nisu mogli napustiti nadu u vječno spasenje, naginjali suprotnoj strani? I ako je Buddha o tome šutio, ili ako je autoritet zajednice zastupan time što je on šutio o tome, nisu li ovi potonji iz te šutnje morali čuti prije svega to da im nije bilo zabranjeno da vjeruju i da se nadaju?⁷¹

Meni se čini da se među mnogim iskazima o tim pitanjima, koji su se nakupili u velikom kompleksu svetih spisa, doista jasno raspoznaju tragovi tavih raspoloženja kako sam ih ovdje pokušao ocrtati. Štoviše, te tragove smatram toliko brojnim i toliko određenim da upravo oni doka-

⁷¹ Za prebacivanje predodžbe o vječnom bitku ili nadbitku u buddhistički misaoni svijet upućujem još na svoj rad *Lehre der Upanishaden*, str. 303 id.; Beckh, *Buddhismus* II, str. 118 id. Heiler, *Die buddhistische Versenkung*, str. 40; Oltramare, *Un problème de l'ontologie bouddhique* (Muséon 1915, 3. Série, Tome I); Hardy-Schmidt, *Der Buddhismus* (Neue Ausgabe 1919), str. 99 id.

zuju slutnju o prevlasti pozitivnijeg misaonog smjera u krugovima stare zajednice.

Kralj Pasenadi od Kosale, tako se pripovijeda⁷², sastao se jednom na putovanju između svojih dviju prijestolnica s redovnicom Khemom, Buddhinom sljedbenicom koja je bila čuvena po mudrosti. Kralj joj ukaže poštovanje i pita o svetom učenju.

“Je li, poštovana”, pita kralj, “dovršeni (tathāgata) s one strane smrti?”

“Uzvišeni nije objavio, o veliki kralju, da je dovršeni s one strane smrti.”

“Onda, poštovana, dovršeni nije s one strane smrti?”

“Ni to, veliki kralju, Uzvišeni nije objavio da dovršeni nije s one strane smrti.”

“Onda je, poštovana, dovršeni s one strane smrti i ujedno nije s one strane smrti? – Ili pak, poštovana, dovršeni niti jest s one strane smrti niti nije.”

Odgovor je uvijek isti: Uzvišeni to nije objavio. S onom nespretnom sitničavošću koja je svojstvena mišljenju na tome razvojnom stupnju, kralj se trudi iscrpiti ne samo dvije najbliže alternative bitka i nebitka nego zatvoriti sve krivulje i procjepe kroz koje bi sadržaj stvari moglo umaći hvatanju u logičku mrežu. Međutim, uzalud.

Kralj je začuđen: “Koji je uzrok, poštovana, koji je razlog, radi kojega Uzvišeni to nije objavio?”

“Daj da ja tebe pitam, veliki kralju”, odgovara redovnica, “a ti mi odgovori onako kako se tebi stvar čini. Što misliš, veliki kralju, da imaš jednog računara ili jednog rizničara ili jednog brojača, koji bi mogao izbrojati pijesak na Gangi, koji bi mogao reći: toliko zrnaca pijeska ili toliko stotina i tisuća ili stotin atisuća zrnaca pijeska ima tamo?”

“Takvoga nemam, poštovana.”

“Ili da imaš računara, rizničara ili brojača koji bi mogao izmjeriti vodu u velikom oceanu, koji bi mogao reći: toliko mjerica vode ili toliko stotina ili tisuća ili stotina tisuća mjerica vode ima u moru?”

⁷² Saṃyutta-nikāya, vol. IV, str. 374 id. Sa sljedećim razgovorom treba usporediti Aggivaćhagotta-suttu, Maḍḍhima-nikāya br. 72 (preveo Warren, str. 123 id.).

“Takvoga nemam, poštovana.”

“A zašto ne, veliki kralju? Veliki ocean je dubok, neizmjerljiv, neistraživ. Tako isto, veliki kralju, kad bismo htjeli shvatiti biće dovršenog prema predikatima tjelesnosti⁷³: u dovršenome bi ta tjelesnost bila ukinuta, njezin korijen uništen, poput palmina drveta odsječenog i odstranjenog tako da se ubuduće nikada više ne može razviti. Dovršeni je, veliki kralju, slobodan od toga da bi njegovo biće bilo iskazivo brojevima tjelesnog svijeta; on je dubok, neizmjerljiv, neistraživ, kao veliki ocean. To da dovršeni *jest* s onu stranu smrti, to nije ispravno; također, da dovršeni *nije* s onu stranu smrti, ni to nije ispravno; da dovršeni ujedno *jest* i *nije* s onu stranu smrti, također nije ispravno; da dovršeni niti *jest* niti *nije* s one strane smrti, također nije ispravno.”

“I Pasenadi, kralj Kosale, prihvati radosno i s odobravanjem govor redovnice Kheme, ustane sa svoga sjedišta, nakloni se s poštovanjem pred redovnicom Khemom, obiđe oko nje i otiđe odatle.”⁷⁴

Teško da ćemo pogriješiti ako mislimo da u tome dijalogu prepoznamo zamjetno odstupanje od one oštre linije kojom se kretala misaona putanja u netom izloženom razgovoru između Buddhe i Mālunkyāputte. Doduše, pitanje o vječnom trajanju dovršenog i ovdje nalazi odgovor jednako tako malo kao i tamo, ali zašto se na to pitanje ne može odgovoriti? Biće dovršenoga je neistraživo duboko kao more; zemaljsko-ljudsko mišljenje ne može iscrpiti takve dubine pomoću odredbi kojima raspolaže. Onaj tko predikate poput bitka i nebitka, koji su dovoljno dobri za ono konačno i uvjetovano, primijeni na ono naprosto neuvjetovano, taj nalikuje čovjeku koji pokušava izbrojati pijesak na Gangi ili kapljice u moru.

Ako se ova misao dodiruje s modernim shvaćanjima o nerješivosti izvjesnih problema koja proizlazi iz prirode naše moći spoznavanja, onda je važno zamijetiti kako buddhistička predodžba već svojim specifičnim obojenjem čini vidljivim razmak između povijesnih okolinâ, iz ko-

⁷³ Potom se to isto što se kaže o tjelesnosti ponavlja u odnosu na četiri ostale skupine elemenata iz kojih se sastoji zemaljsko biće (osjećanja, predodžbe, uobličjenja, spoznavanje).

⁷⁴ Tekst dalje pripovijeda kako kralj nekom drugom priliko postavlja ista pitanja samome Buddhi i od njega dobiva do riječi isti odgovor kao ovdje od njegove sljedbenice Khemme.

jih ona potječe, i našeg svijeta. Nedostižnost izvjesnih spoznaja za nas ne dokazuje se primjerice istraživanjem našeg intelekta nego se posredstvom poredbi – s pijeskom na Gangi, s vodom u oceanu – preporučuje kao vjerničko ispovijedanje. No, po sebi, te spoznaje uopće nisu nedostižne: Buddha ih posjeduje, ali nije smatrao zdravim da ih obznani.

Ako je odbacivanje pitanja o tome da li dovršeni živi vječno motivirano na taj način, nije li sâma ta motivacija već jedan odgovor, jedno *da*?⁷⁵ – doduše nikakav bitak u običnom značenju, ali posve sigurno niti ikakav nebitak. Možda upravo ne ono što bismo nazvali Jastvom, osobom, zaplićući se pri tome u zamke besplodnih spekulacija. No, ipak nešto najviše pozitivno, za što mišljenje nema nikakav pojam, a jezik nikakav izraz, na što nikakav niz zaključaka ne navodi kao na svoj nužni kraj i cilj, a što ipak za slutnju koja je žedna vječnosti svijetli tajanstvenom ljepotom.

Dodat ću ovdje još jedan komadić teksta (*Samyutta-nikāya*, sv. III, str. 109 id.)^{75a}, koji zauzima sličan stav prema tome pitanju kao i prethodni:

“U to je doba redovnik imenom Yamaka stvorio sljedeće *heretičko mišljenje*: ‘Ja razumijevam učenje koje je Uzvišeni objavio na taj način da redovnik koji je odbio od sebe svaku kvarnost, postaje podložan uništenju kad se njegovo tijelo raspadne, da prolazi, da postoji s one strane smrti.’”

Onaj tko cilj, do kojega za buddhističko vjerovanje dopijeva dovršeni, naziva Ničim naprosto, može iz ovoga mjesta saznati da je redovnik Yamaka zastupao upravo takvo mišljenje i da se time ogriješio hererezom.⁷⁶

⁷⁵ Doduše, de la Vallée Poussin (Journ. Asiatique 1902, II, str. 246) iz dijaloga o kojemu ovdje raspravljamo iščitava Ne umjesto Da. Njegovo obrazloženje uz pomoć metafizike kasnijeg buddhizma čini mi se neispravnim. Starobuddhistička vjera zahtijeva da se razmatra za sebe i da se razumije iz sebe.

^{75a} Usp. Warren, nav. mj., str. 138.

⁷⁶ Ni ovdje se ne mogu priključiti de la Vallée Poussinu (nav. mj., str. 248; v. također *Bouddhisme*, str. 172) koji tu misao, u kojoj se navodno redigira spomenuto mjesto, prevodi ovako: “Anathème celui qui affirme la destruction du Tathāgata; pour périr il faut avoir existé” (isto tako Franke, *Dīgha-nikāya* 296). Dijalog koji potom slijedi, kao i čitav niz drugih mjesta, predstavljao bi tad, blago rečeno, igru skrivača u koju nemamo nijedan razlog vjerovati. Ni nova oštroumna izvođenja de la Vallée Poussina, Enc. Rel. Eth. 9, str. 377 id., ne mogu smatrati uvjerljivim.

Poštovani Sāriputta poduhvaća se toga da ga pouči.

“Što misliš, prijatelju Yamako, je li dovršeni (tathāgata) identičan s tjelesnošću (tj. predstavlja li njegovo tijelo njegovo istinsko Jastvo)? Gledaš li ti tako na to?”

“Ne gledam, prijatelju.”

“Je li dovršeni identičan s osjećanjima, s predodžbama, s uobličenjima, sa spoznavanjem? Gledaš li ti tako na to?”

“Ne gledam, prijatelju.”

“Što misliš, prijatelju Yamako, je li dovršeni sadržan u tjelesnosti (... osjećajima itd.)? Gledaš li ti tako na to?”

“Ne gledam, prijatelju.”

“Je li dovršeni odvojen od tjelesnosti? Gledaš li ti tako na to?”

“Ne gledam, prijatelju.”

“Što misliš, prijatelju Yamako, jesu li tjelesnost, osjećaji, predodžbe, uobličjenja i spoznavanje (u svojoj ukupnosti) onaj dovršeni? Gledaš li ti tako na to?”

“Ne gledam, prijatelju.”

“Što misliš, prijatelju Yamako, bestjelesno, bezosjećajno, bespredodžbeno, bezlično, nespoznajno: je li dovršeni to? Gledaš li ti tako na to?”

“Ne gledam, prijatelju.”

“Onda dakle, prijatelju Yamako, već ovdje u vidljivom svijetu dovršeni je za tebe neshvatljiv u svojoj istini i biti.⁷⁷ Imaš li pravo govoriti ovako: ‘Ja razumijem učenje koje je Uzvišeni objavio na taj način da redovnik koji je odbacio od sebe svu nečistoću postaje podložan uništenju kad se raspadne njegov život, da on prolazi, da ne postoji s onu stranu smrti?’”

“To je prije, prijatelju Sāriputto, bilo heretičko mnijenje koje sam ja gajio kao nezalica. No sada, kad sam čuo poštovanog Sāriputtu kako izlaže nauk, heretičko mnijenje me napustilo i spoznao sam nauk.”

⁷⁷ Ne treba prevesti s de la Vallée Poussinom “même ici-bas tu ne constates pas le Tathāgata comme réel” [“čak ni u ovome svijetu nećeš smatrati tathāgatu stvarnim” – dod. prev.]. Ne mogu se izjasniti uvjerenim ni na temelju onoga što isti autor kaže sada o tome (*Bouddhisme*, str. 172, bilj. 1).

Dakle, odbacuju se svi pokušaji da se Jastvo dovršenoga odredi dijalektički. To sigurno nije mnijenje da bi neki drugi takav pokušaj bio pravi ali da ga Sāriputta skriva; isto tako, ni neispravnost svih takvih pokušaja rješenja ne treba nas navesti na shvaćanje da dovršeni uopće ne postoji. Sāriputta hoće reći da je mišljenje ovdje dospjelo do neistražive tajne; ona navodno ne zahtijeva otkrivanje; redovnik koji teži najvišem cilju, mora istraživati druge stvari.

Onaj tko bi oštro i jasno odustao od vječne budućnosti, ne bi tako govorio; iza vela misterija bježi samo zahtjev da se pred mišljenjem, koje oklijeva da prihvati vječni bitak kao nešto pojmljivo, spasi nada u bitak koji je viši od svakog poimanja.

Ovdje treba također navesti Udānu VIII, 10. Buddha govori o jednom mudrom sljedbeniku koji je stupio u nirvānu. Kao što je put ugasle vatre nespoznatljiv, tako "nije moguće iscrtati put potpuno izbavljenih koji su prodrli izvan okova i struje užitaka, koji su postigli nepomućeno blaženstvo (sukham)". Kad ne bismo imali ništa drugo osim te izjave, jamačno bismo iz nje kratko i jednostavno izveli zaključak o vjerovanju u vječno blaženstvo izbavljenih. No, suprotno tome, u kontekstu svega drugoga sadržaj te izjave želim tumačiti u tom smislu da ne treba napuštati neodređenost ideje blaženog izbavljenja od patnje, koja lebdi između ili iznad pozitivnog i negativnog, ali također, dade se prepoznati i smjer misli i osjećaja koji više naginje pozitivnom.

Posve isto shvaćanje kao u ovome upravo prikazanom odsječku teksta nalazimo i u stihovima sljedećeg dijaloga⁷⁸:

“Baš kao što svjetlo, daškom vjetra zahvaćeno,
Ulazi u smiraj i nestaje iz pogleda,
Tako i mudrac, ostavljajući ime i tijelo,
Ulazi u smiraj i nestaje iz svakog pogleda.”

Ovdje Upasīva, žedan mudrosti, pita:

“Je li onaj tko odlazi u mir, izuzet od bitka?
Pripada li mu vječni bitak, slobodan od patnje?
To mi obznani, mudračo, jer
tebi je uistinu poznat taj poredak.”

⁷⁸ Sutta-nipāta, str. 1074. Usp. moj rad *Aus dem alten Indien*, str. 62.

Učitelj odgovara:

“Onoga tko ulazi u smiraj, njega ne zahvaća nikakva
mjera.

Govoriti o njemu, za to nema nikakvih riječi.
Zameteno je ono što bi misao mogla zahvatiti.
Tako je govoru zapriječen svaki put.”

Ovdje smijemo pitati: izriče li se i ovdje prijanjanje uz bitak koji je viši od svakog uma?

Odredbe koje smijemo pripisati takvom bitku isključivo su negativne, iz razumljivih razloga: “Ima, o redovnici, jedno mjesto gdje nema ni zemlje ni vode, ni zraka ni svjetla, ni beskonačnosti prostora ni beskonačnosti uma ni bilo-štostva niti ujedno s time ima ukidanja predočavanja i nepredočavanja, ni ovoga svijeta ni onoga svijeta, ni sunca ni mjeseca. Ja to zovem, o redovnici, ni dolaženje ni odlaganje ni stajanje ni umiranje ni rođenje. Bez podloge, bez odlaska, bez uporišta: to je kraj patnje.”⁷⁹ “Postoji, o redovnici, nerođeno, nepostalo, nenačinjeno, neoblikovano. Kad ne bi bilo, o redovnici, nerođenog, nepostalog, nenačinjenog, neoblikovanog, ne bi bilo nikakvog izlaza za rođeno, postalo, načinjeno i oblikovano” (*Udāna VIII, 3; Itivuttaka 43*).

Ove riječi zvuče prividno kao da slušamo mislioce upanišada o brahmanu, nerođenom, neprolaznom, koje nije ni veliko ni malo, čije je ime “Ne, ne” jer nijedna riječ ne može izraziti njegovu bit. I doista smo tu dospjeli na ono mjesto na kojem se stara misao o brahmanu pojavljuje u carstvu buddhističkog mišljenja ukoliko se uopće tamo može pojaviti: nema dvojbe da je ideja nirvāṇe izrasla iz ideje brahmana.⁸⁰ Ali ko-

⁷⁹ Udāna VIII, 1. Usporedi također I, 10, a iz dainske literature mjesta kao Āyāranga Sutta I, 5, 6 (Sacred Books XX, str. 52).

⁸⁰ Usp. Dahlmann, *Nirvāna*, str. 23 id., 114 id. Veza između brahmana i nirvāṇe osobito bi jasno izašla na vidjelo ako za ‘anupādisesā nibbānadhātu’ treba staviti kao izvorniji oblik ‘anupadhisesā nibbānadhātu’ (usp. ekskurs u 1. izdanju te knjige, str. 438 id.: “element nirvāṇe slobodan od određenja”). Kao što se u učenju vedānte brahman pojavljuje posredstvom odredaba (upādhi) u obliku osjetilnog svijeta, individualnih duša, ali u svome vlastitom, istinskom bitku prebiva slobodan od upādhi (Deussen, *System des Vedānta*, 2. izd., str. 327), tako bi i izraz ‘anupādisesā nibbānadhātu’ mogao nirvāṇi pripisivati sličnu ulogu svesupstancije koja se razvija posredstvom upādhi u svjetsko postojanje ali u sebi ostaje slobodna od upādhi. Ipak, očigledno doista ne

liki jaz ipak leži između njih! Za brahmanskog mislioca brahman, nestvoreno i vječno, toliko je izvjesna stvarnost da stvarnost svega drugog stvorenog blijedi pred njime; samo iz toga nestvorenog dolazi postojanje i život onom stvorenome. No, kad buddhist govori o nirvāni, onda riječi “Postoji nestvoreno” imaju od *određenog* sadržaja samo to da se ono stvoreno može izbaviti od patnje svoje stvorenosti⁸¹ – postoji put koji vodi iz svijeta stvorenog u neistraživu bekonačnost. Vodi li on do najvišeg bitka? Vodi li on u Ništa? Buddhističko vjerovanje se kreće po oštrici noža između toga dvoga. Nije da zahtjev srca koje teži za vječnim nema Ništa, ali ipak mišljenje nema ono nešto za što bi se htjela uhvatiti. Tako misao o beskonačnom, vječnom nije moglo pobjeći na veću daljinu od vjere nego ovdje gdje ta misao, taj laki dašak, spremna da uroni u Ništa, prijeti da pobjegne pojmu.

Završit ću s nekoliko stavova iz starobuddhističkih zbirki izreka. Premda one u pojmovnom smislu ne donose ništa novo prema već rečeno-me, ipak će pokazati jasnije nego sva apstraktna izvođenja koji su zvukovi odzvanjali krugom stare redovničke zajednice kad se diralo u strunu nirvāne, kad se mišljenju javljala ideja koja leti u zagonetne visine, s

smijemo pripisivati buddhizmu neko takvo shvaćanje nirvāne; navedeni termin se jamačno mora smatrati čvrstim elementom koji je gotov preuzet iz predbuddhističke spekulacije. Usp. Dahlmann, str. 11–16; moj rad *Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, str. 312 id., 318. – Prizvuk takve potvrde nečeg transcendentnog vječnog, koju je buddhizam zatekao, leži po mome mišljenju također i u govoru o plamenu osjetilnog svijeta, i napose u govoru o nesopstvu. Onaj tko tamo za sve prolazno kaže “To nisam ja”, ne može i biti to samo prolazno. Kako bi ono moglo biti u stanju da se, postajući svjesno svoje vlastite prolazne prirode, odvrati od samoga sebe? Usp. o tome moj rad *Lehre der Upanishaden*, str. 305 id.; Schrader, *Journal of the Pāli Text Society* 1904–05, str. 157 id.

⁸¹ U Dhammapadi (stih 383) stoji: “Presijeci struju odrješito, brāhmane, rastjeraj strasti. Kad spoznaš da je dokončan splet činilaca života, onda si znalac onoga što nije izvještačeno, brāhmane”. Max Müller (Introduction, nav. mj., str. XLIV) nadovezuje na te riječi opasku: “This surely shows that even for Buddha a something existed which is not made, and which, therefore, is imperishable and eternal.” Meni se čini da u skladu s načinom mišljenja buddhizma i načinom izražavanja buddhističkih tekstova ne možemo smatrati isključenim i jedan drugi smisao ovog izrijeka: Neka tvoj jedini cilj bude da spoznaš prestanak prolaznosti. Ako to poznaješ, tad imaš najvišu spoznaju. Neka drugi teže za onim nestvorenim hodeći svojim stranputicama koje ih nikad neće izvesti iz carstva stvorenog. Za tebe se postizanje nestvorenog sastoji u tome da dosegneš prestanak stvorenog.

onu strane bitka i nebitka (*Sutta-nipāta* 1093, 1094; *Dhammapada* 23, 203, 225, 368):

“Kad se dignu strašni valovi, gdje onda nalaze otok oni što su opkoljeni vodom, oni koje pritišću starost i smrt? To ću ti objaviti, o Kappa.”

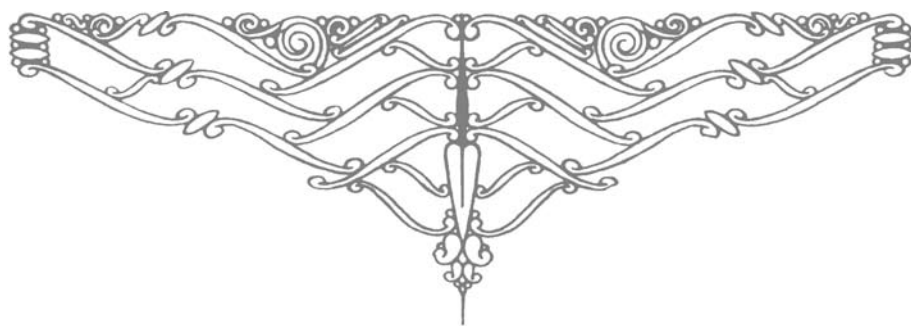
“Tamo gdje ne postoji nikakvo nešto, tamo gdje nema prijanjanja, otok jedini, nirvāṇom ga nazivam, kraj starosti i smrti.”

“Zadubljeni i sabrani, postojani u naporu, dosežu do utruća, krajnje slobode od jarma.”

“Lakomost je najteža bolest, sklonosti su najteže patnje. Tko to zbilja spozna, utruće mu je krajnja sreća.”

“Nenasilni tihi mudraci koji stalno sputavaju tjelesnost, stižu na nepokolebivo stanovište i ne žale da su to postigli.”

“Isposnik koji boravi prijatno i spokojno u Buddhinoj zajednici, stiže na put stižanja i sreće u smirenju sastojaka bića”.



TREĆE POGLAVLJE

STAV O PUTU PREMA UKIDANJU PATNJE

Dužnosti prema bližnjem

Slijedeći put kojeg zacrtava vjersko pravilo četiriju svetih istina, razvili smo, u skladu s drugim i trećim stavkom, ono što se može nazvati metafizikom buddhizma: sliku svijeta okovanog lancem uzrokovanja, bolne ovostranosti, kao i sliku onostranosti u kojoj nastajanje i nestajanje prestaju, u kojoj se gasi plamen boli. Četvrti stavak plemenitih istina upozna nas s putem koji vodi iz ovoga svijeta u carstvo izbavljenja; krug misli na koje nas on upućuje može se nazvati etikom buddhizma.

Raščlanimo li prikaz buddhizma prema dvjema kategorijama na kojima već počiva podjela svetih tekstova, prema učenju o dhammi i vinayi, tj. otprilike prema samom nauku i redu, etika se prema buddhističkom shvaćanju mora uvrstiti u "nauk". Četiri plemenite istine, koje moraju važiti kao najsazetiji izraz nauka, uključuju etiku u sebi u posljednjem od četiriju stavaka, i općenito su krugovi misli koji spadaju u etičko područje našli svoje mjesto u "košari nauka", tj. u kompleksu svetih tekstova koji se odnose na dhammu. "Red" koji je tako stavljen nasuprot "nauku" treba razumjeti u pravnom a ne u etičkom smislu. To je red za život zajednice redovnika i redovnica.

"Ovo je, o redovnici", tako glasi taj stavak, "plemenita istina o putu prema ukidanju patnje: to je ovaj plemeniti, osmerostruki put koja glasi:

ispravno vjerovanje, ispravno htijenje, ispravan govor, ispravno djelovanje, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravna pažnja, ispravno zadubljenje.”*

Stare definicije ovih osmero pojmova nalaze se u Dīgha-nikāya, sv. II, str. 311 id. Ovdje ih neću izložiti.

Svoj sadržaj i boju navedeni pojmovi dobivaju iz mnogobrojnih Buddhinih poučnih govora u kojima se opisuje put spasenja koji vodi prema izbavljenju. Ne štedi se na skolastičkom aparatu od kojeg se indijsko mišljenje ionako ne može osloboditi. Sve ima svoj ustaljeni izraz koji se uvijek iznova vraća. Vrline i grijesi imaju svoj broj: postoji četverostruka težnja prema naprijed, postoji pet sila i pet organa moralnog života. Pet prepreka i sedam elemenata prosvjetljenja poznaju i heretici i nevjernici, ali samo Buddhini sljedbenici znaju kako se ta petorka razvija u desetku, sedmorka u četrnaesticu (*Samyutta-nikāya, sv. V, str. 109*).

No, za razumijevanje načina na koji se ono čudoredno pokazivalo buddhističkom razumijevanju, od ove skolastike puno su dragocjenije lijepere izreke pjesničkih zbirki, basne i poredbe i prije svega idealni lik samog Buddha kako ga je oblikovala kreposna mašta njegovih sljedbenika. Ne samo u svome posljednjem zemaljskom postojanju nego u stotinama prošlih egzistencija, neumorno je težio svim savršenstvima koja su ga približavala najvišoj časti budnosti, i u bezbrojnim djelima svoje nepobjedive voljne snage i požrtvovnog odricanja stvorio je uzor za svoje vjernike. Dakako, crte iz kojih je oblikovan taj etički ideal daju na svakom koraku prepoznati redovnički karakter buddhističkog čudoređa. Istinski sveti život jest život redovnika; svjetovni život je nesavršeni, nužno nezadovoljeni život, predstupanj za one slabe. No, temeljni zahjev za redovnika ne glasi: ti trebaš na ovome svijetu oblikovati ovaj svijet u takav svijet da bude vrijedan življenja. Naprotiv, zahtjev glasi: ti se trebaš odvojiti od svijeta.

Gotovo je nepotrebno reći da bi bio promašen svaki naš pokušaj da u tim nabranjanjima moralnih pojmova zajedno s izrekama i pričama otkrijemo i neko formalno povezano moralno učenje. No, ipak se u svetim tekstovima nalaze izričaji kojima se naznačava određeni put mišlje-

* Izrazi za pojedine članke ovoga stava variraju u odnosu na uvriježene prijevode; usp. Veljačić, Budizam, str. 36–37.

nja kroz široka područja moralnog činjenja i dopuštanja kao i razlučivanje onoga što doprinosi blaženstvu i izbavljenju u glavne skupine. Prije svega, uvijek iznova se vraćaju tri stajace kategorije, takoreći kao naslovi triju poglavlja etike: ispravnost, zadubljenje, i mudrost.⁸² U priči o Buddhinim posljednjim govorima u nekoliko navrata se ponovljeno opisuje propovijed u kojoj on sažima nauk o putu izbavljenja sljedećim riječima: “To je ispravnost. To je zadubljenje. To je mudrost. Prožeto ispravnošću, zadubljenje je plodonosno i puno blaženstva; prožeta zadubljenjem, mudrost je plodonosna i puna blaženstva; prožeta mudrošću, duša se posve oslobađa svake kvarnosti, od kvarnosti žudnje, od kvarnosti postojanja, od kvarnosti krivovjerja, od kvarnosti neznanja.” Ta tri područja moralnog života⁸³ uspoređuju se s tri postaje putovanja; cilj putovanja je izbavljenje. Osnova svega je ispravnost življenja, ali također i obrnuto, izvanjska ispravnost dobiva svoje dovršenje tek kroz čudorednu mudrost. “Kao što se ruka mije rukom, noga nogom, tako se i mudrost očišćuje ispravnošću, a ispravnost mudrošću. Gdje je ispravnost, tu je mudrost; gdje je mudrost, tu je ispravnost. Mudrost ispravnog i ispravnost mudraca najviša je na svijetu od sve ispravnosti i sve mudrosti”, *Soṇadaṇḍa Sutta (Dīgha-nikāya, sv. I, str. 124)*.

Razumije se samo po sebi da u buddhizmu za temelj na kojem počivaju bit i snaga moralnog naloga podjednako malo može poslužiti volja nekog najvišeg zakonodavca i vladara u carstvu čudorednog svijeta kao i kategorički imperativ bilo koje vrste. Naprotiv, ono što odlikuje prednost moralnog djelovanja naspram nemoralnog počiva na njegovu doprinosu za onoga tko djeluje i tko je po prirodnoj nuždi vezan za ovakvo ili onakvo djelovanje. Ovdje je to nagrada – tamo kazna. “Tko sa zlim namumom govori il’ radi, toga patnja slijedi k’o točak volovsku zapregu...

⁸² Pālijski izrazi glase: *śīla*, *samādhi* (ili *śitta*), *pañña*. Očekivanje da bi za raspravu o ovom području u svetim tekstovima trebala biti mjerodavna osmerostruka raščlamba “plemenitog osmeročlanog puta”, ne potvrđuje se. O diobi osmero članova na tri prethodno spomenute kategorije govori se u *Maddhima-nikāyi I*, str. 301.

⁸³ Pri tome se ovo treće razlaže na nekoliko pododjeljaka; *Rathavinītasutta* (*Maddhima-nikāya* br. 24). – Upućujem ovdje i na “slijed stupnjeva u vježbi, slijed stupnjeva činjenja, slijed stupnjeva napredovanja” u duhovničkom nauku i redu, koji su prikazani u *Gaṇakamoggallānasutti* (isto, br. 107). Taj slijed počinje s elementarnim radnjama ispravnosti, korektnog ponašanja i napreduje kroz vježbe budnosti sve do zadubljenja i do izbavljenja.

Tko s dobrim naumom govori il' radi, toga sreća slijedi nerazdruživa k'o sjena" (*Dhammapada* 1, 2). "Poljodjelac koji hoće zasijati polje a ne sije sjeme, ne teži za plodom. Tako i ja koji žudim za nagradom dobrih djela, kad bih sijao polje djelovanja a ništa dobro ne bih činio, ne bih težio za nagradom dobrih djela" (*Cariyā Piṭaka* I, 2). Tako ono moralno dobiva svoju vrijednost samo otuda što je sredstvo za cilj: u malome, ono je sredstvo za manje ciljeve sretnog života u ovome svijetu ili u budućim oblicima postojanja; u velikom, ono je priprema za postizanje navišeg, apsolutnog cilja izbavljenja.

Zaustavimo li se najprije kod zahtjeva kojeg buddhizam postavlja kao pretpostavku i predstupanj svakog višeg moralnog savršenstva, kod naloga "ispravnosti", naći ćemo da je sadržaj tog naloga izražen nizom posve negativnih određenja. Ispravan je onaj tko se riječju i djelom drži podalje od svega nečistog. U različitim nizovima zabrana, na koje se taj zahtjev razlaže u svetim tekstovima, u prvi plan stupa osobito kompleks od *pet odredbi*, čije stalno pridržavanje čini "peterostuku ispravnost". Njezin sadržaj je sljedeće:

1. ne ubiti nijedno živo biće;
2. ne ogriješiti se o tuđe vlasništvo;
3. ne dirnuti tuđu ženu;
4. ne govoriti neistinu;
5. ne piti opojna pića.

Poznato je do kojeg ekstrema buddhizam i uopće indijski nazor nalaže da se ima obzira prema životu i najmanjih životinja. Taj obzir leži u temelju mnogobrojnih propisa za svakodnevni život redovnika. Voda u kojoj postoji animalni život bilo koje vrste redovnik ne smije ni piti ni izliti na travu ili zemlju (*Pācittiya* 20. 62). Kad redovnici pokušavaju nabaviti svilene pokrivače, tkalci svile gundaju i govore ovako: "Naša je nesreća, naš je udes što radi uzdržavanja, radi naših žena i djece moramo ubiti puno malih životinja." Iz obzira prema njima Buddha zabranjuje redovnicima upotrebu svilenih pokrivača (*Vinaya Piṭaka*, sv. III, str. 224).

Prve četiri zabrane potpuno su podudarne s odredbama koje se nalaze i kod brāhmana i đaina. Čini se da su one brahmanskog porijekla.^{83a}

^{83a} Usp. Jacobi, *Sacred Books* XXII, str. XXII id.

No, umjesto trećeg stavka za redovnike važi zapovijed apsolutne čednosti kao što im je namijenjen još dug niz drugih zabrana u kojima im se stavlja na dužnost suzdržavanje od svjetovnih udobnosti i užitaka, od svake zemaljske uposlenosti kao i od svake neobuzdanosti. U opširnijim izvodima, koji su dodani uz pojedine zabrane⁸⁴, nerijetko se postavlja i zapreka puko negativnog. Svejedno da li temeljno načelo budhističke etike dopušta da se ćudorednost razumije kao pozitivna oblikujuća sila, nije moglo biti drugačije nego da se negativni nalog “Ti ne trebaš” za živu moralnu svijest na svakom koraku preokrene u “Ti trebaš”. Tako već prvu od onih zabrana, zabranu ubijanja, nalazimo izvedenu na način koji nimalo ne zaostaje iza kršćanskog shvaćanja zapovijedi “da je starima rečeno: ne ubij”. “Kako redovnik stječe svoj udio u ispravnosti?”, pita Buddha i sam počinje odgovarati na to pitanje sljedećim rečenicama:* “Redovnik odustaje od ubijanja svakog živog bića; on se suzdržava od ubijanja živih bića. On odlaže štap i oružje; on je skroman i milosrdan; prijateljski on teži dobrobiti svih živih bića. To je jedan njegov udio u ispravnosti.” Iz zabrane ogovaranja taj isti Buddhin govor razvija pozitivni sadržaj na sljedeći način: “Odustao je od ogovaranja, odvratio se od ogovaranja. Što čuje ovdje, ne priča tamo da ovdje ne izaziva nesuglasice; što čuje tamo, ne priča ovdje da tamo ne izaziva nesuglasice. Tako združuje razdružene i podržava složne. U slozi nalazi radost i uživanje. To je još jedan njegov udio u ispravnosti.”

Uza sve to, ipak ostaje istina da zabrane daleko premašuju zapovijedi; krug zapovjedenog prelazi samo na malobrojnim mjestima preko onoga što je samo od sebe sadržano u tihom utjecaju koji dobri ljudi imaju svojim pukim postojanjem čak i bez djelovanja. Budući da je prije svega ženskoj prirodi svojstveno da čak i šutke širi oko sebe takav utjecaj, tipu moralnosti koji dolazi do izražaja u buddhizmu svakako ćemo s pravom pridati crtu ženskog.

Kako je postojala sklonost da se buddhizam približi kršćanstvu, u sâmu srž skrušene ćudorednosti buddhista stavljena je milosrdna ljubav prema svim bićima. U tome ima nešto istinito. Ali nemoguće je previdjeti

⁸⁴ Usp. s opsežni odjeljak u *Sāmaññphalasutti* (propovijed o nagradi isposništva [Govor o plodu isposničkog života]; *Dīgha-nikāya*, br. 2), koji pripada ovamo.

* Za citate koji slijede usp. “Govor o plodu isposničkog života”, u: Veljačić, *Buddizam*, str. 197–198 id.

unutrašnju razliku tih dviju moralnih potencija.⁸⁵ Buddhiistički jezik nema riječi za poeziju kršćanske ljubavi kojoj je posvećena Pavlova pohvala, ljubav koja je veća od vjere i nadanja, bez koje bi i onaj tko govori ljudskim i anđeoskim jezikom bio samo odzvanjajuća bronca ili odzvanjajuća školjka; tako za one stvarnosti u kojima se ta poezija otjelovila unutar kršćanskog svijeta nema ničeg usporedivog u povijesti buddhizma. Može se reći da se ljubav, onako kako se predstavlja u buddhiističkom ćudoređu, na sličan način, lebdeći između pozitivnog i negativnog, približava kršćanskoj ljubavi ali se ne dodiruje s njome, kao što se blaženstvo nirvāṇe, koje je zapravo posve različito od kršćanske ideje blaženstva, ipak na određeni način, kao što smo vidjeli, prelijeva u nju. Buddhizam doista ne zapovijeda niti da ljubimo niti mrzimo svog neprijatelja već samo da se na njega gleda sa smirenom dobrotom; buddhizam pobuđuje i pothranjuje raspoloženje takve dobrote prema cijelom svijetu. Vjerniku se upućuje zapovijed (*Sutta Nipāta* 149):

“Kao što majka čuva sina
jedinca čak i vlastitim tijelom,
Tako neka za sva bića probudi
U sebi neograničeno osjećanje.” –

Karakteristično je da usporedba majke i djeteta ne završava opomenom da se radi poput majke, nego zapovijesću da se gaji “beskonačno osjećanje” za sva bića. No takvo osjećanje cilja prije svega na blaženstvo što ga ta duševna gimnastika obećava donijeti sâmom onome tko tako osjeća. Nikada se pri tome ne zaboravlja da je svako prijanjanje vlastitog srca za druga bića samouplitanje u radost i otud patnja prolaznosti. Stoga je potpuno u skladu s propisom upravo navedenog stiha kad se na jednom drugom mjestu kaže: “Sve boli i sve tužaljke, sve patnje u mnogolikom svijetu dolaze od onoga što je nekome drago; gdje nema ničeg dragog, nema ni boli. Zato su ispunjeni radošću i lišeni boli oni koji u svijetu nemaju ništa drago. Zato neka ništa na svijetu ne postane drago onome tko teži mjestu gdje nema ni boli ni tuge ni potištenosti” (*Udāna VIII, 8*).

⁸⁵ Upućujem na svoja izvođenja u radu *Aus dem alten Indien* (1910), str. 1 id; usp. također i Beckh, *Buddhismus* II, str. 132, bilj. 1.

“Tko može da suzdrži gnjev kad ga spopadne”, čitamo u Dhammapadi (stih 222, 223), “toga ja nazivam vozačem, a ostali mogu tek da pridrže uzde. Nadvladaj mržnju nemržnjom, nadvladaj nepovjerenje vjernošću, nadvladaj škrtost darežljivošću, a lažljivca istinom”. Koga zli ljudi ponižavaju, taj neka kaže: “Oni su dobri, oni su jako dobri jer me ne tuku”. Ako ga tuku, tad kaže: “Oni su dobri jer ne bacaju na mene blato”. Ako ga ubijaju oštrim oružjem, onda kaže: “Ima sljedbenika Uzvišenog kojima i tijelo i život nanose bol, patnju i muku i koji tragaju za nasilnom smrću. Takvu smrt sam ja našao a da je nisam ni tražio”, *Samyutta-nikāya*, sv. IV, str. 61 id. (skraćena parafraza). “Koga muče ovakve misli: ‘Vrijeđao me i zlostavljao, tlačio me i pljačkao’, kod takvoga se ne smiruje mržnja. Koga ne muče ovakve misli: ‘Vrijeđao me i zlostavljao, tlačio me i pljačkao’, u takvome se mržnja utišava. Mržnja se nikad ne smiruje mržnjom, mržnja se utišava nemržnjom. To pravilo važi oduvijek” (*Dhammapada*, 3–5).

Posljednji od ovih stihova povezan je s jednom pričom koja se nalazi već u jednoj od kanonskih knjiga (*Mahāvagga X, 2*) i vrijedna je spomena ako hoćemo znati da li se i na koji način kršćanska misao da strah nije u ljubavi, nego da potpuna ljubav protjeruje strah, javlja također i na tlu buddhističog morala sporazumijevanja.

Kad je jednom izbila svađa među redovnicima, Buddha pripovijeda zavađenima priču o kralju Dugožalu* kojega je njegov moćni susjed Brahmadata protjerao iz njegova kraljevstva i lišio cijelog imetka. Preobučen u prosjačkog redovnika pobjegao je poraženi sa ženom iz zavičaja i potajno potražio utočište u Benaresu, prijestonici svoga neprijatelja. Tamo je kraljica rodila jednog sina kojega je nazvala Dugoživ; taj je postao pametan dječak, vješt svim umijećima. Jednoga dana Dugožala prepozna jedan od njegovih bivših dvorjana i dojavu njegovo boravište kralju Brahmadatti; onda kralj naredi da ga zajedno sa ženom provedu veznog kroz sve gradske ulice i potom javno rasijeku načetvero. Ali Dugoživ je vidio kako njegovog oca i majku vode svezane kroz grad. On se približi ocu, a ovaj mu reče: “Sine moj Dugožive, ne gledaj predaleko

* Priča pod naslovom ‘Dīghāvu-bhanavāra’ (*Mahāvagga*, X, 2, *Vinaya Piṭaka*, I; također *Dīghīti Kosala*, *Āṭaka*, br. 371). Oldenberg prevodi pālijska imena (kralj *Dīghīti*, također *Dīghati*; dječak *Dīghāvu* ili *Dīghāyu*) jer sugestivno odražavaju “metaforičko” čitanje moralne pouke u riječima kralja upućenih sinu prije pogubljenja: “Ne gledaj predaleko ni preblizu” (pāli: ‘mā dīgham passa mā rassam’).

ni preblizu, jer mržnja se ne smiruje mržnjom, sine moj Dugožive; nemržnjom se smiruje mržnja.”

Potom kralj Dugožal i njegova žena budu pogubljeni. Dugoživ opije stražare koji su bili postavljeni kod leševa, i kad su oni pozaspali, spalio je oboje mrtvih i triput je sa sklopljenim rukama obišao oko lomače. Potom otide u šumu gdje se naplakao i narikao koliko mu je srce iskalo, potom obriše suze, vrati se u grad i potraži službu u kraljevim slonovskim stajama. Lijepim pjevanjem osvojio je naklonost Brahmadata koji ga je načinio svojim povjerljivim prijateljem. Jednoga dana pratio je kralja u lov. Bili su sami: Dugoživ je naveo pratnju da ide nekim drugim putem. Onda se kralj umorio te položi glavu u krilo Dugoživu i ubrzo zaspe. “Onda dječak Dugoživ pomisli: ‘Ovaj kralj Brahmadata od Benaresa učinio nam je mnogo zla. Uzeo nam je vojsku i opremu i zemlju i blago i zalihe i ubio moga oca i moju majku. Sada je došlo vrijeme za mene da zadovoljim svoju mržnju. Izvuče mač iz korica. No, onda dječaku Dugoživu nadode ova misao: ‘Otac mi je, dok su ga vodili u smrt, rekao: ‘Sine moj Dugožive, ne gledaj predaleko ni preblizu, jer mržnja se ne umiruje mržnjom, sine moj Dugožive; nemržnjom se smiruje mržnja. Ne bi bilo ispravno da prekršim očevu riječ’. Onda vrati mač u korice. Triput ga je spopadala želja za osvetom; triput je sjećanje na posljednje riječi njegova oca pobijedilo njegovu mržnju. Onda se kralj povрати od spavanja; probudio ga je loš san; sanjao je da mu Dugoživ s mačem prijete životu. ‘Onda dječak Dugoživ uhvati lijevom rukom glavu Brahmadata, kralja od Benaresa, a desnom izvuče mač i rekne Brahmadata, kralju od Benaresa, ovako: ‘Ja sam, o kralju, dječak Dugoživ, sin kralja Dugožala od Kosale. Učinio si nam mnogo zla. Uzeo si nam vojsku i opremu i zemlju i blago i zalihe i ubio moga oca i moju majku. Sada je došlo vrijeme za mene da zadovoljim svoju mržnju’. Onda Brahmadata, kralj od Benaresa, padne pred noge dječaku Dugoživu i rekne dječaku Dugoživu ovako: ‘Pokloni mi život, sine moj Dugožive; pokloni mi život, sine moj Dugožive!’ ‘Kako da ti poklonim život, o kralju? Ti moraš meni pokloniti život’. ‘Onda ti meni pokloni život, sine moj Dugožive, pa ću ja tebi pokloniti život’. Tako su kralj Brahmadata od Benaresa i dječak Dugoživ poklonili jedan drugome život, pružili si ruke i prisegnuli da neće jedan drugome nanijeti zlo. – I kralj Brahmadata od Benaresa reče dječaku Dugoživu: ‘Sine moj Dugožive, ono što ti je tvoj otac rekao prije svoje smrti: ‘Sine moj Dugožive, ne gledaj predaleko ni preblizu, jer mržnja se ne smiruje mržnjom, sine

moj Dugožive; nemržnjom se smiruje mržnja – što je tvoj otac time mislio?’ ‘Ono što je moj otac, o kralju, rekao meni prije svoje smrti: ‘Ne gledaj predaleko’, to znači: ‘Ne daj da mržnja predugo traje’; to je moj otac mislio kad je rekao prije svoje smrti: ‘Ne gledaj predaleko’. A ono što je moj otac, o kralju, rekao prije svoje smrti: ‘Ne gledaj preblizu’, znači: ‘Ne razdvoji se prebrzo od svojih prijatelja’; to je moj otac mislio kad mi je prije svoje smrti rekao: ‘Ne preblizu’. A ono što je moj otac, o kralju, rekao prije svoje smrti: ‘Jer kroz mržnju se ne smiruje mržnja, nemržnjom se smiruje mržnja’, znači ovo: ‘Ti si, kralju, ubio moga oca i majku. Ako bih sad ja tebi, kralju, uzeo život, onda bi tvoje pristalice, kralju, meni uzele život, a moje pristalice bi uzele život njima; tako se naša mržnja ne bi smirila kroz mržnju. No, sada si, kralju, ti meni poklonio život, i ja sam tebi, kralju, poklonio život; tako je naša mržnja našla smirenje kroz nemržnju’. To je mislio moj otac kad je rekao prije smrti: ‘Jer kroz mržnju se ne smiruje mržnja, kroz nemržnju se smiruje mržnja’. Onda kralj Brahmadata od Benaresa pomisli: ‘Predivno! Čudesno! Kako je pametan dječak ovaj Dugoživ da tako opširno može izložiti smisao onoga što je njegov otac rekao tako kratko’. I vrati mu sve što je pripadalo njegovu ocu, vojsku i opremu zemlju i blago i zalihe i dade mu još svoju kćer za ženu.”

Ako buddhizam propovijeda oprost za nepravdu koja nam je učinjena, ne smijemo previdjeti misao, koja mjestimice proviruje iz toga morala, da su u svjetskim poslovima oprost i izmirenje probitačnija politika nego osveta. Stav da mržnja ne nalazi smirenje kroz mržnju, obistinjuje se veoma očigledno na pametnom dječaku Dugoživu, čija pomirljivost ide tako daleko da sklapa mir i prijateljstvo s užasnim ubojicom svojih roditelja: umjesto da izgubi život, on dobiva kraljevstvo i kraljevsku kćer za ženu.

Zapovijed opraštanja, dobrote prema neprijatelju izrečana je intimnije i ljepše u dirljivoj priči o princu Kunāli⁸⁶, sinu velikog kralja Aśoke (oko 250 g. pr. Krista).

Kunāla – koji je dobio ime zbog svojih čudesno lijepih očiju, poput lijepih očiju ptice kunāle – živi daleko od dvorske buke, predan razmiš-

⁸⁶ Divyāvadāna, str. 405 id. Usp. E. Hardy, *König Asoka*, str. 64 id. Koliko je do sada ustanovljeno, ova pripovijetka nije poznata južnobuddhističkoj literaturi, ali jest đainističkoj.

ljanju o prolaznosti. No, jedna od kraljica gori od ljubavi prema lijepom mladiću, ali on je odbija. Kad on jednom kasnije bude poslan u udaljenu pokrajinu, ona prezrena, žudeći za osvetom, izda naredbu, zapečaćenu kraljevskim pečatom od bjelokosti, koji je lukavo ukrala, da se princu iskopaju oči. Kad naredba dođe, nitko ne može smoci snage da stavi ruku na te prekrasne oči. Sâm kraljević potiče ljude da izvrše zapovijed. Konačno se nađe neki čovjek, ružan na pogled, koji preuzme izvršenje. Kad uz narikanje uplakane gomile prvo oko bude iskopano, Kunāla ga uzme u ruku i kaže: “Zašto više ne vidiš oblike koje si upravo vidjela, ti gruba kuglo mesa? Kako se samo varaju, kakvu grdnju zaslužuju budale koje prianjaju uz tebe i kažu: ‘To sam ja’. Kad mu iskopaju i drugo oko, on kaže: “Iskopano mi je oko od mesa, taj teško dostiživi posjed, ali ja sam stekao savršeno, besprijekorno oko mudrosti. Kralj više ne dopušta da mu budem sin, ali ja sam postao sinom uzvišenih kraljeva istine. Kraljevsku vlast sam izgubio za koju prianjaju boli i patnje; ali stekao sam vlast istine koja uništava boli i patnje.” Javljaju mu da je zapovijed protiv njega došla od kraljice. On kaže: “Neka dugo uživa sreću, život i moć ona koja je poslala zapovijed kojom me zadasila takva sreća.” I krene kao prosjak sa svojom ženom. Kad dođe u grad svoga oca, pjeva pred palačom uz lutnju. Kralj čuje Kunālin glas i pošalje po njega, no kad vidi slijepca pred sobom, ne prepoznaje više svoga sina. Konačno dođe istina na svjetlo dana. U prekomjernoj srdžbi i bijesu kralj hoće mučiti i ubiti kraljicu koja je bila kriva. Ali Kunāla mu kaže: “Ako je ona onda djelovala neplemenito, djeluj ti sada plemenito; ne ubij ženu. Nema veće nagrade od dobrohotnosti. Savršeni hvallj strpljenje, gospodine.” I on se pokloni pred kraljem: “O kralju, ja ne osjećam nikakvu bol, i usprkos strahote koja mi je učinjena, ne osjećam oganj bijesa. Moje srce ima samo dobrohotnost za moju majku koja je zapovjedila da mi se iskopaju oči. Koliko su istinite ove riječi, tako neka moje oči opet postanu što su bile” – i njegove oči ponovo budu tu u svojoj staroj ljepoti kao nekad.

Nigdje starobuddhistička poezija nije ljepše uzvisila vrlinu opraštanja kao u pripovijesti o Kunāli. Ali i tu se osjeća onaj hladni dah koji obavija sve tvorbe buddhističkog čudoređa. Mudrac stoji na visini do koje ne dopire nikakvo ljudsko činjenje. On se ne uzrujava nad nepravdom koju mu nanosi nečija grešna strast, ali on ni ne pati od te nepravde. Tijelo nad kojim njegovi neprijatelji imaju moć, nije on sâm. Nezabri-

nut za djelovanje drugih ljudi, on izlijeva svoju dobrohotnost nad zlima kao i nad dobrima. “Protiv onih koji mi nanose bol i onih koji mi pružaju radost, ja sam jednak; naklonost i mržnju ne osjećam. U radosti i patnji ostajem nepokrenut, u časti i poniženju; posvuda sam isti. To je dovršenje moje ravnodušnosti (*Cariyā Pitaka III, 15*).

Buddhisti su voljeli planirane i metodične, vremenski čvrsto fiksirane vježbe određenih raspoloženja i razmišljanja za koja se prethodno napose treba staviti u odgovarajući položaj. Tako nalazimo i posebna pravila, krajnje karakteristična za tu osebjnost buddhističke prakse koja zadire u čudaštvo, o načinu na koji u sebi treba njegovati raspoloženje prijateljstva sa svim bićima svijeta, slijedeći četiri strane svijeta. Buddha kaže: “Nakon objeda, pošto se vratim iz prošnja hrane, idem u šumu. Nakupim trave i lišća koje se tamo nađe i sjednem prekrivenih nogu, uspravljena tijela, lica ovijena budnim mišljenjem (poput svetačke aure). Tako ostanem puštajući da se snaga prijateljstva koja ispunjava moju misao širi nad jednom stranom svijeta. Isto tako nad drugom, trećom, četvrtom, prema gore, prema dolje, poprijeko; na sve strane, u cijeloj potpunosti, nad cjelinom cijelog svijeta puštam snagu prijateljstva, koja ispunjava moju misao, da se proteže, široku, veliku, neizmjernu, koja ne zna ni za kakvu mržnju, koja ne teži ni za kakvom štetom.”⁸⁷

Onaj u kome obitava takav osjećaj prijateljstva prema svim bićima, taj kroz njega zadobiva magičnu snagu; ljudi i životinje na koje pusti zrake te sile, postaju pitome i privržene. Devadatta, onaj Juda Iškariotski među Buddhinim sljedbenicima, natjera u jednoj uskoj ulici divljeg slona na Buddhu. “Ali Uzvišeni usmjeri na slona Nālāgiriya snagu svoga prijateljstva. Potom slon Nālāgiri, pogođen snagom prijateljstva Uzvišenog, spusti surlu, ode tamo gdje je stajao Uzvišeni i stupi pred njega.”⁸⁸ Drugom prilikom Ānanda moli Uzvišenog da preobrati Rođu, plemića iz kuće Malla koji je ostao tuđi Buddhinom nauku. “Za Savr-

⁸⁷ Slijedi nekoliko ponavljanja istog pasusa u kojima umjesto “snagom prijateljstva” stoji “snagom samilosti”, “snagom radosti”, “snagom ravnodušja” (*Anguttara-nikāya III, str. 63, 6; vol. I, str. 183; usp. vol. III, str. 225, gdje se ista vježba pripisuje i brahmanskim isposnicima; Sp. Hardy, Eastern Monachism, str. 243 id., Childers, Dictionary, str. 624*).

⁸⁸ Āullavagga VII, 3, 12. Usmjeriti snagu prijateljstva na različite vrste zmija za obranu od ugriza propisuje se u tom istom djelu V, str. 6.

šenog, o Ānando, nije teško izvedivo da se Rođa od kuće Malla pridobije za ovaj nauk i ovaj red.’ Onda Uzvišeni usmjeri snagu svoga prijateljstva na Rođu iz kuće Malla, ustane od svoga sjedišta i uđe u kuću. A Rođa iz kuće Malla, pogođen snagom prijateljstva Uzvišenog, krene kao što krava traži svoje tele, od jedne kuće do druge, od jedne ćelije do druge pitajući redovnike: ‘Gdje, o poštovani, boravi sada Uzvišeni, sveti, najviši Buddha? Žudim da ga vidim, njega Uzvišenog, svetog, najvišeg Buddhu’.” (*Mahāvagga VI, 36, 4*).

Dajmo u ovom kontekstu mjesta još jednoj od onih kratkih slikâ kojima je mašta vjernika voljela ukrašavati predodžbu o Buddhinim prošlim egzistencijama. Posjedujemo zbirku takvih slika i malih pripovjedača, preuzetu u sveti kanon, poredanih prema savršenstvima i kardinalnim vrlinama koje će izvršiti budući Buddha. *Popis tih savršenstava, koja nisu sva zastupljena u Āriyā Piṭaki, obuhvaća deset vrlina: dobročinstvo, ispravnost, bezželjnost, mudrost, snagu, trpeljivost, iskrenost, postojanost, prijateljstvo, ravnodušnost.* Vrlini prijateljstva posvećen je dopadljivi opis života koji on vodi kao pustinjački dječak imenom Sāma (sansk. Śyāma). On priča o tome (*Āriyā Piṭaka III, 13*):

“Boraveći na planinskoj zaravni privlačio sam k sebi lavove i tigrove snagom prijateljstva. Okružen lavovima i tigrovima, panterama, medvjedima, bivolima, antilopama, jelenima i veprovima, boravio sam u šumi. Nijedno biće nije bježalo od mene, ni ja se nisam bojao nijednog bića. Snaga prijateljstva moje je uporište; tako ja boravim na planinskoj zaravni.”

Tu ideju blagonaklonosti, opraštanja i dobrote čak i spram neprijatelja činilo se važnim slijediti u različitim oblicima, koji nam se jednom predstavljaju zaodjenuti u razboritu refleksiju, jednom kao ures čiste i djetinje poezije, sad opet zastrta velovima čudnovato fantastične metodičnosti. Ono što je dalo pečat zajedničkom životu Buddhinih sljedbenika, nije bilo nadahnuta sveobuhvatna ljubav svijeta nego taj smireni osjećaj prijateljske sloge. Ako je buddhistička vjera puštala da u blagoslovu toga mira i tih dobara sudjeluje i životinjski svijet, onda nas to može podsjetiti na nježne pripovijesti kojima je kršćanska legenda obavijala likove poput svetog Franje. –

Među kardinalnim vrlinama koje slavi buddhističko moralizatorsko pjesništvo, u interesu pjesnika i njihovih slušalaca najodličnije mjesto

zauzima očigledno vrлина *dobročinstva*. Ali zapovijed dobročinstva ne treba ovdje shvatiti u tom smislu da se dobro djelo čini prema siromašnome, nego prema duhovniku, prema redovniku, mudracu.⁸⁹ On je “polje dobrih djelâ” koje treba zasijati sjemenom svojih dobrih djelâ; dar za koji on iz svoje dobrote i samilosti daje priliku ljudima da mu ga daruju, donosi davaocu najbogatiji plod u onostranosti; a upravo taj plod je ono o čemu se kod dobročinstva prije svega radi.⁹⁰ Nijedna žrtva nije prevelika da bi se postigao taj plod, i tako se slika najvišeg dobročinstva prelijeva u sliku najviše požrtvovnosti. Onaj čiji cilj je savršenstvo, taj mora biti spreman da bezuvjetno preda sve, čak i ono najdragocjenije. Tu ne važe granice koje bi postavio naš moralni nazor o unutrašnjoj opravdanosti davanja; tako, bez obzira na to što se zapravo od stvarnog dobročinstva nalaže primaocu dara, legende postavljaju kao dužnost bezmjeru, do samouništenja dovedenu spremnost davanja.⁹¹ Ako je Buddha odbacio ona trapljenja koja su bila uobičajena među indijskim asketima kao “bolna, nedostojna, ništavna”, ipak je buddhistička moralna poezija u svome slavljenju davanja iskazivala motive srodne naravi: nije dalek put od strahotnih samomučenja brahmaske poezije, kojim su mudraci iz pravremena postizavali moć užasnu čak bogovima, do buddhističkih pripovjedaka o činovima bezgraničnog užitka davanja, okrunjenog neizmjernom nebeskom nagradom, kod kojih moment dobročinstva u potpunosti nestaje iza momenta samopožrtvovnosti.

⁸⁹ Vrlo pogođene opaske o tome dao je biskup Coplestone (v. *Buddhism primitive and present*, str. 174).

⁹⁰ U najmanje dopadljive crte starobuddhističke literature spada to što se u njoj nalazi čitava jedna zbirka pripovjedaka (*Vimānavatthu*) u kojima se tema dobročinstva kao najkorisnijeg ulaganja kapitala varira, ili još bolje ne varira, kroz neumorna ponavljanja prema jednom te istoj shemi nenadmašne nezgrapnosti. Neko božanstvo se javlja u svojoj nebeskoj palači, rastapajući se u svim mogućim užicima nebeskog svijeta. Onda se to božanstvo pita – najčešće to čini Moggallāna, u čiju specijalnost spadaju takvi razgovori – za koje to dobro djelo iz prošlog postojanja ovaj nebeski sjaj predstavlja nagradu. Na to se najčešće spominje neki milodar, poklonjen nekom svetom čovjeku ili zajednici, koji je davaocu donio takvu nagradu. Slična tome je i zbirka pripovjedaka *Apadāna*.

⁹¹ Za pitanje o tome kako su, neovisno o moralizatorskoj poeziji i legendama, u stvarnom životu stare zajednice stajale stvari s praksom dobročinstva, upućujem s jedne strane na pripadne opaske ovdje na str. 155 id., 158 id. a potom na sljedeći odjeljak o životu zajednice. Ne možemo se oteti predodžbi da bi tretiranje dobročinstva bilo zdravije i manje neodmjereno da nije riječ o vrlini koju redovnik, lišen posjeda, sâm nikada nije dospijevao u priliku da je ostvaruje.

Tako u pripovijetci o kraljeviću Vessantari, tj. kasnijem Buddhi u pretposljednoj od njegovih zemaljskih egzistencija.⁹² Nepriznat od naroda kraljević je bio nepravedno protjeran iz carstva. Svoja posljednja blaga, čak i kola na kojima je putovao i konje razdavao je prosjacima i išao dalje sa ženom i djecom pješice kroz paklenu vrućinu. “Kad bi djeca ugledala u šumi stabla s voćem, plakala bi žudeći za voćem. Ugledavši uplakanu djecu, visoka, moćna stabla nagnula bi se sama od sebe i spustila do djece.” Konačno su došli do brda Vanke; tamo su živjeli kao šumski pustinjaci u kolibi od lišća. “Ja i kraljevna Maddī i naše dvoje djece, Āli i Kanhādinā, obitavali smo u osami, svatko odagnavajući patnju onog drugog. Ja sam bio zauzet čuvanjem djece; Maddī je skupljala šumske plodove i donosila nama trojma hranu. Dok sam tako obitavao u planinskoj šumi, dođe jedan prosjak i upita me za dvoje moje djece, za Ālija i Kanhādinu. Kako sam vidio prosjaka koji je došao, nasmiješio sam se, uzeo oboje svoje djece i dao ih brāhmanu. Kad sam predao svoju djecu brāhmanu Ādūki, zatresla se zemlja urešena šumskim vijencem Merua. I opet se desilo da je bog Sakka sišao s neba u obličju brāhmana; pitao me za moju ženu, kraljevnu Maddī, kreposnu i vjernu. Onda uzeh Maddī za ruku, napunih ruku vodom, za svečanu predaju Maddī s polijevanjem vodom kao kod vršenja posvećenja, i radosne misli predah mu Maddī. Kad sam mu predao Maddī, radovahu se bogovi na nebu i ponovo se zatrese zemlja, urešena šumskim vijencem Merua. Predao sam Ālija i kćer Kanhādinu i kraljevnu Maddī, vjernu suprugu, i nisam gledao da zauzvrat dobijem budnost.”

Jedna druga pripovijetka iz Buddhinih ranijih egzistencija je “Povijest o mudrom zecu” (*pripovjedač je također Buddha, Āriyā Piṭaka I, 10; usp. Ātaka 316*).

“I opet, u jednom drugom život bio sam zečić koji je živio u nekoj planinskoj šumi: pasao sam travu i razno bilje, lišće i plodove, i nijednom biću nisam činio našao. Jedan majmun, jedan šakal i jedna mlada vidra stanovali su sa mnom, jedan pored drugog i viđalo nas se skupa od rana do kasna. Ali ja sam ih podučio o dužnostima i naučio ih što je dobro a što je zlo: držite se dalje od zla, naginjite dobrome. Na praznik, kad sam vidio pun mjesec, rekoh njima: danas je praznik; spremi-

⁹² Ātaka, str. 547; Āriyā Piṭaka I, str. 9. Usp. Sp. Hardy, *Manual*, str. 118 id., itd.

te darove da ih dadete dostojnima. Dijelite darove prema dostojnosti i stupite u blagdan postom. Tad oni rekoše: ‘Neka bude tako’, te su prema snazi i svojoj moći pripremili darove i istraživali tko bi sve bio dostojan da ih primi. A ja sam sjeo i tragao u duhu za poklonom koji bih mogao udijeliti: ‘Ako nađem nekoga dostojnog, što da mu bude moj poklon? Nemam ni sezama ni graha, ni riže ni masla. Živim samo od trave, a travu se ne može dati. Ako dođe netko dostojan k meni i obrati mi se da mu dadem hrane, dat ću mu samoga sebe; neka ne ode praznih ruku odavde’. Onda Sakka (kralj bogova) spozna moju misao i dođe u liku brāhmana u moj log da me ispita što bih mu dao. Kako ga ugledah, rekoh radosno ovu riječ: ‘Lijepo što dolaziš k meni da tražiš hranu. Plemenit dar ću ti dati danas kakav još nije dan. Ti vršiš dužnost ispravnosti; tebi ne priliči da naneseš bol nekom biću. No idi i nakupi drvâ i zapali vatru; sam ću se ispeći; pečenoga možeš me pojesti’. On reče: ‘Neka bude tako’, i radostan nakupi drvâ i naslaže ih na veliku hrpu. U sredinu je stavio ugljena i brzo zapalio vatru, onda je oteresao prašinu koja je prekrivala njegove velike udove i sjeo uz vatru. Kad je velika hrpa drvâ počela puštati plamenove i dim, skočih uvis i bacih se usred plamteće vatre. Kao što svježja voda ublaži muku vreline onome tko se baci u nju, kao što mu daje okrepljenje i radost, tako je plamteća vatra, u koju sam se ja bacio, stišala svu moju muku poput svježje vode. Kožu i krzno, meso i tetive, kosti, srce i crijeva, cijelo svoje tijelo sa svim udovima dao sam brāhmanu.”

Posljednja Buddhina egzistencija, doba ostvarene svetosti, lutanja i učenja nije urešena takvim djelima samopredanosti u pripovjetkama zajednice. Činiti dobra djela, to priliči onome tko teži za savršenstvom. Sām Savršeni “nadmašio je povezanost dobra i zla, prianjanje uz strast i patnju” (*Dhammapada*, 412). *Tu buddhizam stoji posve na tlu brahmanske filozofije koja mu prethodi.*

Moralni rad na vlastitoj nutrini

Glavno težište ćudorednog djelovanja za buddhističko shvaćanje ne leži na dužnostima koje čovjek duguje čovjeku, prema vani, ili točnije, koje svako biće duguje drugom biću pored sebe, nego na području unutrašnjeg života, na radu neprestane samostege: “Postepeno, malo po

malo, povremeno, kao što kovač čisti srebro, tako i mudrac treba da odstrani mane iz samoga sebe” (*Dhammapada*, 239).

“Ne smijem zvjezdanu noć predati spavanju.

Ona je vrijeme za budni rad, a noć za onoga tko istinu motri”

(*Theragāthā* 193).

Sopstvo, čija je stvarnost ostala neodređenom zagonetkom metafizike, postaje ovdje za etičko razmatranje odlučujućom silom naspram koje sve izvanjsko odstupa kao strano. Pronaći sopstvo* postaje najboljim ciljem svakog traženja; sprijateljiti se sa svojim sopstvom prepoznaje se kao najistinskije i najviše prijateljstvo. “Svojim sopstvom bodri svoje sopstvo; svojim sopstvom istražuj svoje sopstvo. Tako ćeš, redovniče, čuvajući svoje sopstvo, budan živjeti u blaženstvu. Jer, čuvanje sopstva jest sopstvo; njegovanje sopstva jest sopstvo; stoga, drži svoje sopstvo u ogradi kao trgovac plemenita konja”. “Najprije učvrsti svoje sopstvo u dosljednom vladanju; tek onda se poučava druge; tako se mudrac ne izlaže prijekoru” (*Dhammapada* 379–380, 158).**

Prethodno smo dotaknuli ona tri glavna pojma u nekoj vrsti stupnjevitog slijeda, prema kojima buddhistička etika raščlanjuje područje čudorednog djelovanja: ispravnost, zadubljenje i mudrost. Dužnostima unutrašnje budnosti, samoodgoja i očišćenja Jastva u skolastičkoj se sistematici pridaje srednje mjesto između prvog i drugog stupnja. Izvanjska ispravnost je osnova polazeći od koje se jedino mogu rješavati one unutrašnje i dublje zadaće moralnosti, a njima opet pripada pripremni položaj naprama posljednjim, dovršenim momentima duhovne težnje, zadubljenja i mudrosti. Stajajući izrazi pomoću kojih školski jezik sažima to polje dužnosti o kojemu je ovdje riječ i svrstava ga u onu trostruku podjelu na spomenuti način, jesu oznake: vladanje osjetilima, budnost i pažnja, čemu se još dodaje i pojam zadovoljenja (zapravo, lišenosti po-

* Njem. das Selbst: za pālijsko attā (sk. ātman); vidi prethodne napomene o upotrebi izraza das Ich (jastvo) umjesto das Selbst.

** Oldenbergov njemački prijevod i Veljačićev prijevod znatno odudaraju i jezično i sadržajno; dok Oldenberg shvaća izraz attā supstantivirano, Veljačić ga u svome prijevodu tretira prirodnije, kao refleksivnu zamjenicu: “Ohrabruj samoga sebe...”, v. Dhamma-padam, ad. loc. No razlika je ipak više u stupnju nego u biti, jer oba izraza, “sopstvo” i “ja sâm”, stoje ili padaju sa ne-supstancijalnošću osobe.

trebâ).⁹³ Oko i ostala osjetila trebamo držati u ogradi da ne bi, prijanjajući uz vanjske stvari, u njima nalazila radovanje i prenosila u Jastvo zamjedbe koje ugrožavaju njegov mir i čistoću. Svako od naših kretanja moramo pratiti s budnom sviješću, promatrati hladno i jasno, nikad se ne prepuštajući trenutku kroz neposredno predavanje. Dok hodamo i stojimo, dok sjedamo i liježemo, dok govorimo i šutimo, trebamo promišljati što činimo i paziti da se to odvija prikladno. Ne treba nam ništa drugo od onoga što imamo na sebi kao što ptica u visinama nema nikakvih blaga i ništa drugo ne nosi sobom osim svojih krila koja je nose kamo hoće.

*Na ovo se nadovezuju mnoge od onih napola tjelesnih napola duhovnih vježbi, koje je buddhizam razvio s velikom pomnjom a za koje je vrlo vjerojatno da su zauzimale značajno mjesto u svakodnevnom životu redovnika. Ovdje ću spomenuti samo jednu od njih, “budnost nad udisanjem i izdisanjem”. “Isposnik, o redovnici, koji boravi u šumi ili u podnožju nekog stabla ili u nekoj praznoj prostoriji, sjeda prekrivenih nogu, uspravljena tijela i s licem obavijenim budnom mišlju. On udiše svjesno i izdiše svjesno. Dok udiše dugačak dah, on zna ovako: ‘Udišem dugačak dah’. Dok izdiše dugačak dah, on zna ovako: ‘Izdišem dugačak dah’. Udišući kratak dah, on zna ovako: ‘Udišem kratak dah’ itd. Buddha naziva ovu vježbu odličnom i punom radosti; ona rastjeruje zlo koje nastaje u čovjeku (Vinaya Piṭaka, sv. III, str. 70 id.). Kad je netko pitao redovnike kako je Buddha proveo kišno razdoblje, navodno su odgovorili: “Zadubljen u budnost nad udisanjem i izdisanjem, prijatelji, tako Uzvišeni običava boraviti za vrijeme kišnoga doba” (Saṃyutta-nikāya, sv. V, str. 326).**

U saobraćanju s ljudima iz svjetovnog staleža valja zamijetiti strepeću opreznost. “Kao netko tko bez obuće hoda trnovitim tlom, čuvajući se oprežnošću, tako neka mudrac hoda selom” (*Theragāthā*, 946). “Kao što pčela ne oštećuje ni boju ni miris cvijeta, već usiše pelud i leti dalje, tako mudrac treba da hodi selom” (*Dhammapada*, 49). Nakon što za-

⁹³ Na pāliju: ‘indriyasamvara, satisampādañña, santutṭhi’. Podrobnije izvođenje tih pojmova nalazi se u Sāmaññphalasutti [“Govor o plodovima isposničkog života”], i inače se često ponavlja u svetim tekstovima.

* Vidi za ovu tematiku opširno u Veljačić, Budizam (“Stup pažnje – usredotočenost na disanje”), str. 145–154.

vrši prošnju hrane kroz selo, redovnik treba ispitati je li ostao pošteđen svih unutrašnjih opasnosti. Tako Buddha kaže Sāriputti (*Piṇḍapātāpari-suddhisutta, Maḍḍhima-nikāya 151*): “Redovnik treba, o Sāriputta, ovako misliti u sebi: ‘Je li me na putu do sela dok sam išao sakupljati milodare, i na povratku iz sela, spopadao užitak ili žudnja ili mržnja ili zbrka ili bijes u mome duhu nad oblicima koje opaža oko?’⁹⁴ Ako redovnik, o Sāriputto, pitajući se tako spoznaje: ‘Na putu do sela itd. spopao me užitak itd. u mome duhu nad oblicima koje opaža oko’, onda taj redovnik mora težiti da se oslobodi od tih zlih, loših uzbuđenja. Ako pak, o Sāriputto, redovnik ovako spozna: ‘Nije me spopao užitak’ itd., onda se taj redovnik treba radovati i veseliti, vježbajući se danju i noću u dobru.” U jednoj drugoj suttī stoji (*Anumānasutta, Maḍḍhima-nikāya 152*): “Kao što mlada žena ili muškarac nalaze svidanje u nakitu, ogledaju lice u čistom i sjajnom zrcalu ili pak na jasnoj vodenoj površini te ako otkriju neku nečist ili mrlju nastoje ukloniti tu nečist i mrlju, a ako ne vide nikakvu nečist ili mrlju, onda se raduju: ‘Tako je lijepo! Tako je čisto!’, tako i redovnik koji uvidi da još nije slobodan od svih onih zlih i loših uzbuđenja, treba nastojati da se oslobodi svih onih zlih i loših uzbuđenja. Ako pak vidi da je slobodan od svih onih zlih i loših uzbuđenja, onda se taj redovnik treba radovati i veseliti, vježbajući se danju i noću u dobru.”

Neumorno i uvijek u novim oblicima ponavlja se opomena da se pri-vid ispravnog činjenja ne smije uzeti za bît, da se ne prijanja za ono izvanjsko, jer spasenje može doći samo iznutra. Svakako je dobro sačuvati oko i uho od zla, ali puko negledanje i neslušanje to ne postiže; inače bi slijep i gluhi bili najsavršeniji (*Indriyabhāvanāsutta, Maḍḍhima-nikāya, 152*). Volja, polazeći od koje mi govorimo i djelujemo, odlučuje o vrijednosti riječi i djela; tamo gdje nedostaju djela, puka riječ je ništavna: “Cijelo naše biće ovisi o našem umu, u umu je njegovo postojanje. Tko sa zlim naumom govori il’ radi, toga patnja slijedi k’o točak volovsku zapregu. Cijelo naše biće ovisi o našem umu, um je najplemenitije u njemu. Tko s dobrim naumom govori il’ radi, toga sreća slijedi nerazdruživa k’o sjena”. “Onaj tko ponavlja mnoštvo svetih strofa, a ne vlada se prema njima, nedosljedan je čovjek, liči na pastira koji bro-

⁹⁴ Iza toga slijede ponavljanja istog pitanja u odnosu na “zvukove koje uho zapaža” i na druga osjetila i njihove predmete.

ji tuđe blago; taj je dionik blaženstva redovnikâ. Onaj tko ponavlja malo svetih izreka al' slijedi njihove upute, odriče se strasti, mržnje i zablude, u najboljem znanju, nesputane misli, nevezan ni za što na ovom ni na onom svijetu, taj je dionik blaženstva mudraca" (*Dhammapada*, I, 2, 19, 20).

Zli Māra⁹⁵

Rad kojim se duh bori za čistoću, mir i izbavljenje, buddhizmu se prikazuje ujedno i kao borba protiv neke neprijateljske sile. Odakle dolazi ta moć zla i patnje koja se odupire tome da čovjeka otpusti iz svojih veza? Buddhistička se misao uzdržava od toga problema. Ako i postavi pitanje o "nastanku patnje", *sjetimo se druge od četiriju plemenitih istina kao i formule uzročnosti*, misao se usmjerava samo na to da istraži kako patnja nastaje u nama, kroz koja vrata rijeka bolne prolaznosti, koja ispunjava svijet, prodiere u naše biće. Kad bismo pak htjeli znati odakle to da uopće postoji patnja, buddhizam bi to ubrojio u ona budalasta pitanja o kojima Uzvišeni nije obznanio ništa jer ništa ne pridonose blaženstvu. Tragati za početkom patnje ne bi značilo ništa drugo nego pitati za početkom svijeta, jer najdublja bit svijeta leži upravo u tome da je mjesto stalne patnje.

Dakle, buddhističko vjerovanje ne poznaje 'zlog' Māru (*Māro pāpimā*, ili točnije prevedeno: "*Māra [koji je otjelovljeno] Zlo*") kao nekoga od koga je potekla patnja u svijetu već kao vrhovnog gospodara sve patnje i svega zla, kao najodličnijeg zavodnika na putu prema zlim mislima, riječima i djelima, dakle kao negativnu protusliku Buddhe, tog najvišeg otjelovljenja sveg spasenja. Kao što Buddha donosi čovječanstvu izbavljenje od smrti, kako počinje njegova prva propovijed: "Otvorite uši, o redovnici, izbavljenje od smrti je nađeno", tako i ovaj veliki Buddhin neprijatelj mora biti moć same smrti, zaodjevena u lik demonskog bića, ili, što znači isto, moć one želje za postojanjem koja lancima vezuje čovjeka za svijet koji je potčinjen smrti. "Māra" znači smrt; u

⁹⁵ Za sljedeće usp. istraživanja u Windisch, *Māra und Buddha* (Abhandlungen der Sächsischen Gesellsch. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Bd. XV, 1895; moj prikaz u radu *Aus Indien und Iran*, str. 101 id.

najvišoj od sferâ svijeta koje su pod vlašću želje, taj vladar smrti gospodari sa svojim vojskama kao moćni bog; odatle se on spušta na zemlju kad se treba boriti protiv kraljevstva Buddhe i njegovih svetaca.

Za jednostavno vjerovanje Māra je osobno biće, na taj način on je zbiljska ličnost, zatvorena u granice prostora i vremena, poput Buddhe, svih ljudi i svih bogova. No, filozofsko mišljenje koje neprijatelja mira i blaženstva prepoznaje u bezličnoj sili svjetskog zakona koji vlada nastajanjem i nestajanjem, po prirodi stvari mora tu tendenciju, osobno bivstvo – ukoliko njegov lik nije uopće potisnut u pozadinu – pretnačiti u nešto opće. Otud, premda se Māru ne prestaje misliti kao osobu, granice njegova bića se toliko proširuju da u njima ima mjesta za sadržaj cijelog svijeta potčinjenog patnji. Tamo gdje postoje oko i oblici, gdje postoje uho i zvukovi, gdje postoje misao i misli, tu je Māra, tu je patnja, tu je svijet (*Samyutta-nikāya*, sv. III, str. 38 id.). Tako Rādha kaže Buddhi (isto, sv. III, str. 189): “Māra, Māra, tako se govori, gospodine! U čemu se, gospodine, sastoji bit Māre?” “Tamo, Rādho, gdje postoji tjelesnost (*potom također: gdje postoji osjećanje – gdje postoji predočavanje – gdje postoji uobličenje – gdje postoji spoznavanje*), tamo je Māra (smrt), ubojica ili umirući. Otuda, Rādho, promatraj tjelesnost na taj način da je ona Māra ili da je ona ubojica ili umirući ili bolest ili otekline ili ubojiti pogodak ili smrtnost ili smrtno biće. Onaj tko to tako gleda, taj vidi ispravno.”

Māra nije vječan kao što nigdje u carstvu nastajanja i nestajanja nema ničeg stalnog. Međutim, sve dok se svjetovi vrte u svome kružnom toku a bića umiru i ponovo se rađaju, pojavljuju se i uvijek nove Māre s novim vojskama potčinjenih bogova. Tako se može reći da biti Māre doista pripada vječnost u onom smislu koji je jedini zamisliv za buddhistički nazor.

U propovijedima i legendama koje govore o Māri ne srećemo onu mračnu tragiku s kojom smo navikli zamišljati da je obavijen smrtni neprijatelj dobra. Pjesnički buddhistički redovnici nisu imali na raspolaganju boje i velike poteze za oslikavanje mračnog lika jednog Lucifera. Štoviše, njihova mašta je crpila iz predodžbi pučkog vjerovanja o onim vilenjacima i zlodusima koji, nevidljivi ili prerušeni na sve načine, svojim nedjelima progone ljude. Tako je nastalo – u koliko osebnom toliko shvatljivom kontrastu s upravo spomenutom shvaćanju Māre ko-

je se kreće u apstrakciji svjetskih razmjera – čitavo mnoštvo pripovijesti, većinom na rubu djetinjarija i podvala, o napadima Zlice na Buddha i njegove svece, jednom kao stari brāhman, zgrbljen i hroptavog daha, sad opet kao orač, onda opet kao slon, kao zmijski kralj i u mnogim drugim obličjima, da bi iskušenjima narušio njihovu svetost a lažima njihovu spoznaju.⁹⁶

Kad neki redovnik uzalud ode u prošnju hrane i nigdje ne dobije milodar, to je djelo Māre. Kad seljani grde kreposne redovnike prezrivo gestama, onda je Māra ušao u njih. Poštovanog Moggalānu je napao tako da uđe u njegovo tijelo i utvrđuje se u crijevima, tako da tijelo postane svecu tako teško kao da se napunio graham. To što Ānanda u odlučujućem trenutku prije Buddhine smrti nije molio Učitelja da produži svoje zemaljsko postojanje do kraja ovog svjetskog doba, desilo se zato što je Māra zbrkao njegove misli. Tako čitamo (*Samyutta-nikāya*, sv. I, str. 116)^{96a}: “Jednom je Uzvišeni boravio u zemlji Kosala, u Himalayi, u šumskoj kolibi. Dok je Uzvišeni tamo obitavao povučen, u njegovu duhu nastane ova misao: ‘Moguće je uistinu vladati kao kralj pravedno bez ubijanja ili naredbe ubijanja, bez tlačenja ili naredbe tlačenja, bez podnošenja boli ili nanošenja boli drugima’. Uto Māra spozna u svome duhu misao koja je nastala u duhu Uzvišenog, te ode do Uzvišenog i rekne mu ovako: ‘Neka, gospodine, Uzvišeni vlada kao kralj, neka Savršeni vlada kao kralj pravedno bez ubijanja ili naredbe ubijanja, bez tlačenja ili naredbe tlačenja, bez podnošenja boli ili nanošenja boli drugima’.” Buddha odgovara: “Što imaš na umu, Zlico, da mi tako govoriš?” Māra kaže: ‘Uzvišeni je, gospodine, osvojio četverostruku čudesnu moć; kad bi Uzvišeni htio, gospodine, mogao bi narediti da se Himalaya, kralj planina, pretvori u zlato, i on bi se pretvorio u zlato’. Buddha ga odbija: ‘Što bi mudracu pomoglo da ima planinu od srebra ili od zlata? Onaj tko spozna patnju, odakle ona dolazi, kako se takav čovjek može odati uživanjima? Onaj tko zna da je zemaljsko biće okov u ovome svijetu, neka takav čovjek vježba ono što ga od toga oslobađa.’ Na to reče zli Māra: ‘Uzvišeni me prozreo, Savršeni me prozreo’, te snužden i

⁹⁶ Neke od takvih pripovjedaka već su dotaknute naprijed. Čitavu zbirku daje *Samyutta-nikāya* u odjeljku Māra-samyutta kao i u *Bhikkhunī-samyutta* (prevedeno u Windisch, *Māra und Buddha*, str. 87 id., 132 id.)

^{96a} Usp. Windisch, str. 107.

zlovoljan ode odatle – samorazumljiv ishod tih propovjedaka: Buddha prozire Zlicu i poništava njegova iskušavanja.

O obrani koju krepostan čovjek treba suprotstaviti zamkama Māre u stalnoj budnosti Buddha govori u basni o kornjači i šakalu (*Samyutta-nikāya*, sv. IV, str. 178). Bila jednom jedna kornjača koja je uvečer išla na obalu rijeke tražiti hranu. I šakal je uvečer išao na rijeku za lovinom. Kad je kornjača ugleda šakala, sakrije sve udove pod oklop i uro ni tiho i bez straha u vodu. Šakal otrči tamo i čeka da ona isturi neki od udova ispod oklopa. Ali kornjača se nije micala, a šakal je morao ostaviti svoj plijen i otići odatle. “Tako, o sljedbenici, i zli Māra stalno i uvijek vreba na vas i misli ovako: ‘Hoću osvojiti ulaz u njih kroz vrata njihova oka – ili, hoću osvojiti ulaz u njih kroz vrata njihova uha, njihova nosa, njihova jezika, njihova tijela, njihova uma. Stoga, o sljedbenici, stražarite nad vratima svojih osjetila ... tada će zli Māra odustati i odstupiti od vas, jer neće naći ulaz u vas, kao što je šakal morao odstupiti od kornjače.’”

*Posljednji stupnjevi na putu spasenja
Zadubljenja
Sveci i Buddhe*

Tako se Mārina neprijateljska volja povezuje i identificira s neprijateljskim prirodnim zakonom ulančavanja uzroka i posljedica koje stvara patnju. U pustoši sankhārâ, nesmirenog zbivanja, u vječnim valovima i naplavinama tmine stoje osamljeni borci koji teže da pronađu izlaz iz toga labirinta patnje.

Borba nije ni laka ni kratka. Od trenutka kad se u nekoj duši najprije pobudi slutnja da se ta borba mora voditi do konačne pobjede, proteknu bezbrojni svjetski periodi. Zemaljski svjetovi, nebeski i pakleni svjetovi, nastaju i nestaju kao što su oduvijek nastajali i nestajali. Bogovi i ljudi, sva bića obdarena dušom dolaze i odlaze, umiru i ponovo se rađaju: i usred toga beskonačnog protoka svih stvari, bića koja teže izbavljenju, prema svome cilju, jednom prodiru naprijed i pobjeđuju, onda opet ostaju potisnuta. Put je nesaglediv, ali se okončava. Nakon bezbrojnih lutanja kroz svjetove i svjetska doba cilj konačno puca pred oči-

ma lualice. U njegov osjećaj pobjede miješa se ponos na pobjedu postignutu *vlastitom* snagom. Nijednom bogu buddhist ne mora zahvaljivati kao što prethodno nije zazivao nijednog boga dok se borio. Tâ gospodstvo nad postojanjem odavno više ne pripada starim bogovima već velikom kozmičkom mehanizmu, čiju sudbonosnu igru mudrac uči prozreti da bi kao znalac sebi pripremio mjesto tamo gdje mu je dobro biti. Ne klanja se on pred pogovima nego se bogovi klanjaju pred njime. Jedina pomoć koju borac može steći dolazi mu od njemu sličnih, od onih koji su dospjeli dalje, od Buddhâ i njihovih prosvijetljenih sljedbenika koji su se borili onako kako se on bori i koji mu doduše ne mogu pokloniti pobjedu, ali mu mogu pokazati put do nje.

Sredstvom koje ga snažno približava toj pobjedi buddhizam smatra, nadovezujući se u tome tijesno na zatečeni zajednički posjed indijskog religijskog života⁹⁷, vježbe unutrašnjeg zadubljenja pomoću kojih se krepstan redovnik odvraća od vanjskog svijeta i njegove šarolike punine obličja, da bi u tišini vlastitog Jastva, daleko od boli i užitka, unaprijed osjetio prestanak prolaznosti. Ono što je za druge religije molitva, za buddhizam je predanost zadubljenja.

Nedvojbeno je da su otegnuti i metodično prakticirani naponi za izazivanje stanja zadubljenosti doista činili vrlo istaknut element u životu redovnika. Proza i poezija svetih tekstova posvuda svjedoči o tome. Kao što spretni brijač zna pripremiti pjenu tako da se ona sva prožme mašću, i redovnik zna cijelim svojim tijelom proširiti onaj sretni osjećaj zadubljenja koji proizlazi iz odvajanja od svega nečistog tako da nijedan dio njegovog tijela ne ostane nedirnut njime. Redovnici koji svojim bučnim ponašanjem ometaju braću u stanju zadubljenosti dobivaju prijekor; brižni kućepazitelj ne propušta da, kad raspoređuje mjesta smirenja za redovnike, pripremi zajednički smještaj onima koji posjeduju dar zadubljenja, tako da ih oni drugi ne ometaju.⁹⁸ Pa ipak se kroz pjesme re-

⁹⁷ Osobito blisko se buddhizam ovdje dodiruje sa sistemom yoge, kako u tehnici duhovnih vježbi tako i u pripadnim teorijskim konstrukcijama. Tu s yogom srodnu stranu buddhizma nedavno je najodlučnije istaknuo H. Beckh, *Buddhismus* (1916), često posve ispravno, ali, po mom mišljenju, ne bez premašivanja cilja u nekim aspektima. Upućujem na svoju *Lehre der Upanishaden*, str. 319 id.; također Heiler, *Die buddhistische Versenkung*, str. 47 id. Za praksu buddhističkog zadubljenja, o kojoj se raspravlja u ovom odjeljku, općenito valja uputiti na netom navedeni odlični rad.

⁹⁸ Mahâassapurâsutta, Mađdhima-nikâya, vol. I, str. 276; Mahâvâgga V, 6; Ćullavagga IV, 4, 4.

dovničkih pjesnika (*Theragāthā 537 id., 522 id.*) provlači radost u samoći ukrašenoj blagoslovom svetog zadubljenja:^{*}

“Kad sprijeda i straga uokrug nijednog bića nema za vidjeti,
Kako je slatko tada u dubokoj šumi boraviti sâm.

Doista, idem sâm u šumu koju Buddha hvali,
U boravište redovnika koji osamljen stremi

U šumu kojom tutnji slonovska rika
U šumu koja stvara veliku radost kreposno zadubljenome.

U rascvaloj šumi Sīte, u planinskim spiljama hladnim
Kupat ću tijelo i koračati osamljen u tišini,

Sâm, bez družine, u prostranoj i lijepoj šumi –
Kad će biti postignut cilj, kad ću dokončati postojanje?”

Druga od tih pjesama kaže:

“Kad gromovni oblak udari o bubanj,
I kad kiša stazom ptica padajući šumi,
njeguje zadubljenje u tihoj planinskoj spilji
Tad isposnik doseže krajnje zadovoljenje!

Kad na obalama rijekâ ovjenčanim cvatom
Okrunjenim šarenom krunom od šumâ,
njeguje zadubljenje u blaženom miru,
Tad isposnik doseže krajnje zadovoljenje.”

Podrobni opisi koje nam daje predaja o stanjima zadubljenâ i o vizijama buddhističkih isposnika i isposnica znatno su oštećeni u svojoj jasnoći skolastičkim dodatkom neodređenih i imaginarnih psiholoških kategorija; no ipak s čini mogućim doprijeti, barem u onome glavnom, do donekle jasne slike tih pojava.

Djelomice se radilo očito o jednostavnim vježbama vrlo intenzivne koncentracije predočavanja i osjećanja, oslobođene patoloških eleme-

^{*} Za sljedeće citate v. prijevod u Veljačić, PPP, 167–169 (Thag. 537–540, i Thag. 526–527). Za motiv osamljenosti usp. i Thag. 307–310 i Thag. 597 id., Thag. 518–526 u: Veljačić, PPP, str. 56, 179, 168–169 i drugdje, i napose pjesmu “Nosorog” u istoj zbirci (Prolog).

nata. Prethodno sam već dotaknuo usredotočenje na raspoloženje prijateljstva prema svim bićima, raspoloženje koje se pušta da ispunjava duh dok se ukočeno sjedi u šumi i kojemu se pripisuje magična moć udobrovoljavanja svakog neprijateljstva kod ljudi i životinja. Drugo zadubljenje je zadubljenje “nečistoće”: za prožimanje duha mišlju o prolaznosti i nečistoći svega tjelesnog postojanja, zamišlja se – na primjer, na nekom groblju – leševe i kosture u različitim stupnjevima raspada tako da se govori u sebi: “Uistinu, i moje tijelo ima tu narav i tu svrhu; ni ono nije slobodno od toga.”⁹⁹

Pored kontemplacija ovakve vrste postojale su očigledno i vizije, različita stanja zadubljenja koja su djelomice prelazila u patološko, a nedvojbeno također i razvijena praksa autohipnoze. Uvjetâ za nastajanje takvih afekcija bilo je u izobilju. Kod muškaraca i žena koji su putem religijske ideje bili otrgnuti od uređenih odnosâ kućne egzistencije, tjelesne posljedice života lutajućih prosjaka zajedno s iscrpljujućim duhovnim prenadraživanjem živčanog sistema mogle su lako izazvati određenu dispoziciju. Tako slušamo o halucinacijama vidnog i slušnog osjetila, o “nebeskim likovima” i “nebeskim zvukovima”, na primjer *Mahālisuttanta (Dīgha-nikāya, sv. I, str. 152 id.)*. Iz razdobljâ u kojima je Buddha još težio za prosvjetljenjem, pripovijeda se da je “vidio svjetlosni sjaj i pojavu likova” ili pak samo svjetlosni sjaj zasebno ili samo likove.¹⁰⁰ I pojave poput božanstava ili Iskušavatelja, o kojima legende tako puno izvještavaju, dopuštaju pretpostavku o pojavi halucinacija.¹⁰¹

⁹⁹ Dīgha-nikāya, vol. II, str. 295 id.; usp. Theragāthā, str. 393 id. Sp. Hardy, *Eastern Monachism*, str. 274 id.

¹⁰⁰ Upakkilesasutta (Maḍḍhima-nikāya br. 128) Usp. što o takvim pojavama svjetlosnog bljeska izvještava W. James, *The Varieties of Religious Experience* (10th impr.), str. 219, 251 id. [za prijevod v. nav. dj. – dod. prev.]

¹⁰¹ To da su Buddha i njegovi sljedbenici vidjeli takve pojave, ne želim kao Windisch (*Māra und Buddha*, str. 213) svoditi na poetski način izražavanja koji je navodno kasnije shvaćen doslovno i preoblikovan u legende; štoviše, ja mislim da su se takve vizija stvarno dogodile. Čini mi se da na to upućuju mnogobrojne činjenice najsigurnije vrste koje navodi psihijatrijska literatura (tako npr. Pitres, *Hystérie et hypnotisme* II, str. 35 id.) ili kršćanske povijesti svetaca. Nije previše reći da izvještaji o nekim vizijama kršćanskih svetaca zvuče kao da su prevedene iz buddhističkih suttā. Sveta Katarina čuje glas zlog neprijatelja: “Što se mučiš uzalud? Ne možeš tako nastati”

No za duhovni život Buddhinih sljedbenika veće značenje od takvih pojava mora se pripisati “četirima stupnjevima zadubljenja” (dhāna) koji se bezbrojno puta opisuju u svetim tekstovima. U njima prepoznajemo stanja zanosa kakva su se nerijetko javljala i na tlu zapadnog religioznog života, za koja je međutim organizam Indijca u posve drugačijoj mjeri disponiran nego organizam zapadnjaka: dugotrajna odsutnost, u kojoj se tijelo ukoči do nepokretnosti, a prijemčivost za izvanjske utiske ukida ili svede na minimum dok duh lebdi u nadzemaljskoj milini. U tihoj odaji, još češće u šumi, sjedne se “s prekrštenim nogama, uspravljenim tijelom i licem obavijenim budnom misli”. Tako se izdržava u dugotrajnoj tjelesnoj nepokretnosti i oslobađa se redom od ometajućih elemenata “užitka i zlih uzbuđenja”, “promišljanja i procjenjivanja”, “radosnog uzbuđivanja”; navodno na kraju prestaje i disanje, tj. zapravo snižava se do nezamjetljivosti. Onda je duh “sabran, pročišćen, izbistren, odriješen od onečišćenja, slobodan od svakog kvarenja, gladak i spreman na rad, čvrst i bez kolebanja”. Slobodni od svakog ometajućeg gledanja u Jastvo koje bi ovdje djelovalo, uživamo u svijesti o tome da smo se uzdigli iz dubina postojanja ispunjenog patnjom do lakše, slobodnije visine. To je stanje u kojemu oživljava osjećaj proročke spoznaje o povezanosti svijeta. Kao što se kršćanskim zanesenjacima u trenucima ekstaze otkrivala tajna stvaranje svijeta, tako se ovdje vjerovalo da se sagledava prošlost vlastite egzistencije u bezbrojnim periodima seljenja duša; vjeruje se da se razaznaju bića u njihovu lutanju svemirom, umiranju i ponovnom rađanju; vjerovalo se da se prodire u misli drugih. Tome stanju za-

viti dalje a da se ne ubiješ. Bolje da se ostaviš te ludosti prije nego što posve propadneš. Još ima vremena da se raduješ svijetu.” Ali demoni nestaju pred ustrajnošću mlade žene koja se trapi; na zrakama svjetla pojavljuje se križ (Hase, *Gesammelte Werke* V, 1, str. 163 id.). Tako i zli neprijatelj govori Buddhi kad se on, zadubljen u meditaciju, bori za posjed izbavljajuće spoznaje: “Mršav si, odvratna izgleda, smrt ti se bliži ... Za onoga tko živi bolji je život; ako živiš, možeš činiti dobro” (Padhānasutta u Suttanipāti). Buddhinim sljedbenicima napasnik govori ovako: “Mladi ste se odrekli svijeta ... Uživajte u onome što veseli ljude. Ne ostavljajte sadašnjost da trčite za budućim” (Sāmyutta-nikāya, vol. I, str. 117). Stajajući završetak tih pripovijesti uvijek je taj da zlobnik bude prepoznat i nestaje. Uočljiva je istovrsnost ovakvih doživljaja buddhističkih i kršćanskih svetaca. Također i značajna uloga koja kod takvih pojava pripada inače vrlo zapostavljenim buddhističkim redovnicama, kao i nerijetko istupanje predodžbi erotskih iskušenja potpuno odgovaraju kršćanskim paralelama i poznatim promatranjima psihopatologije.

dubljena pripisuje se i posjedovanje čudesnih moći, sposobnosti nestajanja i ponovnog pojavljivanja, sposobnosti umnožavanja vlastitog Ja.

Sa četiri dhāne povezuju se, nadalje, druge duhovne vježbe, obično kao priprema za njih, kao sredstvo da ih se dostigne, pri čemu je teško izbjeći pretpostavku da se radilo o autohipnozi.¹⁰² Na osamljenom mjestu, slobodnom od svakog ometanja, napravi se kružna površina od uglučane, najbolje svijetlocrvene gline. Umjesto nje mogla se koristiti i vodena površina, vatreni krug – na primjer, zapaljena hrpa drveta koja se promatra kroz okrugli otvor. Izvanredno nadareni pojedinci nisu trebali takve pripreme; umjesto glinenog kruga bila im je dovoljna na primjer i obična oranica. Sjedne se pred dotični predmet i promatra ga se sad otvorenim, sad zatvorenim očima, sve dok se slika ne vidi podjednako jasno, bez obzira jesu li oči otvorene ili zatvorene. Kad se meditant tako dovine do “unutrašnjeg refleksa”, napušta to mjesto i odlazi u svoju ćeliju gdje nastavlja s kontemplacijom. Na mjesto prvotnog odraza koji prikazuje objekt vjerno, sa svim njegovim slučajnim nesavršenostima, sada stupa “preslikani odraz”, usporediv s dojmom glatke školjke ili zrcala, mjesečevog režnja iza oblaka ili bijelih ptica koje se izdvajaju na pozadini tamnih oblaka, a ipak bezbojan i bezobličan. U tome stanju – koje je važno kao dostupno samo malobrojnim – duh se osjeća rasterećen od svih smetnji i osposobljen da se uzdigne do viših stupnjeva zadubljena.

Konačno, drugačiji oblik kontemplacije polazi od čisto razumskog, stupnjevitog apstrahiranja od mnoštva pojavnog svijeta da bi se onda preobrazio u ukočeno, od svijeta otuđeno motrenje apstrakcija koje su sve potpunije ispražnjene od svakog konkretnog sadržaja (*Āṅgirasūtra*, *Mād̥dhima-nikāya*, 121). * “Kao što je ovaj dom Migāramāte prazan od

¹⁰² Naziv tih vježbi, kasina, znači “potpunost”, tj., kako objašnjava Childers, totalno nestajanje duha u jednom zoru ili jednoj predodžbi. Najpodrobniji opis kontemplacije kasina nalazi se u djelu Vissudhimagga kod Warrena, str. 293 id., kao i kod Sp. Hardya, *Eastern Monachism*, str. 252 id. No kasina vježbe spominju se već i u kanonskim tekstovima (v. Franke, *Dīgha-nikāya*, str. 210, bilj. 4). – Usp. ulogu koju hipnotizam igra u sistemu yoge: Garbe u *Grundriß der indo-arischen Philologie* III, 4, str. 45; Walter, *Haṭhayaogapradīpikā*, str. XXIX. Na jedan zorni prikaz u Mahābhārati (XIII, str. 2296 id., ed. Calc.) kako jedan učenik hipnotizira ženu svoga učitelja upozorio je Hopkins, *Journ. Amer. Orient. Soc.* XXII, str. 359 id.; usp. i moju *Lehre der Upanishaden*, str. 266.

* Za citat v. Iveković, RBM, str. 26–29. (Riječ ‘Migāramāta’ tretira se u prijevodi-ma različito: riječ je ili osobno ime Migāramāta ili je složeni pridjev za kuću u kojoj

slonova i goveda, od pastuha i kobilu, prazan od srebra i zlata, prazan od gomila muškaraca i žena, a samo u jednom odnosu nije prazan, naime nije prazan od redovnika, tako isto, o Ānando, radovnik apstrahira od predodžbe ‘čovjek’ i misli jedino na predodžbu ‘šuma’, ... onda vidi da je u njegovim predodžbama stupila praznina u odnosu na predodžbu ‘selo’ i da je nastupila praznina u odnosu na predodžbu ‘čovjek’; nepraznina postoji samo u odnosu na predodžbu ‘šuma’.” Onda se apstrahira i od predodžbe “šuma” tako da se postiže predodžba “zemlja” s izostavljanjem sve raznolikosti površine zemlje; odatle se duh uzdiže na sličan način dalje do predodžbe “beskonačnosti prostora”, “beskonačnosti uma”, “niti-bilo-štostva”¹⁰³ itd. Korak po korak približava se izbavljenju. Na kraj te ljestvice obično se stavlja stanje “ukidanja predodžbe i osjećanja” koje se opisuje kao samrtna ukočenost – očito kateleptičke naravi. Redovnika koji se uzdigao u to stanje sjedeći u podnožju drveta, vide pastiri i poljodjelci; oni kažu: “Čudnovato! Čudesno! Ovaj redovnik je umro sjedeći; spalimo ga.” Pokriju ga slamom, drvetom i sušenim gnojem i zapale vatru. No, kako dođe sljedeće jutro, on se digno iz svoga zadubljenja neokrznut (*Madādhima-nikāya*, sv. I, str. 333).

Mudrost, tj. spoznaja učenja, i vježbanje takvih zadubljenja međusobno se nose i podupiru: “Nema zadubljenja za nemudroga; nema razuma bez zadubljenja. U kome je zadubljenje i mudrost, taj je uistinu pred nirvāṇom” (*Dhammapada* 372). –

Pored učenja o zadubljenjima razvijena je još jedna druga doktrina koja je također imala za predmet posljednje stadije na putu izbavljenja; teorija četiriju slojeva u koje su svrstana bića koja se približavaju cilju prema višem ili nižem stupnju savršenstva svoga posvećenja.¹⁰⁴

redovnici borave; u tom slučaju “dom Migārine majke” upućuje na redovnika Migāru čija je majka bila velika donatorica i poštovateljica zajednice, Visākhā, koju Oldenberg portretira u I. odjeljku.)

¹⁰³ Zar ne podsjeća upadljivo na buddhističku kontemplaciju “ne-bilo-štostva” kad jedan psihijatar (Schüle, *Geisteskrankheiten*, str. 100) opisuje “neafektivni univerzalni osjećaj ničega”: “to nije ništa, ničega nema i ništa neće biti” – riječi su bolesnika koga spopada takav osjećaj. – O “ne-bilo-štostvu” usp. moje opaske u Gött. Gel. Anz. 1917, str. 166 id.

¹⁰⁴ Senart, *Bouddhisme et yoga*; Revue de l’hist. des religions 42, str. 355) stavlja ovo učenje uz bok učenju o četiri stupnja yogina (Bhōda o Yogasūtri III, 51); to je tako povezivanje da bih ga se jedva usudio prihvatiti.

U mnogim tekstovima se te četiri klase ne spominju, nego se – pitanje je da li se u tome prikazuje način shvaćanje nekog starijeg vremena – razlikuje dvostruki proces u dušama onih koji čuju i primaju Buddhinu propovijed. Najprije se u njima budi znanje o prolaznosti sveg bitka; “u njima se otvara”, tako glasi stajući izraz u tekstovima, “čisto i neukaljano oko istine: sve što podliježe nastajanju, sve to podliježe i nestajanju”. Oni spoznaju bolnu prolaznost kao nužno utemeljenu u biti svega postojanja. Onaj tko postigne to znanje i istrajava kao redovnik u ozbiljnom nastojanju, smije se nadati da će učiniti i drugi korak i dospjeti dotle da “se njegova duša kroz prestanak prijanjanja (za zemaljsko biće) oslobodi svake kvarnosti”: posljednji cilj duhovnog nastojanja, izbavljenje i svetost. *Obilate potvrde za obadva stupnja ovoga stupnjevitog niza pruža pripovijetka o prvim Buddhinim propovijedima i obraćanjima (Mahāvagga, knjiga I).*

Ovdje neću izlagati sistem četiriju klasa prema stupnju svetosti koji predstavlja skolastički dodatak.

Dovoljna je kratka karakteristika tih stupnjeva koja se nerijetko sreće u svetim spisima (na primjer Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-nikāya, sv. II, str. 92). Najniži stupanj zauzima sotāpanna, tj. oni koji su dospjeli na putanju (posvećenja). O njima se kaže: “Uništenjem triju vezâ dospjeli su na putanju; oni ne podliježu ponovnom rođenju u nižim svjetovima (u paklima, u svijetu životinja ili sablasti); njima je osigurano (izbavljenje), oni će postići najvišu spoznaju”. Sljedeća viša klasa je sakadāgāmi (jednokratnih povratnika): “Uništenjem triju vezâ, smanjenjem požude, mržnje i zasljepljenja oni su postali jednokratni povratnici: nakon što se još jednom vrate na ovaj svijet, dostići će kraj patnje”. Potom slijede anāgāmī (oni koji se više ne vraćaju): “Uništenjem pet nižih vezâ postali su bićima koja nastaju iz sebe (tj. stupaju u postojanje bez začeca ili rađanja; to je slučaj u višim svjetovima bogova); oni tamo (u zvijetu bogova) postižu nirvāṇu, ne podliježu vraćanju iz toga svijeta”. Čini se da je kod postavljanja toga trećeg stupnja sudjelovao poseban obzir prema laicima koji su bili visoko zaslužni za zajednicu, kojima se usljed njihova laičkog položaja nije mogla pridati savršena svetost ali im se nije htjelo odreći položaj koji je tome najbliži. I konačno, najviši od četiriju stupnjeva je arahā (arhat), tj. svetac. Dakako, ni

slika uzvišene, čiste duhovnosti arhata nije lišena, sukladno predodžbenoj razini svoga doba, grotesknih crta koje su se održale kao neizbrisani ostaci primitivnih misaonih oblika.¹⁰⁵ Arhat (kao i općenito svaki u tom pogledu obdareni krepostan čovjek) može, isto kao i njegov prvi srodnik yogi, igrati čarobnjaka i kao takav izvoditi djela koja za naše osjećanje prelaze u burlesku.¹⁰⁶

S pripadnošću ovoj ili onoj od tih klasa nisu uostalom bili povezani nikakva prava i više ili niže važenje u zajednici. Koliko blizu je neki pojedinac smatrao da je došao cilju svetosti, to je bila samo stvar suda iz njegove nutrine na koju se zajednica kao takva nije osvrkala. *Samo na jednom mjestu, koliko je meni poznato, pravo buddhističke zajednice povezuje jednu pravnu konzekvenciju s pripadnošću nekog redovnika jednome od četiriju stupnjeva: onaj tko ubije sveca ne može primiti redovničko posvećenje (Mahāvagga I, 66). No, nije nemoguće da je riječ "svetac" [arhat] ovdje stavljena kao preostatak vrlo starog načina govora u netehničkom značenju, te da odredba u svome izvornom smislu općenito zabranjuje pristup ubojici redovnika u zajednicu.*

Najviši stupanj, savršeno izbavljenje, smatra se dostupnim samo redovnicima¹⁰⁷ (*Sutta-nipāta* 221):

“Kao što se paun, krilata ptica plavoga vrata,
Ne može vinuti do moćnog labuđeg leta,
Tako ni svjetovno biće ne doseže redovnika,
Mudraca koji u šumskoj tišini vježba zôr.”*

¹⁰⁵ Usp. također Huisinga, *Over studie en waardeering van het Buddhisme* 1903, str. 20 id.

¹⁰⁶ Childersovo gledište (*Dictionary*, str. 268, usp. str. 444) da se oni viši od četiri stupnja ne mogu dosegnuti a da se prije toga ne prođu redom oni niži, netočno je barem za stariji period buddhističke dogmatike, koju se ja jedino usuđujem prosuđivati.

¹⁰⁷ Strogo uzevši to kazuje već i riječ ‘arhat’ (“svetac”), tj. “onaj koji ima pravo” – mora se dopuniti “na kreposne milodare i štovanje”. – Neznatna iznimka od ovdje postavljenog pravila spominje se dalje.

* Usp. s ovim Dhamnapada 372–373 (Bhikkhuvagga), u: Veljačić, *Dhamma-padam*, str. 85.

Nemoguće je da bi oni, koji se radi blaženstva odriču svega zemaljskog, priznali da je unutrašnje oslobođenje od svijeta i svjetske patnje spojivo s istrajavanjem izvanjskog čovjeka u svjetovnom životu. No ipak je u korist kreposnih sljedbenika među laicima bila dopuštena jedna iznimka za umiranje ako ne i za život: mudri laik koji vjeruje i koji svoje posljednje misli, svoj posljednji zahtjev usmjeri na prestanak zemaljskog bitka, postaje dionikom toga cilja. “Kažem ti, Mahānāmo, da između laičkog sljedbenika čija je duša dosegla taj stupanj izbavljenja, i redovnika, čija je duša oslobođena od svake kvarnosti, ne postoji nikakva razlika u pogledu stanja njihova izbavljenja” (*Samyutta-nikāya*, sv. V, str. 410).

Jedna zacijelo kasnija doktrina – koja prema mome znanju još nije bila zastupljena u starim tekstovima, a u Milindapañhi kralj je u raspravi ne povezuje s nekom Buddhinom riječju nego kaže: “vi, redovnici, naučavate” itd. – okreće te rečenice u tom smislu da i laik može postići svetost ali da nije sposoban nositi njezinu težinu, kao što ni stapačka trave ne može nositi teret teškog kamena. Stoga on još istoga dana, kad postane dionikom svetosti, mora ili primiti redovničko posvećenje ili pak, budući da se izvanjski preduvjeti za to ne mogu uvijek ispuniti, mora stupiti u nirvānu (Milindapañha, str. 265). Ono prvo se doista dešava kod Yase koji postiže svetost kao laik (Mahāvagga I, 7). Kakav je postupak bio kod Uttiya i Setua, dviju osoba koje Kathāvattu (IV, 1) spominje pored Yase, ne mogu sada ustanoviti. – Koliko mi je poznato, u sličnom kontekstu oblikovala se predodžba, isto tako grubo izvanjska svetim tekstovima, da nadareniji vjernici postižu izbavljenje “kod brijaća”, tj. kroz postupak tonzure koja označava prijelaz iz svjetovnog staleža u duhovni. Nekoliko mjesta iz očito razmjerno mlađeg djela Upadāna čine pri tome iznimku.^{107a}

Kao što odgovara temeljnim etičkim raspoloženjima starog buddhizma, biće izbavljenika i sveca nije slobodno od hladne, štoviše upravo se može reći egoističke crte. Doduše, tragovi toplijeg raspoloženja ne nedostaju ni u to vrijeme, ali još mora proći nekoliko stoljeća do doba mahāyāne, *glavnog oblika mlađeg buddhizma, koji se javlja oko 100. g. poslije Krista*, gdje će se punom snagom oglasiti jezik predane ljubavi,

^{107a} Usp. str. 102; Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1912, str. 207, bilj. 2.

gdje vjernik kaže: “Nužno je da snosim teret svih stvorenja... Moram predati svoje Ja u zalog i moram iskupiti cijeli svemir od lutanja kroz pustoši pakla, životinjskog svijeta i svijeta mrtvih...”

Visoko iznad četiriju stupnjeva svetosti ili onih koji su se približili posvećenju, stoje oni savršeni, oni “koji su samo za sebe postali dionicima budnosti” (paćčekabuddha): oni nisu postigli izbavljajuće znanje kao sljedbenici nekog od svetih, univerzalnih Buddhâ nego iz vlastite snage, no njihovo savršenstvo ne seže tako daleko da bi ga mogli obznaniti svijetu. Tekstovi rijetko dotiču taj pojam paćčekabuddhâ; on je u krugu predodžbi stare zajednice mogao igrati samo sporednu ulogu. Čini se da se paćčekabuddhe uglavnom zamišljalo tako da su živjeli u razdobljima kad nije bilo univerzalnih buddhâ niti njihovih zajednica; pojam paćčekabuddhe trebao je prije svega značiti da ni u tim razdobljima svijeta pristup izbavljenju nije bio zatvoren za ozbiljnu i snažnu težnju. No kasnije uspostavljeno učenje da je pojava paćčekabuddhâ ograničena isključivo na takva razdoblja nije, kako se meni čini, u skladu s dogmatikom svetih pālijskih tekstova. “Osim mene”, kaže Buddha¹⁰⁸, “u cijelom svijetu nema nikoga tko je isti s paćčekabuddhama” – dakle, po svemu sudeći, postojanje svetaca toga stupnja dopušta se i za Buddhino vrijeme. Iznad četiriju stupnjeva vjernika i svetaca kao i iznad paćčekabuddhâ stoje konačno “uzvišeni, sveti, univerzalni Buddhê” koji utjelovljuju sam pojam najvišeg savršenstva.

Može čuditi da tek na ovom mjestu raspravljamo dogmu o buddhama, takoreći kao dodatak drugim bitnijim misaonim cjelinama. Je li učenje o Buddhinoj osobi nešto sporedno? Ne mora li ona biti prije fundament buddhističkog vjerovanja isto kao što učenje o Kristovoj osobi čini jedan fundament, štoviše *sām* fundament kršćanskog vjerovanja?

Jedva da se igdje drugdje tako potpuno kida usporedivost tih dviju razvojnih linija kao na ovoj točki. Može zvučati paradoksalno ali je nedvojbeno ispravno da bi buddhističko učenje u svemu bitnome moglo biti ono što doista jeste a da se ipak iz njega dade misaono isključiti

¹⁰⁸ Apadāna. Čak i kad se kaže da nikada u jednom svjetskom sistemu u isto vrijeme ne nastupaju dvojica svetih, univerzalnih buddhâ (Anguttara-nikāya, vol. I, str. 27), onda se u tome čini sadržano da istovremeno pojavljivanje jednog univerzalnog Buddhê s paćčekabuddhama nije isključeno.

pojam Buddhé. Nezaboravno sjećanje na Buddhin zemaljski život, vjervanje u Buddhinu riječ kao u riječ istine, potčinjavanje Buddhinu zakonu kao zakonu svetosti: svi su ti momenti posvjedočili, kao što jedva treba izreći, svoju najvišu djelotvornost za oblikovanje religioznog života i osjećanja u zajednici Buddhinih sljedbenika. Međutim, za teorijsko shvaćanje velikog problema oko kojega se jedino kreće cijela buddhistička dogmatika, pitanja o patnji i izbavljenju, dogma o Buddhi stoji u pozadini. U vjerskoj formuli četiriju plemenitih istina riječ Buddha se ni ne pojavljuje.

Ključ za objašnjenje takvog zapažanja vrijednog položaja samog pojma Buddhé prema središnjim idejama ukupne misaone cjeline daje, kako mi se čini, pretpovijest buddhizma.

Tamo gdje neko učenje, poput kršćanskog, izraste na osnovi snažne vjere u Boga, prirodno je da za svijest zajednice padne odsjaj, pa i više nego odsjaj uzvišenosti i punine biti svemogućeg i dobrog Boga na osobu onoga tko je kao znalac, učitelj i uzor u svakom smislu od neizmjernog značenja za život svojih sljedbenika. Božja milost treba čovjeku podariti vječni život: znalac postaje posrednik preko kojega Božja milost djeluje na čovjeka. Njegovo biće se u metafizičkom dostojanstvu uzdiže do jedinstva s Božjim bićem; njegovo zemaljsko djelovanje i trpljenje pojavljuje se kao Božje djelovanje i trpljenje kojim on izbavljuje svijet.

Preduvjeti pod kojima se mogao odviti analogan razvoj predodžbi o Buddhinoj osobi nisu bili dani. Vjervanje u stare bogove rastopilo se u panteizmu učenja o ātmanu; međutim, ātman, ono vječno mirujuće Sve-Jedno, nije bilo Bog koji se mogao smilovati ljudima djelujući kroz izbaviteljsko djelovanje. Pa čak je i sâma vjera u ātman izbljedila, štoviše nestala, a kao gospodar nad svijetom koji žudi za izbavljenjem nije preostao Bog nego samo prirodni zakon ulančavanja uzroka i posljedica. Osim čovjeka nije bilo nikakve druge djelujuće osobe u borbi protiv patnje i smrti; *on* je bio taj koji je morao težiti da u mudrom spoznavanju prirodnog zakona otkrije i dosegne mjesto na kojem je bio nedohvatljiv za djelovanje toga zakona koji donosi patnju.

Time su dani oni momenti koji su morali biti odlučujući za doktrinarno razumijevanje Buddhine osobe. On nije mogao biti spasitelj, potekao od Boga, jer spasenje se nije očekivalo od nekog boga. Spoznaja je ta koja treba izbaviti; *moje* spoznavanje treba *mene* izbaviti: otud je Bud-

dha morao postati veliki spoznavalac i donositelj spoznaje za cijeli svijet. Morao je biti biće koje nije imalo nikakvu urođenu metafizičku odliku kao prednost pred ostalim bićima¹⁰⁹, ali u višoj i snažnijoj težnji prvi nalazi put kojim iza njega hode drugi, njegovim stopama.¹¹⁰ Može se u određenom smislu reći da je svaki sljedbenik koji prodre do svetosti jednako tako Buddha kao i učitelj.¹¹¹ To shvaćanje o bitnoj istovrsnosti Buddhe sa svim izbavljenima posve jasno dolazi do izražaja u sljedećim riječima: “Kao što, o brāhmane, kokoš snese osam deset ili dvanaest jaja te dovoljno na njima sjedi, grije ih i leže: i kad onda jedno od pilića najprije vrškom kandže ili kljuna probije ljusku i sretno izmili iz jajeta, kako ćemo nazvati to pile, najstarije ili najmlađe? Nazvat će se najstarije, uvaženi Gotamo, jer je najstarije od njih. Tako sam i ja, o brāhmane, među bićima koja žive u neznanju i koja su poput tih zatvorenih i uhvaćenih u jajetu, probio ljusku neznanja i sâm na svijetu postigao najuzvišeniju, univerzalnu budnost. Tako sam ja, o brāhmane, najstarije, najplemenitije među bićima” (*Suttavibhanga, Pārāḍika I, 1, 4*). Buddha, dakle, nije taj koji izbavlja bića ali ih uči da sami sebe izbave kao što je on izbavio samoga sebe. Ona prihvaćaju njegovo najveštenje istine jer, probuđena njegovom riječju, u njihovu duhu stupa na svjetlo vlastita spoznaja onoga o čemu im on govori.

¹⁰⁹ U tome da Buddha, prije nego što se rodi za svoj posljednji život na zemlji, obitava kao bog u nebesima tusita-bogova i odatle silazi na zemlju, nije ni na koji način sadržano da se za njega pretpostavlja nadljudska, na primjer božansko-ljudska bit. Onaj tko je u jednoj egzistenciji bog, može se u sljedećoj egzistenciji roditi i kao životinja ili u nekom paklu. Kao što je Buddha u svome pretposljednem životu bio tusita-božanstvo, u ranijim egzistencijama bio je lav, paun, zec itd. U svome posljednjem zemaljskom pojavljivanju rodio se kao čovjek, a potom je dakako, kroz postizanje dostojanstva buddhe dospio u poseban iznimni položaj. Usp. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, str. 64, koji međutim nije posve shvatio poantu mjesta na koje se poziva (*Anguttara-nikāya, Čatukka*, str. 38).

¹¹⁰ “On, uzvišeni, priprema nepripremljeni put, stvara nestvoreni put ... Sljedbenici na tome putu sadašnji su učenici, koji stupaju za njime” (*Maḍḍhima-nikāya*, vol. III, str. 15).

¹¹¹ Uobičajena terminologija ne naziva doduše same svete Buddhine sljedbenike buddhama, no višekratno se pokazuje da je takav izraz po samoj stvari bio smatran dopustivim. Tako npr. kad se soṭāpanna definira kao netko tko će “dosegnuti najvišu spoznaju (*sambodhi*)”. Napose je u poetskim tekstovima često dvojbeno da li se riječ ‘buddha’ koristi u užem smislu ili u odnosu na nekog sveca, v. *Dhammapada* 398 (usp. 419).

Tako se u jednom Buddhinom govoru nakon prethodnog izlaganja formule uzročnosti kaže: “Ako sad tako spoznajete i tako motrite, o redovnici, govorit ćete ovako: ‘Mi poštujemo učitelja te iz poštovanja za učitelja govorimo ovako?’ – ‘Nećemo tako govoriti, gospodine.’ – ... ‘To što govorite, o redovnici, nije li to upravo ono što ste sami spoznali, samo sagledali, sami pojмили?’ – ‘Jest tako, gospodine.’” (*Maddhima-nikāya*, sv. I, str. 265). Ali ne postoji snaga da se iz toga zahtijeva duhovne samostalnosti svakog pojedinca stvarno izvuku konzekvencije. Stalno se klizi natrag prema vjerovanju u nepogrešivu riječ Prosvijetljenog. No od fundamentalne važnosti je već i to da je onaj ideal uopće postavljen.¹¹²

No, to ipak ne smijemo shvatiti u tom smislu kao da Buddhin lik u vjerovanju zajednice nije prekoračio granice zemaljsko-ljudske stvarnosti, kao da je doktrina prezrela da oko svečeve glave oplete sjajni vijenac uzvišenosti koja prosijava cijelim univerzumom. Buddhina zemlja nije bila zemlja Sokrata, to nije bila Tukididova i Aristofanova Atena u kojoj nije bilo moguće da se na zemlji pojave sammāsambudde ili Božji sinovi. Oko Indijca je bilo naviknuto da na svakom koraku vidi prirodno, zemaljski-ograničeno zbivanje upleteno u fantastične kontekste beskonačnih daljina. Što su se ljudi duže bogobožno bavili osobom Buddhé, što su joj se češće vraćali, to više je nestajalo ono ljudsko, ono zemaljski stvarno u njoj iza snovidnog, tipičnog, univerzalnog. Razdoblje u kojem su se za mladu misao prvi put pojavila učenja o patnji svega prolaznog i o izbavljenju moglo je još gledati na jednog Yāđñavalkyu i jednog Śāndilyu jednostavno kao na mudre ljude; za buddhistički nazor morali su rasplinuti obrisi takvih likova okoštati u dogmatski tip uzvišenih, svetih i univerzalnih buddhā koji su se pojavljivali prema vječnom poretku svijeta u predviđeno vrijeme.

Teško da se moglo desiti drugačije nego da se lik jednog historijskog Buddhé za dogmatiku umnogostruči u beskonačni broj prošlih i budućih buddhā. Za vjerovanje koje je prošlost ovoga svijeta mjerilo tisućljećima, a budućnost godinama ili možda tek danima, moglo je biti dostatno da lik *jednog* Spasitelja nadvisuje raspon toga vremena, koje-

¹¹² Upućujem ovdje na sadržajna izvođenja de la Vallée Poussina, *Bouddisme* (1909), str. 130 id.

ga je prošlost unaprijed proročki najavila i čiji je ponovni dolazak dao cilj kratkoj budućnosti. Za Indijca nikakav horizont nije zatvarao sliku svjetskog života; od jednih nepreglednih daljina do drugih nepreglednih daljina, kroz one ogromne svjetske periode, u čijoj je divovskoj veličini i divovskom broju prevladavajući osjećaj vlastite malenosti tražio svoj izraz, korača vječni hod nastajanja, nestajanja i ponovnog nastajanja. Kako se ono što se činilo da stoji u središtvu vlastitog svijeta, vlastitog vremena, moglo smatrati jedinim središtem svih svjetova, svih vremena?

Kroz dolaženje i odlaženje svjetskih doba, kroz cijelo mračno postojanje proteže se težnja za svjetlom izbavljenja: tako u određenim vremenima¹¹³ određena bića, pozvana za to zaslužnim činovima svojih ranijih egzistencija, moraju steći pogled na to svjetlo; moraju postati buddhama i ispuniti još od vječnosti čvrsto utvređenu putanju jednog buddhe. Oni se svi primaju i rađaju u istočnoj polovini Srednje Indije¹¹⁴ u rodu brāhmanā ili kšatriyā pod silnim čudesnim znakovima; oni svi postižu izbavljajuću spoznaju sjedeći u podnožju drveta. Njihov život traje različito, ovisno o svjetskom periodu u kojem se pojavljuju, pa se tako i učenje koje propovijedaju na zemlji održava jednom duže, drugi put kraće, ali kod svakoga ipak kroz čvrsto određeno vrijeme. “Pet stotina godina, o Ānando, postojat će ovaj nauk istine”, kaže Buddha svome najdražem sljedbeniku.¹¹⁵ Onda vjera nestaje sa zemlje dok se ne pojavi novi buddha i iznova “pokrene kotač nauka”.

¹¹³ Vremenska razdioba buddhā na različita razdoblja nije ujednačena. Već u jednoj od Pālisutta (Mahāpadānasutta, Dīgha-nikāya II, str. 2) nalazi se podatak da su se posljednje buddhe pojavile u sljedećim vremenima: jedan u 91. dobu svijeta, računajući od sada unatrag; dvojica u 31. dobu svijeta; naše sadašnje svjetsko doba je “blagoslovljeno doba” (bhaddakappa); ono ima petoricu buddhā, od kojih je Gotama četvrti; dolazak Meteyye još se iščekuje. Sve te buddhe, osim samog Gotame Buddhē, nedvojbeno su čisti fantazijski likovi. Nešto drugačije stoji, čini se, sa usporednom danskom doktrinom; v. ovdje, bilj. 31. – Pridružujem se u potpunosti Windischu (*Buddhas Geburt*, str. 98) koji odbacuje pretpostavku da su buddhe koje se javljaju na zemlji refleksi Višnuovih avatāra.

¹¹⁴ Tako već i kanonska pālijska predaja, Ćullavagga XII, 2, 3. Mjesto je poučno utoliko što pokazuje kako stari buddhizam, daleko od kozmopolitske širine obzora koja se obično smatra inherentnom buddhističkom biću, svoj uži zavičaj promatra kao jedinu izabranu zemlju.

¹¹⁵ Ćullavagga X, 1, 6. Kasnije, kad su događaji opovrgli to pretkazanje, postavljene su dakako veće brojke; usp. Köppen I, str. 327.

Dosljedno je da kao što se niz buddhâ provlači kroz neizmjerne vremenske širine isto tako i neizmjerne prostorne širine imaju svoje buddhe. Čini se da stari tekstovi samo prešutno dotiču ideju buddhâ koji se istovremeno pojavljuju u različitim udaljenim svjetskim sistemima, no ta je predodžba posve u stilu indijske fantazije da se također i u drugim svjetovima, beskonačnim udaljenostima odvojenim od nas, ponavlja isto to hrvanje bićâ za izbjavljenjem koje se odvija na ovoj zemlji. “Ne može se desiti, o redovnici”, kaže Buddha, “nije moguće da se u jednom svijeta, u isto vrijeme, a ni prije ni kasnije, pojave dvojica svetih, univerzalnih buddhâ” (*Anguttara-nikāya*, sv. I, str. 27) – u tim se riječima zacijelo smije vidjeti aluzija na to da se u drugim svjetskim sistemima, neovisno o tome što se događa u našem svijetu, izboruju iste pobjede svjetla nad tamom, kakvu je ovdje osvojio Buddha pod drvetom u Uruveli.¹¹⁶

Ovdje više neću u pojedinostima izlagati skolastičke predikate koje je doktrina pripisala uzvišenim, svetim, univerzalnim buddhama, niti ću govoriti o deset buddhinih silâ, o trideset dva izvanjska znaka buddhe itd. Važnija je ukupna slika koju je spoj svih tih savršenstava dao religioznoj predodžbi, sliku najviše sile, najvišeg znanja, najvišeg mira, najvišeg milosrđa – onog hladnog smilovanja kakav je bio svojstven starom buddhizmu; to je slika koja se pričinjala onima koji su za sebe mogli reći (*Sutta-nipāta*, sv. 1142):

“Njega motri moj duh, kao da ga vidi moje oko,
Noću i danju, stalno bez zamora.
Njemu ukazujući štovanje dočekujem jutro.
Od njega se, osjećam to, ne mogu odvojiti.”*

Pustit ću tekstove da sami ocrtaju tu sliku. Buddha govori: “Sve sam pobijedio, sve sam spoznao, ničim bivstvujućim nisam više ukaljan. Sve sam napustio; oslobodio se svake žudnje. Vlastitom snagom stekao sam spoznaju; na kojeg učitelja da se pozovem? Nemam učitelja, nitko se ne može usporediti sa mnom. U ovome svijetu zajedno s bogovima nitko mi nije ravan. Ja sam svetac svijeta, najviši vodič. Jedini sam savršeno bud-

¹¹⁶ Od mlađih tekstova Mahāvastu (vol. I, str. 123 id.) bavi se detaljno predodžbom o istovremenoj egzistenciji bezbrojnih buddhâ u različitim svjetskim sistemima.

* Usp. za ovaj motiv npr. Veljačić, PPP (“Ispravni uzor”), str. 219 id.

ni; ognjevi su u meni ugasli; ja sam dosegnuo nirvāṇu” (*Mahāvagga I, 6, 8*).^{*} Kaćcāna ga pak naziva ovako: “Uzvišeni, donosilac radosti, dariva-
telj radosti čija su čula zamrla, čija je duša utihnula, najviši pobjednik i
mirotvorac, junak koji je pobijedio samoga sebe i koji nad sobom stra-
žari, koji svoja čula drži u ogradi”.^{**} “On se pojavljuje u svijetu na spa-
senje mnogih rođenih, na radost mnogih rođenih, iz samilosti za sve,
na blagoslov, na spasenje, na radost bogovima i ljudima” (*Anguttara-
nikāya, sv. I, str. 22 i drugdje često*). Tako su se pojavile buddhe proš-
lih svjetskih doba, tako će se pojaviti buddhe budućih vremena. Hoće li
njihovo nizanje ikada prestati? Hoće li pobjeda postati potpuna tako da
sva bića dopru do izbavljenja?

Vjernici staroga doba samo rijetko su obraćali svoje misli tome po-
sljednjem od pitanja budućnosti, ali ga nisu zaobilazili. U pripovjetci
o Buddhinoj smrti čitamo izreku koju je izgovorio bog Brahma kad je
svetac stupio u nirvāṇu:

“U svim svjetovima sva bića jednom odlažu tjelesnost,
kao što je Buddha, pobjednik, najviši učitelj svega svijeta,
Moćni, Savršeni, sada stupio u nirvāṇu”.

Tako će dakle sva bića postići nirvāṇu.¹¹⁷ Hoće li tada, kad bića s du-
šom, sposobna za patnju, nestanu iz carstva postojanja, vječno ostati ono
strujanje sankhārâ, nastajanje i nestajanje svjetova? Ili će se, nakon ga-

^{*} Iz razgovora sa sumnjičavim asketom Upakom, usp. Veljačić, PPP, str. 30.

^{**} Usp. Veljačić, PPP, str. 238.

¹¹⁷ Drugačije u kasnije doba Mahāvastu (vol. I, str. 126). Tamo se doduše baš ne ka-
že da će jedan dio bića ostati vječno neizbavljen, ali se kaže da nikada neće doći kraj
onih bića koja budu čula učenje buddhâ. Milindapañha (str. 69) objavljuje, naprotiv,
izravno da neće sva bića postići nirvāṇu. – Od kanonskih palijskih tekstova ovdje bi
još mogla doći u obzir Anguttara-nikāya, vol. V, str. 194 id. Kao što vratar neke utvrde
ne zna koliko ljudi ulazi i izlazi na vrata, ali zato zna da nitko ne može drugačije ući i
izaći osim na vrata, tako isto “Savršenoga ne brine pitanje, je li cijeli svijet ili polovi-
ca ili trećina dospio ili dospijeva ili će dospjeti do slobode na ovome putu (tj. putu ko-
ji on naučava)” – ali zna da nema drugog puta do izbavljenja. Treba li ovo mjesto raz-
umjeti prema broju onih bića koja će postići izbavljenje za vječnost ili samo onih ko-
ji su sljedbenici pojedinačnog, određenog buddhe? Po mome mišljenju, ono prvo. Jer,
očigledno je važno tako čvrsto da sva bića ne mogu dospjeti do izbavljenja uz pomoć
sadašnjeg buddhe da se o tome jedva moglo i pitati.

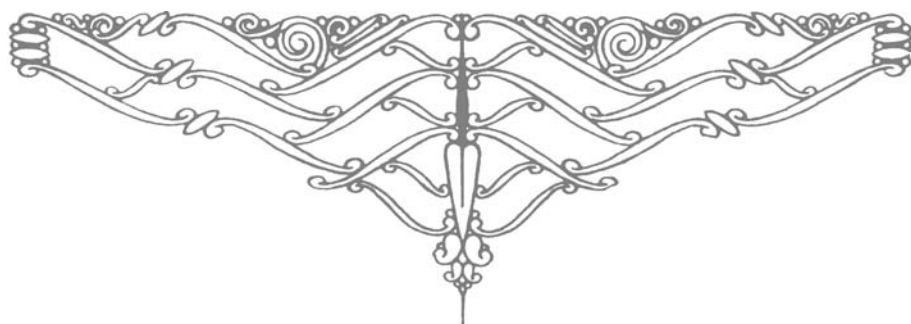
šenja svake svijesti u kojoj se zrcali događanje, i svijet urušiti u sebi? Hoće li nirvāṇa, u čijim će dubinama nestati carstva vidljivog, biti Jedno i Sve?

Dakako, mi pitamo previše. “Uzvišeni to nije obznanio. Jer to ne unapređuje, jer ne potiče življenje u svetosti, jer ne vodi odvrćanju od zemaljskog, propasti sveg uživanja, prestanku svega prolaznog, smirenju, spoznaji, nirvāṇi, zbog toga Uzvišeni to nije obznanio.”



TREĆI ODJELJAK

ZAJEDNICA BUDDHINIH
SLJEDBENIKA



PRVO POGLAVLJE

PRAVO I RED

Pravo zajednice i pravne knjige

Nakon prikaza vjerovanja koje je objedinjavalo mnoštvo Buddhinih sljedbenika obratit ćemo se sada opisu izvanjskih odredbi što su ih životu ove redovničke zajednice postavili duhovni običaj i duhovno pravo. Taj se život javlja od početka kao uređen. Morao je biti izvršen pravni akt da bi nov član mogao biti primljen u zajednicu. Pravo zajednice zacrtavalo je putanje njegovom činjenju i djelovanju. Sâma zajednica je bdjela kao stegovno sudište nad provođenjem duhovnih odredbi, držeći se uređenog pravnog postupka.

Ta rana pojava čvrstih oblika života u zajednici ne može iznenaditi. Ona je samo druga strana isto tako rane pojave razrađene i čvrsto formulirane dogmatike; iste karakterne crte razdoblja u kojemu se razvio buddhizam, isti momenti pretpovijesti na kojima on počiva, čine shvatljivima i jednu i drugu pojavu. Inovjerne redovničke zajednice prije i pored Buddhje, a ništa manje i zajednički izvor svih tih sekti, naime brahmanizam, stvorile su kako u dogmatskoj spekulaciji tako i u pravu i običaju duhovnog života niz gotovih oblika koje je buddhizam mogao samo usvojiti.¹

¹ Jacobi (*Sacred Books XXII*, str. XXIV id.) sakupio je čitav niz pojedinosti iz kojih se izravno može slijediti ovisnost buddhističkih redovničkih odredbi, kao i đainističkih koje su s njima u cjelini podudarne, o uzorima koje je stvorilo brahmansko isposništvo: tako na primjer odredba o nesakupljanju zaliha, o boravku na istom mje-

Nije potrebno dokazivati da stvaranje crkvenih odredbi, koliko god se činilo brzo izvedeno, ipak nije bilo djelo jednog trenutka. U tekstovima koji sadrže zakone propisane za život zajednice, nalaze se tragovi koji dopuštaju razlikovanje između starijih i mlađih faza toga razvoja. Možemo pratiti kako se najprije oblikovao kompleks postavki koji je redovito bio izlagan u vrijeme punog i mladog mjeseca na takozvanim ispovjednim skupovima zajednice; stajajući, opetovani, tehnički izrazi iskazivali su kod svakog od tih pravila koji stupanj ogriješenja je redovnik, koji se ogriješio o pravilo, natovarilo na sebe. Posve je moguće da ta stara zbirka zabrana, sačuvana pod imenom *Pāṭimokkha*, koja je osnova cjelokupnog prava buddhističke zajednice, seže unatrag do vremena samog Buddhe, do ispovjednih svečanosti koje je on držao zajedno sa sljedbenicima. *Doduše, ne u samoj Pāṭimokkhi već u jednom drugom primjerku odredbi zajednice, koji također uživa ugled velike starosti, nalazi se trag za koji se čini da izravno upućuje na nastanak dotičnih načela za Buddhina života. U popisu osoba koje ne smiju primiti zaređenje nalazi se "onaj tko je prolio krv". Pod time se ne može misliti da se odbija svatko tko je nekome drugome nanio ozljeđu s prolijevanjem krvi, jer nisu čak isključeni ni sve ubojice, nego samo ubojice oca, majke ili svetog redovnika. Otud se uopće ne može sumnjati da je tradicionalno tumačenje u pravu kad uz to mjesto kaže: "Tko je tako ozlijedio Buddhu, da je njegova krv potekla". Da ta odredba potječe iz vremena u kojem je imala smisla, to doduše ne možemo uzeti kao izvjesno, ali ipak kao prirodnije. (Za objašnjenje dotičnih mjesta, Mahāvagga I, 67, treba usporediti Ćullavagga VII, 3, 9; Dhammapada Comm, ed. Fausböhl, str. 279; Anguttara-nikāya, sv. III, str. 146).*

Nadalje, jedan mlađi sloj svetih tekstova pokazuje kako se u potonje doba osjećala potreba da se odredbe iz *Pāṭimokkhe* dopune novim zakonima. Ali nitko se nije usudio vlastoručno mijenjati stare posvećene formule. Tako je, dok je *Pāṭimokkha* sama ostajala netaknuta, u komentarijama uz taj spis i u vlastitim novim djelima poduziman revidirani i prošireni prikaz odredbi zajednice. Nije postojala nikakva sumnja oko toga da se i prijestupi koji u *Pāṭimokkhi* nisu bili označeni kao takvi sad za-

stu za vrijeme kišnog doba, suzdržanosti u pogledu ulaženja u sela. S literaturom Vinaye o kojoj je ovdje riječ usp. paralelne đainističke tekstove, na prvom mjestu Kapasuttu (1905), koju je objavio Schubring, te Vavahāra- i Niśīsutta (1918).

priječe kaznom, ali nitko si nije dopuštao da to učini istim izrazima koji su bili stajaći u Pātimokkhi, nego su primjenjivane druge riječi i uvedeni novi oblici stegovnog postupka da bi se sankcionirali prijestupi protiv novostvorenih odredbi.² Tako se u razvoju prava zajednice daleko sigurnije i oštrije nego u razvoju doktrine daje prepoznati međusobni slijed starijih i novijih perioda.

No ako je samorazumljivo da je red Buddhinih sljedbenika, ili pak njegovi osobito nadareni članovi, doista djelovao stvarajući pravni poredak, u teoriji je zajednica sa svom odlučnošću oduzela sama sebi svaku zakonodavnu ovlast. Donošenje zakona za zajednicu pripadalo je po buddhističkom shvaćanju jedino Buddhi. Sve zapovijedi i zabrane dobivaju svoju snagu odatle što ih je prema uvjerenju vjernikâ izgovorio Buddha. S njegovom smrću presahla je mogućnost, ali također i potreba, za stvaranjem novih zakona. Zajednica je smjela samo primjenjivati i objašnjavati Buddhine odredbe, isto kao što je bila pozvana i sposobna samo za čuvanje njegova objavljenog nauka a ne za poboljšavanje ili daljnje razvijanje. “Zajednica ne utvrđuje ništa što već nije utvrđeno (od Buddhine), i ne ukida ono što je on utvrdio; ona prihvaća odredbe koje je on utvrdio i istrajava u njima” – tako se zaključuje, prema jednoj tradicionalnoj legendi, crkveni sabor kratko nakon Buddhine smrti.³ U svetim tekstovima se dakle sve odredbe, također i one koje dokazano pripadaju mlađim razdobljima, javljaju kao da ih je donio sâm Buddha. Ta nedosljednost s kojom se postupa radi dosljednosti, karakteristična je: ista ta samonačinjena pravila, koja se nisu smjela zaodjenuti u staru posvećenu formu litanije Pātimokkhe, bez promišljanja se izdaju za odredbe uzvišenog, svetog Buddhine. Liturgijska savjest bila je jača od historijske – ako posvemašnja neopterećenost, s kojom se u Indiji u svim razdobljima mislilo ili, radije, nije mislilo o historijskoj autentičnosti, uopće dopušta da se ovdje govori o historijskoj savjesti.

I stari prikazi prava zajednice u potpunosti su dio svih onih osebnosti koje nam se kroz izvjesna poglavlja buddhističke doktrine izgledaju kao prilično neprohodno područje. Ista sitničavost ovdje i tamo,

² Usp. uvod u moje izdanje Vinaya Piṭake, vol. I, str. XVII id.

³ Ćullavagga XI, 1, 9. Usp. Suttavibhanga, Nissaggiya XV, 1, 2. I pripovijest o saboru u Vesālī (Ćullavagga XII) jasno predočava kako se zajednica prema važećoj teoriji posve ograničila na to autentično tumači duhovno pravo koje je uredio Buddha.

ista neiscrpna sposobnost uživanja u dugačkim pojmovnim nizovima samo radi njih samih. To nisu postavke stvorene iz života za život, nego skolastička domišljanja uz svijeću, koje nisu praktične a zapravo ni jasne. Forma u kojoj se obično postavljaju, vrlo je jednostavna. Posvuda ista shema: U vrijeme kad je uzvišeni Buddha boravio tu i tu, pojavila se ova i ona nepriličnost. Obični ljudi, koji bi čuli o tome, ostajali su osupnuti, gundali su i grdili: Kako se sljedbenici sina iz roda Sakya mogu samo tako ogriješiti poput razuzdanih svjetovnih ljudi, ili poput nevjernih heretika, ili već prema tome kako se odvio koji slučaj. Onda bi duhovna braća čula ogovaranje ljudi; i oni su ostajali osupnuti, gundali i grdili: Kako se samo poštovani NN. može tako ogriješiti! Dojavili bi stvar Buddhi; on saziva sljedbenike, održi im opominjući govor i izdaje naredbu: Naređujem, o redovnici, da se mora ili ne smije dogoditi to i to; onaj tko to učini, dužan je tu i tu kaznu. – Stereotipične poput ove tisuću puta ponavljane pripovijesti također su i figure grešnika koje tu nastupaju i svojim djelima svaki puta daju povod za Buddhinu intervenciju. Obično je neki određeni među redovničkom braćom krivac kad se radi o nepriličnom iskorištavanju dobročinstva. Kad se dogode prijestupi iz pohote, obično je počinitelj poštovani Udāyī. Osobito često se javlja cijeli jedan krug grešnika, čhabbaggiya, šest redovnika međusobno solidarnih kod svih težih prijestupa. Štogod da Buddha propiše, čhabbaggiye uvijek nađu put da zaobiđu zakon, a ako ga slijede, onda upravo time uzrokuju neku opačinu. Ako Buddha odredi da se za čišćenje zubi koriste grančice određenih biljaka, čhabbaggiye uzmu dugačke i krupne grane i udaraju time novake. Kad neki prijestupnik treba biti ukoren pred zajednicom, čhabbaggiye ulože prigovor i na taj način osujete stegovni postupak. Kad redovnici poprskaju redovnice prljavom vodom, počinitelji su čhabbaggiye. Tako u dugim nizovima odredbi zajednice posvuda stoje čhabbaggiye kao oni najzločestiji za čijim uvijek novim smicalicama, na svim područjima neposlušnosti, Buddhino duhovno zakonodavstvo traga korak po korak. U tim je pripovijestima svakako bilo u igri i poneko stvarno sjećanje na opačine ove ili one zabludjele ovce. No, uzeto u cjelini, a to jedva da treba isticati, kad bismo svoj nazor o načinu na koji su se stvari obično odvijale u zajednici crpili iz tih duhovničko-pravnih slučajeva, on bi bio ispravan koliko i slika rimskog ropstva kad bi nam kao model za nju poslužio slavni rob Stichus iz *digestā*.

Pokušajmo sada sažeti u skupnu sliku pravne odredbe zajednice o kojima se u kanonskim tekstovima razasuto raspravlja kroz komentare mnogobrojnih slučajeva.

Zajednica i župe – Stupanje i istupanje

Životom kruga sljedbenika, okupljenih oko Buddhe, očigledno su vladale – dok je učitelj bio na životu i kao što je bez sumnje bilo slično i u ostalim, mnogobrojnim zajednicama redovnika u Indiji – forme slične onima koje su pripadale odnosu učenika prema svome duhovnom učitelju po starom brahmanskom redu. Slične riječi, koje su i ovdje i tamo tvorile obavezni izraz toga odnosa, navode na zaključak o istoj vrsti toga odnosa. Mladić koji biva povjeren vođenju brahmanskog učitelja da bi učio vede, stupa pred njega i kaže: “Došao sam radi brahmačarye (duhovnog učenja). Želim postati brahmačarin (duhovni učenik)”. Učitelj mu vezuje pojas, daje mu štap u ruke, i upućuje ga u brahmačaryu, govoreći ovako: ‘Ti si brahmačarin; uzimaj vodu; izvršavaj službu; ne spavaj danju; poslušan učitelju uči Vedu’.”⁴ Posve isto tako, prema buddhističkoj tradiciji, i budući Buddha, u vrijeme svoga traganja za izbjavljujućom spoznajom, dolazi svome duhovnom učitelju Uddaki i kaže: “Želim, o prijatelju, živjeti u brahmačaryi po tvome nauku i tvome redu.” Uddaka ga prihvaća a njihov odnos se naziva upravo onim izrazima koji su stajali također i u brahmanskoj tradiciji, kao odnos između *ācārye* (učitelja) i *antevāsina* (učenika).⁵ Tradicija prikazuje da Buddha to čini istim riječima kad prima svoje prve učenike: “Pristupi redovniče, nauk je objavljen; živi u brahmačaryi da okončaš svu patnju”.

Tako, za Buddhina života zajednica buddhistâ predstavlja savez između učitelja i učenika prema brahmanskom uzoru. *No uz tako velik broj članova zajednice i njihova rasuta boravišta, po naravi stvari je bilo vrlo moguće, čak vjerojatno, da su zajednice sljedbenika već za Buddhina*

⁴ Āśvalāyana G. I, 22; usp. Pāraskara II, 2, 3; Śat. Br. XI, 5, 4 itd.

⁵ Čak i kad buddhisti kažu ‘Uruvelakassapo mahāsamaṇe (tj. bhagavati) brahmačariyaṃ čarati’, to izlazi na isto kao kad se u Čhāndogya-upanišadi kaže: ‘Maghavān Pradāpatau brahmačaryam uvāsa’; kad se [bog] Indra sprema da stupi u taj odnos učenika, za njega se tamo kaže ‘abhipravavrāda’.

života počele voditi nezavisnu egzistenciju od učiteljeve osobe. Tako to razumijeva i buddhistička tradicija. Međutim, iz samorazumljivih razloga nije raspoznatljivo točnije odvijanje tih odnosa.

Buddhina smrt ostavlja njegove sljedbenike, jamačno već tada rasute po velikim dijelovima Indije, kao zajednicu redovnika koja nije imala vidljivog poglavara i koja svoga nevidljivog poglavara vidi samo u Učiteljevu objavljenom nauku i redu. “Budite svoja vlastita svjetiljka i svoje vlastito utočište”, kaže Buddha približavajući se smrti, “nemajte nikakvog drugog utočišta. Neka istina bude vaša svjetiljka i vaše utočište; nemajte nikakvog drugog utočišta”. Tako se učvršćuje ono što je nazvano buddhističkim trojstvom – trojstvo svetih moći: Buddha, nauk i zajednica – kojima se novopristupajući redovnik ili laički sljedbenik “utječe” uz svečanu izjavu. Ovdje se usuđujem, iako ne posve bez oklijevanja, izreći slutnju koja nema niti može imati oslonca u tradiciji: mislim, naime, da formula toga svetog trojstva ne seže natrag u vrijeme Buddhina života, nego da njezin nastanak pada upravo u kontekst onih promjena koje je njegova smrt donijela za redovničku zajednicu.* Nije li, sve dok je Buddha bio živ, samo on i njegov objavljeni nauk morao izgledati vjernicima kao utočište? Da li se moglo sljedbenike nazivati utočištem dok je učitelj još bio tu? Njegova smrt promijenila je sve. Sad je zajednica stajala kao jedina vidljiva nositeljica ideje koju je prethodno utjelovljavao Buddha, kao jedina posjednica izbavljajuće istine; sada je onaj tko je htio postati dionikom te istine morao potražiti utočište i kod zajednice.

Ispovijedanje toga svetog trojstva iskazano je kroz tri članka kojima je na četvrtom mjestu dodan izraz volje za pridržavanjem zapovijedi svetoga života. Formula glasi:

“Buddhi se utječem u jasnoj vjeri: on, Uzvišeni, sveti je i najviši Buddha, znalac, učenjak, blagoslovljeni, koji poznaje svjetove, najviši, krotitelj i upravljač neukročениh, učitelj bogova i ljudi, uzvišeni Buddha.

“Nauku se utječem u jasnoj vjeri: objavljen je nauk Uzvišenog; pojavio se vidljiv; ne treba mu vremena; on glasi ‘Pristupi i vidi’; on vodi spasenju; mudraci ga spoznaju u vlastitoj nutrini.

* Za ovu Oldenbergovu pretpostavku usp. Thig. 107–111 (Bhadrā) : “Pokleknuh i štovanje izrazih sklopljenim rukama. A on mi reče: – Hodi, Bodra. To mi je bilo zaređenje”, u: Veljačić, PPP, 189; usp. i prethodnu bilješku, Veljačić, PPP, str. 61.

“Zajednici se utječem u jasnoj vjeri; u pravednom življenju živi zajednica sljedbenika Uzvišenog; u ispravnom življenju živi zajednica sljedbenika Uzvišenog; u istinitom življenju živi zajednica sljedbenika Uzvišenog; u pravom življenju živi zajednica sljedbenika Uzvišenog; četiri para, osam poredaka vjernikâ (*različiti stupnjevi svetosti*): to je zajednica sljedbenika Uzvišenog, dostojna žrtve, dostojna darivanja, dostojna davanja, dostojna skrušenog pozdrava, najviše mjesto na svijetu za činjenje dobra.”

“Zapovijedima ispravnog življenja se obavezujem, onima koje vole sveci, koje su neokrznute, nepovrijeđene, nepomišane, neukaljane, slobodne, koje mudraci hvale kao slobodne i nepatvorene, koje vode do zadubljenja.”⁶

No, ako je zajednica bila shvaćana kao idealno jedinstvo vjerujućih redovnika nad cijelim zemaljskim krugom, kao nositeljica svetosti koja je bila ravna svetosti Buddhe i svetosti njegova nauka, u stvarnom se životu zajednica nikada ne pojavljuje u tom univerzalnom smislu. Zapravo nije postojala *jedna* zajednica, već samo zajednice, zajedništva redovnika koji su boravili u istom okrugu.* Dakako, vjernici su mogli poklanjati svoje darove i zaklade “zajednici četiriju strana svijeta, prisutnima i odsutnima”: u tom slučaju se, čini se, svakog upravo prisutnog redovnika ili prisutne redovnike dotične župe smatralo ovlaštenim zastupnicima “zajednice četiriju strana svijeta” za primanje takvog dara i za upravljanje tako stečenim vlasništvom. Međutim, sveukupna zajednica

⁶ Saṃyutta-nikāya, vol. II, str. 343, 345, i češće drugdje; usp. Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-nikāya, vol. II, str. 93 id. Onaj tko ispuni zavjet koji je dan s tim priznanjem-ispovijedi, dostigao je na putu posvećenja stupanj sotāpanna.

* Njem. Gemeinde (zajednica, zapravo općina), Gemeinschaft (zajednica, zajedništvo), Diözese (dijeceza, župa, crkvena općina): na ovom mjestu izbijaju posebne terminološke teškoće jer se navedeni izrazi, koji izražavaju crkveno-pravnu stvarnost zapadnih religija, odnose na jedan te isti buddhistički izraz, sangha, koji se u našoj literaturi prevodi kao “zajednica”, a nikad kao “crkva”. Zajednica proizlazi samo iz unutrašnje povezanosti pripadnika putem individualnog pristajanja ili pri-stupanja (sangha je najbliže shvatiti emfatično kao “skup”, “okup”), i zato ne postoje ni župe ni crkvene općine u kršćansko-crkvenom razumijevanju pojma. Stoga “granice župe”, o kojima je ovdje riječ, mogu također biti samo prirodne granice područja ili političke granice kneževine na kojima borave redovnici. Riječ “Gemeinde” i dalje ću prevoditi kao “zajednica”, kako ju je Oldenberg do sada razumijevao, dok izraze “crkva” ili “crkven” treba uvijek razmijevati u navedenom značenju izraza “općina”.

nije posjedovala uređene, stajace organe u svrhu vršenja svojih poslova; za donošenje zaključaka ili za vršenje radnji u njezino ime nedostajao je bilo kakav pravni oblik.

Teškoće koje su se tu morale pojaviti i koje su stvarno nastajale, bjele odane su. Krug sljedbenika koji se okupio oko Buddhe, brzo je narastao u duhovnu velesilu. Cijelom Indijom, a ubrzo i izvan Indije, lutali su buddhistički redovnici propovijedajući i proseći. Kako je ta “zajednica četiriju strana svijeta, prisutnih i odsutnih”, trebala stvarno vršiti upravu svojih zajedničkih poslova? Ta zadaća se mogla riješiti samo stvaranjem moćnog središnjeg mjesta, jedne duhovne vlade u kojoj bi se koncentrirala volja cijele zajednice.⁷ No vidimo da u starim crkvenim odredbama nije poduzet ni najmanji pokušaj za stvaranje takvih ustanova.⁸ Težište cijele crkveno-upravljačke djelatnosti, ako se uopće smije govoriti o nečemu takvome, padalo je na periferiju, na male zajednice braće koji su obitavali u istim okruzima. No, u lutalačkom životu tih prosjačkih redovnika, u njihovu stalnom dolaženju i odlaganju, u koje je samo tromjesečno kišno razdoblje unosilo zastoje, sastav tih užih zajednica neprestano je fluktuirao. Danas su tu bili zajedno jedni redovnici, sutra opet drugi; danas su jedni imali odlučujući utjecaj, sutra opet drugi. Pod tim uvjetima nije moglo biti ni govora o kontinuitetu i do-

⁷ Već smo naprijed dotaknuli da nakon Buddhine smrti nijedan od sljedbenika nije smatran pozvanim da bude u neku ruku njegov nasljednik (bilj. 79). Ovdje dodajem još sljedeće svjedočanstvo: “Jednom je poštovani Ānanda boravio u Rādagahi..., ubrzo pošto je Uzvišeni stupio u nirvāṇu. U to je vrijeme kralj Magadhe, Aḍḍāsattu, Videhin sin, dao utvrditi Rādagahu zbog straha od kralja Paḍḍote”. Kraljev službenik koji je vodio radove na tim utvrdama, Vassakāra, pita Ānandu: “Je li, poštovani Ānando, cijenjeni Gotama postavio nekog određenog redovnika za kojeg je rekao: ‘Ovaj će nakon moje smrti biti vašim utočištem’ – kod kojeg sada možete naći zaštitu?” Ānanda niječno odgovara na pitanje. Službenik pita dalje: “Je li onda zajednica imenovala određenog redovnika, je li ga postavio neki broj najstarijih redovnika i odredio: ‘On će nakon smrti Uzvišenog biti naše utočište?’” Ānanda odgovara niječno i na to. “Ako vam dakle, poštovani Ānando, nedostaje utočište, kako onda postoji sloga među vama?” “Nama ne manjka utočište, brāhmane! Mi imamo utočište – nauk” (Gopakamoggallāna Suttanta, Maḍḍhima-nikāya, br. 108).

⁸ Do koje mjere je ceylonska službena crkvena povijest (Dīpavaṃsa, pogl. 5; usp. uz to Parivāra, str. 2 id.) razumijevala položaj vinayapāṃokkhe (“glave reda zajednice”), ne usuđujem se procijeniti. Međutim, upravo taj pojam vinayapāṃokkhā, koji je potpuno stran starom crkvenom pravu, odaje da se ovdje radi o nesretnoj konstrukciji povijesti.

sljednosti u vođenju zajedničkih poslova – a kako je u životu jedne tako veličanstvene crkvene korporacije moglo manjkati poslova koji su zahtijevali zajedničko vođenje? Ako je zajednica *jednog* okruga donijela zaključak o tumačenju neke dvojbene točke ili pak o pravu i nepravu u sporu između duhovne braće, nijednoj drugoj zajednici time nije bilo oduzeto pravo da donese suprotan zaključak, i jednako tako nije postojao viši autoritet da uspostavi mir u zajednici rascijepljenoj unutar sebe niti da izmiri sporne zahtjeve različitih zajednica. *Predodžbu o neredu koji je u tom smislu vladao u pravu zajednice, a usljed toga nedvojbeno i u životu zajednice, daje nam npr. Ćullavagga IV, 14, 25.*

Svakako je moguće da je u prvo vrijeme nakon Buddhine smrti osobni autoritet učitelju najbližih sljedbenika djelovao izmirujuće i sprečavao izbijanje ozbiljnog razdora. Međutim, stanje koje počiva na težini osobe a ne na sigurnom ustrojstvu pravnih ustanova, nosi u sebi klicu raspada. Sveti tekstovi koji su utvrđeni otprilike pred kraj prvog stoljeća poslije Buddhine smrti, jasno pokazuju kakav nered je tada vladao u zajednici; u tim se tekstovima odražava dubok osjećaj nesreće koju su morali donijeti i koju su već bili donijeli raskoli među braćom, i ujedno potpuna nesposobnost da se ta nesreća spriječi. Poglavlje o raskolima u zajednici stalna je tema samo tamo gdje je riječ o duhovnom životu; krivica onoga tko je dao povod za takve raskole ubraja se u najteže grijeh; Buddhi se stavljaju u usta najusrdnije opomene braći da složno žive skupa i da radije popuste, čak i kad imaju pravo, nego da uzrokuju raskole u zajednici.

Praznina koja je ostala u institucijama reda ne pokazuje se nigdje tako jasno kao upravo u onim pojavama u kojima bi i površno razmatranje moglo naginjati da prepozna ispunjenje te praznine: na velikim saborima kojima u starobuddhističkoj predaji pripada tako značajna težina. Sveti tekstovi pripovijedaju o dva takva sabora. Prvi je navodno održan samo nekoliko mjeseci nakon Buddhine smrti u Rādagahi radi uspostave autentične zbirke Buddhinih poučnih govora i odredbi. Drugi je, kaže se, održan stotinu godina kasnije u Vesālī povodom sukoba oko nekih primanja u red koje su se uobičajile među redovnicima u tome gradu. Po svemu sudeći, pripovijest o saboru u Rādagahi posve je nehistorijska ali pravna konstrukcija na kojoj počiva nije zbog toga manje poučna. Na velikom skupu sljedbenika koji su se po Buddhinoj smr-

ti okupili u Kusināri potaknuta je zamisao da se saberu i urede Učiteljevi govori da bi se time steklo oružje protiv nevjernih reformatora. Donosi se odluka da pet stotina odabrane braće općepriznate svetosti obave taj veliki posao u Rāḍagahi, te im okupljeni redovnici daju nalog za to formalnim zaključkom. Taj formalni zaključak određuje da tih petstotina redovnika moraju provesti kišno doba u Rāḍagahi i da se u to vrijeme nijedan drugi redovnik ne smije zadržavati u tome gradu. Tako se održava koncil: poredak i izričaj kanonskih tekstova određuje petsto najstarijih. No ako pitamo o pravnoj biti toga skupa, očito je da on nije ni više ni manje nego skup braće koja su boravila u diecezi Rāḍagahe. Istina je da su se tamo okupili na temelju zaključka donesenog u Kusināri, da su to osobito brojne i osobito prikladne osobe, i isto tako, da su na temelju istog zaključka neprikladne osobe držane daleko od te dijeceze,⁹ ali to ne mijenja ništa na okolnosti da su savjetovanja toga takozvanog koncila bila zapravo samo pregovori *jedne* osobito ugledne dijeceze na temelju zaključka jedne druge, istovrsne dijecezijanske skupštine, a ne akcija crkve koja bi počivala na autoritetu “zajednice četiriju strana svijeta”. Čini se da je predaja to i sama osjećala i da je to htjela izraziti tako što prikazuje kako nakon dovršetka pregovora u Rāḍagahu dolazi jedan redovnik, poštovani Purāṇa, koji nije sudjelovao u koncilu, i kojemu se kaže: “Prijatelju Purāṇa, najstariji su utvrdili kanon učenja i reda; prihvati taj kanon.” Međutim, on odgovara: “Kanon učenja i reda, o prijatelji, najstariji su odlično utvrdili, no ja ću se držati onoga što sam sâm čuo i primio od Uzvišenog”. Najstariji ne uzvraćaju ništa na to i ne mogu doista ništa uzvratiti; pravo pojedinca da od zaključka neke skupštine, poput ove u Rāḍagahi, uzme na znanje onoliko koliko mu samome drago, nije se moglo ničim osporiti na osnovi takvog ustrojstva zajednice.

Slično je s koncilom u Vesālī. Da bi otklonili zloupotrebe koje su se pojavile, tamo se uputila jedna skupina najstarijih; zaključci “koncila” zapravo su samo zaključci dijeceze u Vesālī kojoj je eo ipso pripadao svaki redovnik koji dođe u Vesālī i čiji je sastav bio reguliran na prikladan način upravo tim posebnim povodom.

⁹ Obavezujuća prisila da to čini, sigurno nije postojala; pravo svakog brata da boravi gdje hoće, teško da je moglo biti ukinuto zaključkom poput ovoga o kojemu se ovdje izvještava.

Težina stvarnih odnosa i autoritet snažnih ličnosti moglo je privremeno pomoći i zavarati oko te praznine: na dugu prugu ta unutrašnja nemogućnost crkve bez crkvene vlasti, s odredbama koje su odgovarale samo jednome uskom krugu zajednice, morala je voditi u sve pogubnije posljedice. Duboko zasijecajući raskoli koji su rano otpočeli i nikad nisu smireni, slabljenje otpora prema brahmanizmu, koji je u početku bio tako uspješno suzbijen, pojave su koje sigurno ne stoje izvan konteksta tog fundamentalnog promašaja organizacije buddhističke zajednice. Kad na kraju, nakon duge samrtne borbe, buddhizam bude netragom nestao iz svoje indijske domovine, čini se da je u starim odredbama zajednice, kako u onome što one kazuju tako i u onome što ostavljaju nerečeno, već bio jasno zacrtan nemali dio pretpovijesti te još daleke budućnosti.

Stupanje u zajednicu bilo je općenito slobodno za svakog. *Istraživanje ću privremeno ograničiti na zajednicu redovničke braće. O redu sestara bit će riječi kasnije.* Kao što zemaljska patnja leži na svima, kao što su svi upetljani u putanje seobe duša, tako i oslobođenje od tih veza, koje navješćuje Buddhin nauk, mora donijeti dobrobit svima koji je žele postići. Na početku svoje putanje Buddha kazuje ove riječi:

“Neka svima budu otvorena vrata vječnosti;
Tko ima uši, neka čuje riječ i vjeruje”.

No, da je usprkos tome praktična nužnost donijela sobom određena ograničenja u odnosu na primanje u zajednicu, to je bilo dano u samoj prirodi stvari. Onima koji su imali teške tjelesne mane i bolesti prijem je bio zabranjen; isto je važno i za teške zločine. Nadalje, isključene se bile i različite kategorije ljudi čije bi stupanje u sveti stalež naštetilo pravima trećih: osobe u kraljevskoj službi, osobito vojnici, nisu mogle biti primljene jer bi se time previše zadiralo u prava kraljevskog ratnog zapovjednika; također, nisu mogli pristupiti ni dužnici i kmetovi jer bi to donijelo presezanje u prva njihovih vjerovnika i gospodara; mladi čiji roditelji nisu dali pristanak također su ostali isključeni. Djeca su također važila kao nesposobna za pristup zajednici; novakom se moglo postati tek s petnaest godina, a punopravnim članom tek s dvadeset godina. *Pri tome, dvadeset godina se nije računalo od rođenja nego od začeca,*

sukladno načinu računanja koji se također nalazi i u brahmanskom duhovnom pravu (*Mahāvagga I, 75, usp. Śāṅkhāyana G. II, 1 itd.*).

Odredbe o nedopustivosti prijema u zajednicu (*Mahāvagga I, 49 id.; 61 id.*) zabranjuju djelomice izvođenje nižeg, djelomice višeg posvećenja (v. dalje ovdje). U slučajevima ove potonje vrste, posvećenje koje je dodijeljeno protiv reda moralo je biti povučeno; stari kodeks *Pātimokkhe* išao je čak i dalje te u jedinom takvom slučaju, kojeg se dotiče, proglašava dodijeljeno posvećenje ipso jure nevažecim (*Pācittiya 65*). Za slučajeve prvonavedene vrste posvećenja ne nalazi se nikakva slična odredba; čini se da je takvo [niže] posvećenje, ako je bilo dodijeljeno protiv zakona, ostajalo na snazi. No, u pojedinostima, razlaganje slučajeva u objema spomenutim klasama posvećenja daje povod za višestruke sumnje; redakcija *Mahāvagge* nije u tome lišena zbrke.

Dodjela posvećenja odvijala se u dva stupnja: postojalo je niže, u neku ruku pripremno zaređenje, *pabbaddā*, tj. odlaženje, i više, *upasampadā*, tj. stizanje. *Pabbaddā* je istupanje iz ranijeg stanja, iz laičkog života ili iz neke inovjerne redovničke sekte; *upasampadā* je stupanje u krug bhikkhua, punopravnih članova buddhističkog reda – baš kao što je u Buddhinu vlastitom životu *pabbaddā*, odlazak iz zavičaja, bila odvojena od *upasampade*, od stizanja do izbavljajuće spoznaje, koja se poklapa s utemeljenjem reda (*Milindapañha*, str. 76; *Mahāvastu*, sv. I, str. 2). Između ovih dvaju posvećenja ležalo je vrijeme novicijata, ukoliko pristupnik još nije dostigao starost od dvadeset godina; ako je pak prethodno pripadao nekom drugom isposničkom redu, dobivao je vrijeme kušnje od četiri mjeseca. *Tako prema Mahāvaggi I, 38. No, upadljivo drugačije Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-nikāya II, 152, i Sabhiya Sutta, Sutta-nipāta, 99, prema kojima iskušeničko doba prethodi pabbaddi.* Za one koji su bili izvan zajednice i koji su gledali na red kao cjelinu, ne obraćajući pažnju na razlike koje su počivale na unutrašnjim odnosima, takav duhovni brat je za probnog razdoblja bio jednako “isposnik koji slijedi sina Sakya” kao i njegovi sudruzi (v. na primjer *Mahāvagga I, 46*); međutim u zajednici je on važio kao bhikkhu, kao zbiljski član, tek kad je primio i više posvećenje. Tamo pak gdje navedeni razlozi za razdvajanje obaju posvećenja nisu postojali, čini se da su ona u pravilu izvođena istovremeno jedno s drugim.

Prethodno sam upozorio na analogiju koja opstoji između primanja buddhističkog vjernika u red i primanja mladog brāhmana kod učitelja.

No, radi usporedbe, za onu prvu vrstu buddhističkog posvećenja moramo uzeti u obzir još jedan drugi postupak iz brahmanskog prava, stupanje brāhmana u stupanj šumskog pustinjaka ili lutajućeg prosjaka. “Kad brāhman”, čitamo u Manuovu zakoniku, “koji živi na stupnju domaćina, vidi kako mu se nabire koža i kosa mu sijedi, kad vidi sina svoga sina, neka tada ode u šumu. Neka ostavi iza sebe sva jela kakva se uživaju u selu i sav domaćinski pribor; neka sinovima preda na brigu svoju ženu i ode u šumu ili neka ide tamo također i sa ženom. – Neka brāhman prinese žrtvu Praḍāpatiju i neka sav svoj imetak preda kao žrtveni prinos; njegove svete plamenove neka preuzme u svoje vlastito tijelo i neka tako ode iz svoje kuće.” *Izraz “otići” (sk. pra-vraḍ) može se isto tako upotrijebiti kad je riječ o stupanju u stanje šumskog pustinjaka ili također prosjačkog redovnika (Āpastamba Dharmasūtra II, 9, 8. 19).* Za brāhmana koji je ostavio svoj dom i postao beskućni isposnik, bio je potreban samo njegov vlastiti čin odlaska; sukladno tome, i pabbaddā, tj. “odlazak”, i kod buddhista je značila prvo posvećenje kroz koje je slijedilo preobražavanje laika u isposnika, “odlazak od kuće u beskućništvo” (‘agārasmā anagāriyam pabbaddā’).

Pabbaddā je bila jednostrani akt onoga tko je bio u stanju “odlaženja”. On je pri tome jedini govorio, a od onoga što bi on rekao, zajednica kao takva nije uzimala ništa na znanje; njegovo izjašnjenje mogao je primiti svaki stariji, punopravni redovnik. Pristupnik bi odjenuo žutu duhovničku halju, dao obrijati kosu i bradu i u skrušenom stavu rekao prisutnom redovniku ili prisutnim redovnicima triput: “Utječem se *Buddhi*, utječem se *nauku*, utječem se *zajednici*.”*

Punopravnim članom zajednice, bhikkhuom, novak je postajao kroz zaređenje upasampadā koje se, za razliku od nižeg posvećenja, sastojalo od pravnog akta izvođenog pred zajednicom i uz njezino sudjelovanje. Izvanjski oblici bili su vrlo jednostavni; stara zajednica je, tamo gdje je poduzimala formalne radnje, voljela iskazivati s trezvenom, poslovnom točnošću ono što se moralo izreći, i ništa više od toga. Ništa od slavlja, koje smo navikli očekivati kod crkvenih činova, ne nalazimo u ovim ceremonijama zaređenja, nikakav ton iz kojega bi se dala čuti dubina re-

* Usp. već citirano svjedočanstvo u: Veljačić, PPP, str. 230: “Utječem se Budnome, istini i redu...”

ligijske ideje. No zato se tu nalazi, što je tipično indijski, oprezan izraz svih mogućih ograda za kojim zajednica poseže prije nego što u svoju sredinu pusti novog člana. Pristupnik je pred sabranom skupštinom redovnika, skrušeno čučajući na podu, podižući sklopljene ruke prema čelu, izgovarao: “Molim zajednicu, o poštovani, za posvećenje. Neka me zajednica, o poštovani, uzvisi do sebe; neka mi se smiluje. Po drugi put – i po treći put, molim zajednicu, o poštovani, za posvećenje. Neka me zajednica, o poštovani, uzvisi do sebe; neka mi se smiluje.” Potom je slijedilo formalno saslušanje pristupnikâ. “Čuješ li me, NN? Za tebe je sada došao čas da govoriš istinito i pravo. Ja te pitam kako stoje stvari. Za ono što jest, moraš reći: Jest. Za ono što nije, moraš reći: Nije. Boliješ li od jedne od ovih bolesti: od gube, guše, vrtoglavice, padavice? Jesi li čovjek (*to znači: ne primjerice zmijski demon u ljudskom obličju itd.*)? Jesi li muškarac? Jesi li svoj vlastiti gospodar? Imaš li ikakve dugove? Služiš li u kraljevskoj službi? Imaš li dopuštenje od oca i majke? Imaš li punih dvadeset godina? Imaš li zdjelu za milodare i halju? Kako se zoveš? Kako se zove tvoj učitelj?” Ako je odgovor na svako pitanje bio zadovoljavajući, trostrukim ponavljanjem bio je izrečen zahtjev zajednici za dodjelom zaređenja. “Neka me, o poštovani, počuje zajednica. Ovaj ovdje NN želi primiti zaređenje kao učenik poštovanog NN-a. Slobodan je od zapreka zaređenju. Posjeduje zdjelu za milodare i halju. NN moli zajednicu za zaređenje kod NN-a kao učitelja. Onaj tko od poštovanih glasa za to da se NN-u dodijeli zaređenje kod NN-a kao učitelja, neka šuti. Onaj tko glasa protiv toga, neka govori.” Ako se za trostrukog ponavljanja toga zahtjeva ne čuje nikakav prigovor, kandidat je bio primljen. “NN je primio od zajednice zaređenje kod učitelja NN-a; zajednica glasa za to; zato ona šuti; onda ja to prihvaćam.” Pošto se potom izmjeri sjena, tj. ustanovi vrijeme dana, i uz to proglasi nadnevak da bi se utvrdila starost novoprimljenog člana, mladom članu zajednice saopćavala su se četiri pravila redovničke strogosti u vanjskom životu. Jelo onoga tko je otišao iz zavičaja u beskućništvo trebaju činiti zalogaji koje isprosi; njegova odjeća treba biti napravljena od otpadaka tkanina koje sakupi. Njegovo odmorište treba biti pod drvećem u šumi. Njegov lijek treba biti smrdljivi urin životinja. Ako mu laici pripremaju objed, ako mu daju odjeću, sklonište i lijekove, nije mu zabranjeno da ih prima, ali on treba smatrati ispravnim životom redovnika onu strogoću prosjaštva. Na kraju su se novoprimljenome saopćavale četiri zabra-

ne, temeljne dužnosti redovničkog života čijim kršenjem krivac samo-ga sebe neopozivo izbacuje iz zajednice:

“Zaređeni redovnik ne smije upražnjavati spolni odnos, ni sa životinjom. Redovnik koji upražnjava spolni odnos, nije više redovnik, nije više sljedbenik sina iz roda Sakya. Kao što čovjek kojemu je odsječena glava ne može više živjeti samo s truplom, tako ni redovnik koji upražnjava spolni odnos nije više redovnik, nije više sljedbenik sina iz roda Sakya. Toga se moraš kloniti cijeloga svog života.¹⁰

“Zaređeni redovnik ne smije uzeti s namjerom krađe ono što mu nije dano, čak ni travku. Redovnik koji s namjerom krađe, nepoklonjeno uzme jednu pādu, *kovanicu ili niže metalne težine*, ili nešto u vrijednosti jedne pāde ili više od jedne pāde, nije više redovnik, nije više sljedbenik sina iz roda Sakya. Kao što se suhi list koji se odvojio od stapke, više ne može više zeleniti, tako ni redovnik koji s namjerom krađe, nepoklonjeno, uzme jednu pādu, ili nešto u vrijednosti jedne pāde ili više od jedne pāde, nije više redovnik; on nije više sljedbenik sina iz roda Sakya. Toga se moraš kloniti cijeloga svog života.

“Zaređeni redovnik ne smije svjesno lišiti života nijedno biće, pa niti crva ili mrava. Redovnik koji svjesno liši života neko biće, uključujući i uništenje ploda u utrobi, nije više redovnik; on nije više sljedbenik sina iz roda Sakya. Kao što se ni veliki kamen koji se rascijepi na dva dijela više ne može sastaviti u jedno, tako isto i redovnik itd.

“Zaređeni redovnik ne smije se hvaliti nikakvom nadljudskim savršenstvom dotle da kaže: ‘Rado boravim u praznoj ćeliji’. Redovnik koji se sa zlom namjerom i iz želje za nadljudskim savršenstvom lažno i neistinito hvali, bilo to stanje zadubljenja ili zanosa ili koncentracije ili uznesenosti ili stanje puta izbavljenja ili stanje ploda izbavljenja, nije više redovnik; on više nije sljedbenik sina iz roda Sakya. Kao što palmino drvo, čija krošnja bude uništena, ne može više rasti, tako isto i redovnik itd.”

Ako se ovdje pored teških prijestupa nečednosti, krađe i ubojstava kao četvrti navodi lažno i pohlepno prisvajanje oblika duhovnog savr-

¹⁰ Navodna ispravka prijevoda toga pravila, koju saopćava Neumann u *Reden Gotamo Buddhos* iz srednje zbirke [Mađdhima-nikāya – dod. prev.] III, str. 153, promašena je.

šenstva, onda to dopušta zaključak o tome s koliko se zabrinjavajuće prilježnosti već tada u indijskim redovničkim krugovima morala njegovati ta grana kreposnog opsjenarstva.

Za ilustraciju o Buddhinoj odredbi u vezi s time, sveti tekstovi pripovijedaju (*Vinaya Piṭaka*, sv. III, str. 87 id.), kako je zajednica redovnika u kraju Vaḍḍi za vrijeme velike gladi trpila tešku oskudicu. Predloženo je da se u svrhu zarade izdržavanja preuzme služenje kod laika; no jedan dosljedljivi redovnik predloži da svaki brat hvali u nazočnosti laika najviše duhovne savršenosti druge braće: “Ovaj redovnik je postigao taj i taj stupanj zadubljenja” – “ovaj redovnik je svetac” – “ovaj redovnik posjeduje trostruko znanje” itsl. Prijedlog bude prihvaćen, a laici govore začuđeni: “Kakva sreća, kakva velika sreća za nas da takvi redovnici provode kišno doba u našem kraju. Nikada ranije nisu takvi redovnici dolazili do nas u kišno doba poput ovih redovnika, punih vrline i uzvišenih.” Naravno da darežljivost laika odgovara visokom mišljenju koje gaje o duhovničkom dostojanstvu svojih gostiju tako da onda oni prebrode to doba gladi “cvjetajući, dobro hranjeni, zdrave boje lica i zdrave boje kože”.

Saopćavanjem tih četiriju velikih zabrana zaključivan je čin zaređenja. Vidljivo je da tu nema nikakvih liturgijskih elemenata koji bi kroz posvećenu simboliku izražavali na primjer ostavljanje prirodnog čovjeka i uzimanje novog čovjeka ili pak povezivanje starih vjernika i novoga člana u neko duhovno zajedništvo. Radilo se isključivo o pravnom aktu, a ne o mističnom događanju koje bi zahvatilo i proželo osobu zaređenog. Višekratno izrečena tvrdnja da je onaj tko je stupio u red, time mijenjao i svoje građansko ime novim redovničkim imenom, kriva je ili pak točna samo za pojedinačne slučajeve. Ānanda se kao redovnički brat zvao “poštovani Ānanda”, Kassapa iz Uruvele zvao se “poštovani Kassapa iz Uruvele”. Posljedica toga koliko razumnog toliko trezvenog shvaćanja jest to da ništa nije stajalo na putu opozivanju tako utemeljenog odnosa ni od strane zajednice ni od zaređenika.¹¹ Ako je počinio neki teški prijestup, osobito ako je prekršio četiri velike zabra-

¹¹ Tehnički izraz za to glasio je: zajednica ga “briše” (‘nāseti’). Niz slučajeva u kojima se to dogodilo – a oni se nipošto ne ograničavaju na prijestupe protiv četiriju velikih zapovijedi – sabran je u indeksu uz *Vinaya Piṭaki*, sv. II, str. 346, vol V, str. 247 (pod natuknicom ‘nāseti’).

ne, koje su mu saopćene kod zaređenja, onda je zajednica imala pravo i dužnost da ga se odrekne. S druge strane, redovniku koji je težio natrag prema svjetovnom životu, istupanje iz reda bilo je uvijek otvoreno; zajednica nije poduzimala pokušaje da ga zadrži. Bolje je “odreći se redovničke vježbe i priznati svoju slabost” nego grijешiti ostajući u duhovničkom staležu. Onaj tko bi rekao: “mislim na oca” ili “mislim na majku” ili “mislim na svoju ženu” ili “mislim na smijeh i šale, na radosti starog života”, taj se mogao vratiti svijetu. Mogao je to uraditi prešutno – red ga je puštao da ode; no ispravan put bio je taj da pred svjedokom koji ga je čuo i razumio iskaže svoju volju da se odriče Buddhena nauka i zajednice. *Čini se da nije postavljan zahtijev da se takvo izjašnjenje obavlja pred redovnikom. Usp. Vinaya Piṭaka, sv. III, str. 27.* Odlazio je bez neprijateljstva; ako je kao laički vjernik ili kao novak htio i nadalje održavati vezu s drugovima iz svoga nekadašnjeg duhovničkog života, oni ga nisu odbijali. Ako je ta neograničena mogućnost istupanja mogla izazvati neprilike kao svoju posljedicu – poznato je da je i u današnje doba doista dovođila do teških zloupotreba¹² – njezin utjecaj na moralno zdravlje redovničkog života ipak se smije smatrati uglavnom ljekovitim. Nezavisno o tome što bi redu nedostajala izvanjska mogućnost da nasilnim sredstvima bilo koje vrste okuje svoje članove, ništa drugo ne bi oštrije proturječilo biti buddhizma od takve prisile. Svatko je mogao ići svojim putem na koji ga je navođila snaga ili slabost njegove naravi, njegova zasluga ili krivica iz pretodnih egzistencija. Vrata zajednice stajala su otvorena, ali nikakva nestrpljiva revnosta nije gurala onoga tko je oklijevao da uđe niti je slabiću i nezadovoljniku priječila povratak u svijet.

¹² “Svakodnevno se događalo da su redovnici dolazili u samostan ili zbog prisile rođitelja ili da izbjegnu kraljevsku službu ili iz siromaštva, iz lijenosti, ili pak iz ljubavi prema osamljenosti ili učenju ili bilo kojeg drugog svjetovnog poticaja, ali također i da su ga opet napuštali radi preuzimanja nasljedstva, ženidbe itd. U Stražnjoj Indiji postoji običaj da mladići, čak i kraljevići, za neko vrijeme obuku redovničku halju, barem na tri mjeseca” (Köppen I, str. 338).

Posjed – Odjeća – Stanovanje – Uzdržavanje

“Zajednicom prosjaka” (bhikkhusangha) nazivalo se bratstvo punopravnih, zaređenih redovnika. To ime kazuje da je pored obaveze čednosti na vrhu bila i dužnost siromaštva. Tako je bilo otkad je u Indiji postojalo redovništvo. Jedan vedski tekst iz vremena prvih početaka redovništva kaže za brāhmane koji su se odrekli svijeta: “Oni odustaju od želje za sinovima, od želje za imetkom i od želje za nebeskim svijetom, i povlače se kao prosjeci. Jer ono što je želja za sinovima, to je i želja za imetkom; što je želja za imetkom, to je i želja za nebeskim svjetovima; želja je jedno i drugo” (*Śatapatha Brāhmaṇa XIV, 7, 2, 26*). Tako se i budhistički redovnik odrekao svakog posjeda. Nikakav izričit zavjet nije mu nalagao obavezu siromaštva; kroz odlazak iz “zavičaja u beskućništvo” brak i posvjedovno pravo onoga tko se odricao svijeta samorazumljivo su se smatrali ukinutim.¹³ Posjed je doživljavan kao okov koji drži u zarobljeništvu onoga tko teži za slobodom: “Skućen je”, kaže se, “kućevni život, mračno mjesto; sloboda je u odlasku od kuće” – “Napustivši sav posjed, treba otići odatle” – “U najvišoj radosti živimo mi koji ne posjedujemo ništa; vedrina je naša hrana kao i svijetlećih bogova” – “Kao što ptica, kamo god da leti, ne nosi sobom ništa osim svojih krila, tako je i redovnik zadovoljan haljom koju nosi na sebi, hranom koju ima u sebi. Kamo god ide, posvuda nosi svoj posjed sobom”.

¹³ Točnije rečeno: redovnik koji je kanio ostati vjeran duhovničkom životu, smatrao je svoj brak razvrgnutim a svoj posjed napuštenim. Supruga koju je napustio naziva se u tekstovima stajaćom formulom “njegova bivša drugarica” (purānadutiyikā, v. Mahāvagga I, 8; 78; Suttavibhanga Pār. I, 5); on je oslovljava, kao i svaku drugu ženu, izrazom “sestra” (Pār., nav. mj. § 7). Tome nije proturječilo to što je obitelj nekog redovnika, koja je priželjkivala njegov povratak u svjetovni stalež, smatrala njegov brak i njegovo imovinsko pravo i dalje postojećim, i to što bi on rekao samome sebi, žudeći ponovo za svjetovnim životom: “Imam ženu, moram je izdržavati” – “posjedujem selo, od njegovih prihoda želim živjeti” – “imam zlato, od toga ću živjeti” (Suttavibhanga Pār. I, 8, 2). – S jedne strane, duhovno pravo je dopuštalo daljnje djelovanje posjedničkog prava koje je redovnik napustio; u nekim slučajevima u kojima je bilo zabranjeno primanje bilo kojeg novog predmeta za redovničko domaćinstvo, npr. nove zdjele za milodare, redovnik je ipak smio primiti dotični predmet ako je bio nabavljen za njega “iz njegovog vlastitog imetka” (Suttavibhanga, Nissaggiya XXII, 2, 2; XXVI, 2 itd.). – Usp još i Mayer, *Indisches Erbrecht*, str. 145; Jolly, *Recht und Sitte*, str. 82.

Jednostavne potrebe koje su spadale u život redovnika i isposničkog reda, lako su se zadovoljavale. “Odjeća, hrana, počivalište, lijek za bolesnika” – to je stajaći popis onoga što je zajednica očekivala od dobročinstva predanih laičkih. Ono što nije spadalo u uski krug tih neposrednih životnih potreba, nije moglo biti posjed niti reda niti pojedinog redovnika.

Višekratno se tvrdilo da je red mogao imati posjed koji je bio zabranjen pojedinačnom redovniku, no koliko ja mogu ustanoviti, to je bez osnove – izuzimajući, dakako, objekte kod kojih je po samoj prirodi stvari bilo samorazumljivo da su mogli pripadati samo cjelokupnoj zajednici; sjetimo se samo parkova poput Đetavane. Znatniji dijelovi posjeda nisu mogli prijeći u posjed pojedinačnih redovnika dodjelom ili diobom (Āullavagga VI, 15; 16), međutim nije bilo isključeno da je jedan redovnik posjedovao stvari takve vrste (Mahāvagga VIII, 27, 5). Nakon njegove smrti prešle bi u vlasništvo “zajednice četiriju strana svijeta, prisutne i odsutne”, dok su manji primjerci posjeda nekog preminulog redovnika bili podijeljeni među braćom, uz poseban obzir prema onima koji su ga njegovali za vrijeme njegove bolesti (v. također I-Tsing, prijevod kod Takakusua, str. 189 id.). No, vodi se računa i o posljednjom volji: “Jedna redovnica je na samrti rekla: Neka moj posjed nakon moje smrti pripadne zajednici” (Āullavagga X, 11). Nije poznato jesu li i drugi nasljednici osim zajednice redovnika ili redovnica mogli biti uključeni.

Red nije posjedovao polja, sluge, konje i stoku i nije ih smio primati. Niti se sâm bavio poljoprivredom niti je davao da se ona vodi za njegov račun. “Redovnik koji kopa zemlju ili daje da se kopa zemlja”, kaže se u jednoj staroj ispovjednoj formuli, “zaslužio je pokoru”. *Za Buddhinu zajednicu važno je ono isto što se prema Brahmađālasutti kaže o samome Buddhi: “Od uzimanja slugu i sluškinja isposnik Gotama se odriče – od uzimanja slonova, stoke, konja i kobilica isposnik Gotama se odriče – od uzimanja oranicā isposnik Gotama se odriče”. Dosljedno tome, u tekstovima Vinaye nedostaje sve što bi moglo upućivati na bavljenje poljodjelstvom, osim posve osamljenog mjesta Mahāvagga VI, 39 na kojemu se međutim govori samo o povremenoj sjetvi na tlu koje je pripadalo obitelji Ārāma.*

No pojedincima i zajednici najstrože je bilo zabranjeno primanje zlata ili srebra. Dobročinitelj koji nije izravno davao potrepštine redovniku

nego mu je htio dati njihovu novčanu protuvrijednost, plaćao je novac obrtnicima, a redovnik je od njih primao ono što mu je bilo namijenjeno. Odredbe zajednice za slučajeve da je redovnik usprkos zabrani dopustio da mu se pokloni zlato ili srebro, pokazuju koliko živo se tu osjećalo što je tu bilo u igri za duh života zajednice, i s kakvom gotovo dirljivom plašljivošću se nastojalo predusresti pogubne posljedice takve grešne pohlepe. Nakon što bi okrivljeni redovnik pokorno priznao svoj prijestup pred okupljenom zajednicom, zlato je predavano nekom laičkom sljedbeniku, ako je neki takav bio u blizini, uz riječi: “Prijatelju, uzmi ovo na čuvanje”. Ako hoće, može kupiti za redovnike ono što im je dozvoljeno da prime, maslac, ulje ili med; to su svi mogli uživati, samo onaj tko je primio zlato ne može u tome sudjelovati. Ili pak laik može i odbaciti zlato. Ako se zajednica ne uspije riješiti toga opasnog posjeda na taj način, onda se za “odbacivača zlata” birao jedan od braće koji ima pet svojstava: da je slobodan od pohlepe, slobodan od mržnje, slobodan od zasljepljenosti, slobodan od straha, i koji zna što znači odbacivanje a što znači neodbacivanje. On mora baciti zlato ili srebro i pobrinuti se za to da mjesto gdje se ono nalazi ne bude prepoznatljivo ni po kojem znaku. Ako pak ostavi neki znak, zaslužio je pokoru. – Već zarana su se u zajednici zapodjele teške borbe zbog zabrane primanja zlata i srebra, ali ona je kroz stoljeća uspješno održana. *Očigledno je na saboru u Vesālī (održanom navodno jedno stoljeće poslije Buddhine smrti) sporna točka koja se ticala primanja zlata i srebra, bila ona zapravo bitna točka u nizu sporednih i sitničavih razlika.* Nigdje se tako jasno kao upravo u toj zabrani i u poslušnosti s kojom je održavana ne potvrđuje da je starobuddhistička zajednica bila doista slobodna i čista od svih primisli na svjetovnu moć i svjetovno uživanje. Nikada ne bi mogla tako potpuno ispustiti iz ruku posjedovanje novca, a time i znatne mogućnosti izvanjskog djelovanja, da uistinu nije bila samo ono za što se izdavala, naime zajednica onih koji su u odriješivanju od svega zemaljskog težili za mirom i izbavljenjem. –

Stanovanje, hrana, odijevanje i ponašanja redovnika bili su regulirani podrobnim odredbama. Novopriključenog redovnika “opominju i poučavaju njegovi drugovi: Ovako moraš prilaziti, ovako moraš odstupati, ovako moraš gledati, ovako moraš razgledati, ovako moraš podvući noge, ovako ih moraš ispružiti, ovako moraš nositi halju i zdjelu za milodare ... ovo smiješ jesti, ovo ne smiješ jesti”, *Ātumasutta (Maḍḍhi-*

ma-nikāya I, str. 460) itd. Karakter tih zapovijedi i zabrana jasno je izražen: naime, jednako se strogo zahtijeva suzdržavanje od svega onoga što u sebi uključuje udobno uživanje, prepuštanje svjetovnom posjedovanju, kao što se, s druge strane, odbacuju pretjerivanja u isposništvu.¹⁴ Svaka nemarnost u izvanjskoj pojavi, napose u odijevanju, najstrože je ukoravana. Kod mlađih redovnika, koji su podlijegali stegovnoj nadležnosti nekog starijeg brata, ovaj je pazio na pojavu svojih štićenika; morao se brinuti za to da ispravno pripremaju odjeću, da je bojaju i prema potrebi peru. U djelima o redu zajednice do u sitnice se obrađuje čišćenje i prozračivanje prostorija u kojima su boravili redovnici, čišćenje namještaja, sunčanje svih dijelova imovine za koje je to bilo potrebno. Što se pak tiče većeg ili manjeg suzdržavanja od uobičajenih potreba i udobnosti urednog života, u tome je bila ostavljena izvjesna sloboda svakom pojedincu da dade prostora svojim individualnim sklonostima ili odbojnostima. Tko je htio, taj se mogao zavjetovati da će živjeti samo od hrane koju je dobivao proseći od kuće do kuće, ali nikome nije bilo zabranjeno da prihvati pozive laičkih vjernika na objed, kao što čitamo da se i sâm Buddha nebrojeno puta odazvao na takve pozive. Tko je htio, mogao si je sam sašiti redovničku halju od nakupljenih krpâ; lu-

¹⁴ Usporedimo li buddhističke odredbe za život i ponašanje redovnika sa đainističkim, veća sloboda duha zajednice leži jasno i nedvojbeno na strani buddhistâ. Buddhizam je naime za čitav korak od ekstrema na granici smiješnog, do kojih pravilo đainskog reda tjera opis odvrćenosti od svijeta kroz sve izvanjskosti dnevnog života. Promotrimo na primjer đainističke propise o ponašanju redovnika kad se na svojim lutanjima ukrca na lađu da se prebaci preko rijeke (*Āyāranga Sutta II, 3, 1. 2; Sacred Books XXII, 141*). Izvadit ću nekoliko rečenica iz rasprave o slučaju da ga lađari izbace na putu: “Kad od lađara jedan kaže drugome: ‘Prijatelju! Ovaj redovnik je težak teret. Uхватite ga za ruku i bacite s broda u vodu’ – kad redovnik čuje takav govor, onda ako nosi odjeću, neka je visoko poveže ili zametne straga ili neka napravi smotuljak od nje. I tada neka pomisli: ‘Ove budale su navikle na opaka djela. Oni bi me htjeli uhvatiti za ruku i baciti s broda u vodu’. Potom on treba najprije reći: ‘Dragi ljudi svjetovni, nemojte me hvatati za ruku i bacati s broda u vodu. Ja ću sâm skočiti s broda u vodu’. Pošto tako kaže a drugi lađar ga silom i snagom zgrbi za ruku i baci u vodu, ne treba zbog toga biti ni radostan ni tužan, ni gord ni ponižen niti se onim budalama treba silom suprotstaviti, već bezbrižan i ne okrećući duh prema vani, treba se sabrati u unutrašnjem zadubljenju; potom, sabrana duha treba plivati u vodi. Ako uspije doći do kopna i sabrana duha stupiti na obalu, sve dok je mokar ne treba se sušiti, trljati tijelo ili se grijati na suncu – mogao bi naime nanijeti štetu bićima u vodi koja prijanja za njega – nego kad se voda osuši sama od sebe, neka tada trlja svoje tijelo i potom sabrana duha ići dalje od mjesta do mjesta.”

tajući redovnici koji su prolazili pored kakvog pokapališta sigurno su tamo sakupljali komade odjeće od kojih su pravili svoju halju. Ali nikome nije bilo zabranjeno nositi odjeću koje su laici poklanjali redovnicima. “Dopuštam vam, o redovnici, da onaj tko nosi odjeću od laika također nosi i odjeću spravljenju od sakupljenih krpâ. Neka vam se sviđa oboje, o redovnici, ja sam zadovoljan” (*Mahāvagga VIII, 3, 2*). – *Sljedeće mjesto iz Theragāthe opisuje kratko i zorno život redovnika koji sebi nameće stroži red u hrani, odjeći itd.** “*U osami i tišini, gdje obitavaju divlje zvijeri i gazele, tamo neka bude sklonište redovnika tako da može prebivati povučen. Neka na smetlištu ili groblju ili na cesti traži od čega da si napravi odjeću; neka odjeća koju nosi bude gruba. Neka redovnik skrušene misli, bdijući nad otvorima svojih osjetila i držeći osjetila u ogradi, hoda od kuće do kuće i neka moli za hranu. Neka se zadovolji i lošim jelom; neka ne žudi za drugim jelom boljeg okusa. Onaj tko žudi za ukusnim, njegov se duh neće naužiti zadubljenja. Neka mudrac živi ne trebajući ništa, zadovoljan, odijeljen od svijeta; neka izbjegava i laike i duhovne lutalice. Neka se pokazuje kao gluhi ili nijemi; tko je pametan, neka ne govori dugo u zajednici*”. – *Opasnosti koje je šumski život nosio sobom svakog dana i svakog sata za te duhovnike, samorazumljivo nisu bile manje onda nego što su danas, gdje iz godine u godinu stotine pustinjaka pogine od zmija ili divljih zvijeri u indijskim šumama. Jedno zasebno poglavlje u svetim tekstovima, pod naslovom “pogibelji šumskog života” zadrži poticaje za revnosno ubrzanje duhovničkog napora budući da svaki trenutak može donijeti nasilnu smrt.***

Tko je htio, mogao je živjeti u šumi ili planinskim pećinama, ali nikome nije bilo zabranjeno da potraži boravište blizu sela ili grada. Kolibu od drveća sakupljenog u šumi i od trave, svaki je redovnik mogao sam lako napraviti, a i laici su nerijetko pružali pomoć ili na svoj trošak davali da se podignu nastambe za zajednicu, tako da su redovničke kuće (vihāre), zasebne ili u kompleksima, s dvoranama za okupljanje, skladiš-

* Za ovaj motiv usp. odjeljak “Obuzdavanje taštine” u: Veljačić, PPP, str. 206–208.

** Za ovaj motiv usp.: “Kada o ponoći u utihnuloj šumi počne kapati rosa i odnekle zaurla zvijer, isposnik koji pod planinskim stijenama njeguje zadubljenje tada došeže krajnje zadovoljstvo”, Thag. 524, u: Veljačić, PPP, str. 169 (usp. i ranije navedena mjesta za motiv slobodno izabrane samoće).

ta, blagovaone, odaje za toplu kupku i trljanje tijela stajale na raspolaganju i cjelokupnoj zajednici i pojedinačnim članovima. *Vihāre iz starijeg doba ne smijemo zamišljati kao samostane propremljene za prihvatanje velikog broja stanovnika. U cjelini, čini se da je bilo pravilo da jedna vihāra primi samo jednog redovnika; takve su vihāre onda ležale jedna pored druge u većem ili manjem broju. Kao osobito velika vihāra označava se ona koju spominje Ćullavagga (VI, 11); u njoj se za kišnog doba smjestilo sedamnaest redovnika; kad dođe još šest drugih redovnika, i za njih još ima mjesta. Moguće je da na obje strane, i kod pridošlica i kod prethodnih stanara, moramo pomišljati još i na njihove učenike, novake itd. – Kao uobičajeni materijal za te redovničke nastambe zajednice obično se navode kamen, opeka i drvo. No u cjelini, redovnike moramo zamišljati bez ikakve sumnje tako da su, čak i oni koji su odabrali šumski život¹⁵, živjeli više u kolibama i kućama nego pod vedrim nebom, kao na primjer pod krovom od lišća nekog drveta. I lutalicama je u pravilu stajalo na raspolaganju neko sklonište. Učenici i novaci išli su tada sigurno ispred njega i brinuli se za to da njihovim učiteljima bude spremljen smještaj u zajednicama na koje su usput nailazili. Starijim redovnicima koji su pristizali lutajući, mlađa braća su izlazila ususret; preuzimali su od njih ogrtač i prosjačku zdjelu, pripremili vodu za pranje nogu i upućivali ih u prenoćište. Za tri mjeseca kišnog doba, kad se obustavljalo lutanje, redovnicima je bilo izričito zabranjeno da se ispomazu ležajima na otvorenom, u podnožju stabala. Tako je prema predaji cejlonac Mahinda, koji je preobratio otok, stanovao do dolaska kišnog doba sa svojim drugovima blizu prijestonice u jednom parku, koji im je kralj stavio na raspolaganje, “s lijepim pogledom i sjenovit, ukrašen cvijećem i bogat voćem, posve ugodan ... s lijepim jezerom prekrivenim cvjetovima bijelih i plavih lopoča, sa svježom vodom u lijepim zdencima, prožetim mirisom slatkog cvijeća”. No kad je došlo godišnje doba u kojemu u Indiji nastupa vlažno vrijeme – na samom Cejlonu to su najljepši mjeseci u cijeloj godini – Mahinda napušta park i odlazi s drugim redovnicima u planinu Missaka da si tamo pripremi boravište u stjenovitim udubinama. Kralj čuje za to i požuri za njime: “Zašto si na-*

¹⁵ Usp. kućni i dnevni red za redovnike koji žive u šumi, koji se nalazi u Ćullavagga VIII, 6. Čvrsta vihāra koju je poštovani Udāyī izgradio za sebe u šumi, opisana je u Suttavibhanga Sangh. II, 1, 1.

pustio mene i moje bližnje i otišao u ovu planinu?” Mahinda odgovara: “Ovdje ćemo provesti kišno doba, kroz tri mjeseca. Boravak blizu sela ili u šumi, u nastambi čija se vrata mogu zatvoriti, tako je Buddha naložio redovnicima za vrijeme kišnog doba”.¹⁶ Na to kralj izdaje zapovijed da se za redovnike izdubi šezdeset osam ćelija u stijeni – ćelije kakve po cijeloj Indiji i Cejlonu, često u nekoliko katova, i danas obilježavaju stara okupljališta i središta redovničkog života.

Stanovati u samom selu ili gradu ili pak samo stupati u njih u vremenu između podneva i sljedećeg svitanja, bilo je redovnicima dopušteno samo u slučajevima hitne iznudice (*Pācittiya* 85). Kad je Buddha jednom na svome lutanju naišao i na svoj rodni grad Kapilavatthu, on pošalje jednog sljedbenika: “Pođi, Mahānāmo, i potraži u Kapilavatthu stan u kojemu danas mogu naći smještaj za jednu noć” (*Anguttara-nikāya* I, 276). Takva svjedočanstva nalaze se posve rijetko. Međutim, redovnik je bio vezan za blizinu sela i grada potrebom uzdržavanja. Čak i onaj koji se zavjetovao životu u šumi, ipak je stanovao toliko blizu sela da ga je mogao dosegnuti kad je išao prositi hranu (*Āullavagga* III, 6).

Za ilustraciju neka posluži pripovijetka u komentaru uz *Dhammapadu* (ed. Fausböhl), str. 81 id. Časni redovnik Pālita, kad se približilo kišno doba, dođe na svome lutanju u pratnji šezdesetorice braće do jednog velikog sela i ode tamo prositi hranu. Ljudi su vidjeli te redovnike, koje je krasilo ispravno držanje, i skrušene misli pripreme im mjesta za sjedenje, pozovu ih da sjednu, posluže ih najboljim jelima i pitaju ih: ‘Poštovani, kamo vas vode vaši putevi?’ Oni odgovore: ‘Tamo gdje se nađe mjesto dobro za boravljenje, o vjernici’. Onda mudri ljudi spoznaju ovako: ‘Štovani muževi traže stan i obitavalište’ te kažu: ‘Želite li, o poštovani, ovdje proboraviti ta tri mjeseca, mi ćemo uzeti utočište u vjeri i poštovati zapovijedi ispravnog življenja’.” Pālita prihvaća poziv, na što onda seljani podignu u šumi vihāru (nav. mj. str. 85, redak 13). Odatle redovnici odlaze svakoga jutra u selo da sakupe milodare. Kad jedan od redovnika oslijepi i više ne može odlaziti u selo, seljani mu šalju svakog dana objed u šumu.

Sa zdjelom u ruci, u koju mu se stavlja udijeljena hrana, redovnik treba ići od kuće do kuće bez obzira da li tamo žive vjernici ili nevjernici;

¹⁶ S ovim mjestom iz *Dīpavaṃse* (14, 64) usp. pripadne odredbe u redu zajednice, *Mahāvagga* III, 12.

pri tome treba zaobići jedino kuću siromašnih ljudi za koje je zajednici poznato da bi prosjačkom redovniku dali hranu preko svojih mogućnosti i onda sami ispaštali glad. Odjeven ogrtačem, spuštenu pogleda, bez buke i bez žurnog ili nemarnog držanja, redovnik treba ulaziti u kuće “poput mjesečine, suzdržana tijela i duha” (*Samyutta-nikāya*, sv. II, str. 198).^{16a} Treba stati ni predaleko ni preblizu, ne smije se ni zadržati predugo niti prerano otići. Šutke treba čekati hoće li mu se nešto dati; onda treba ispružiti svoju zdjelicu i ne gledajući davateljici u lice, treba primiti što mu ona daruje. Potom zastre ogrtačem zdjelicu i lagano krene dalje, radujući se jednako kad i drugi redovnik dobije nešto kao i on sâm (*Samyutta-nikāya*, nav. mj.). “Dok odlaze iz sela”, kaže jedna stara pjesma (Therīgāthā 282), “ne obaziru se ni za čime. Ne težeći ničemu vraćaju se sebi; zato ja cijenim redovnike.”*

Pošto se redovnik vrati iz prošnje hrane, oko podne bi uslijedio jedini objed za cijeloga dana. “Redovnik koji”, kaže se u ispovjednoj formuli, “u nevrjeme, *to jest, između podneva i svitanja sljedećeg dana*, pojede ili uživa čvrstu ili meku hranu, zaslužio je pokoru”. Objed se uglavnom sastojao, kako je bio indijski običaj, od kruha i riže, uz što se pila voda. Uživanje mesa i ribe bilo je ograničeno; opojna pića bila su strogo zabranjena. “Kad kreposni redovnik obavi svoju prošnju hrane, neka ode u šumu. Neka tamo, boraveći u podnožju nekog stabla, zauzme sjedište. Predan zadubljenju, mudrac, neka smiren prebiva u šumi. Neka u podnožju stabla teži za zadubljenjem, radujući svoju dušu” (*Sutta-nipāta* 707 id. *Naprijed smo već primijetili da nije bio prezren ni san u popodnevnim satima*). “Redovnik koji u pravo vrijeme sakupi svoj milodar, neka se vrati natrag sam i neka sjedne u osami. Misleći na izbavljenje, neka, sabirući svoju dušu, ne dopušta mislima da blude prema vani. Ili pak, ako razgovara s nekim vjernikom ili drugim redovnikom, neka govori o plemenitom nauku, a ne ogovaranja ili grdnje. Jer, neki vode razgovore pune neprijateljstva; njih ne hvalimo, kratkovide. Odavde i odande za njih prijanja ono zemaljsko jer puštaju da im misli blude daleko” (*Sutta-nipāta* 388 id.).

Samo iznimno se dešavalo da je neki redovnik stanovao sam, bez druge braće u blizini, čak i kod onih koji su odabrali život u šumi. Po-

^{16a} Prijevod kod Warrena, nav. djelo, str. 417 id.

* Za citat v. razgovor isposnice Rohini s ocem, u: Veljačić, PPP, str. 228–230 (229).

stavke u redu zajednice bile su sračunate na to da se međusobno nađu male zadruge braće koji žive u blizini jedni drugih, koji su znali jedni druge, okupljali se na ispovjednim svečanostima, koji su se međusobno poučavali, pomagali jedni drugima u sumnjama i napadima, jedni druge njegovali u bolesti i međusobno se usmjeravali duhovničkom stegom. “Jer”, kaže stara ispovjedna formula, “mnoštvo sljedbenika Uzvišenoga povezano je tako da jedan drugoga uvjeravaju i jedan drugoga ispravljaju”. Osobito je mladome redovniku stavljeno u dužnost da potraži zajednicu starije i iskusnije braće da bi bio poučen u učenjima vjere kao i u izvanjskim odredbama ponašanja sve do pravila o nošenju odjeće i zdjele za milodare. Kroz prvih pet godina koje svaki provede u zajednici, treba se povjeriti vođenju i poduci dvojice upućenih redovnika¹⁷, koji pripadaju redu najmanje deset godina. Njih on prati na lutanjima i u prošnji hrane; on se brine za održavanje čistoće njihovih ćelija i poslužuje ih kod objeda. “Učitelj treba gledati na učenika kao na sina; učenik treba gledati na učitelja kao na oca. Tako obojica trebaju pustiti da među njima obitava štovanje, naklonost i zajedništvo života, da u tome učenju i u tome redu izrastaju, povećavaju se i učvršćuju” (*Mahāvagga I, 25, 6; 32, 1*). “Tko je s vjerom napustio svoj zavičaj, tko se mlad odrekao svijeta, takav mladić neka se drži plemenitih prijatelja, nezagriženih, koji u čistoći provode život. Tko je s vjerom napustio svoj zavičaj, tko se mlad odrekao svijeta, takav mladić, redovnik koji je razuman, neka boravi u zajednici i neka se vježba u odredbama” (*Theragāthā 249 id.*).

Što se tiče razlika u stupnju, u krugovima braće postojala su samo prirodna prvenstva i zahtjevi za ukazivanjem poštovanja koja su pripadala onima starije dobi – tj. više duhovničke starosti koja se računala od zaređenja nadalje. U raspravama koje su se morale voditi ispred zajednice, svaki “uvidavni i spretni redovnik” mogao je preuzeti inicijativu. Mnogobrojne službe u zajednici koje se spominju, nemaju nikakav hijerarhijski karakter; one se uglavnom odnose na brigu za izvanjske potrebu i na vršenje gospodarskih nadležnosti: tako je postojao upravitelj za smještaj, upravitelj za ostave i zalihe, djelatelj riže i djelatelj voća, nad-

¹⁷ Jedan se označava kao upad̄dhāya, drugi kao ācariya (oboje sinonimi za “učitelj”). O odnosu tih dvaju položaja v. moju i Rhys Davidsovu napomenu uz *Mahāvagga I, 32*, kao i Takakusu, *Enc. Rel. Eth.* 7, 321.

glednik novakâ i više sličnih službi. Kao što je općenito za najveći broj odluka zajednice bila potrebna jednoglasnost, i ove su službe u cijelosti počivale na jednoglasnom izboru sve braće koji su boravili u nekom okrugu.

Redovit rad bilo koje vrste bio je stran životu isposničkog redovništva; naime, u temelju buddhističkog shvaćanja ćudorednog života bilo je sadržano to da odgojna vrijednost rada tu nije bila prepoznata. Sav život i sve snage pripadale su duhovnim vježbama. Već u rano jutro, prije nego što bi došlo vrijeme za odlazak u prošnju, moglo se već u odajama redovničkih vihāra, u dvoranama i pod drvećem samostanskih vrtova, čuti jednoličnu, polupjevnu recitaciju Buddhinih svetih izreka i govora. Najstariji od prisutne braće držao je izlaganje ili potaknuo nekog drugog da izlaže. Ili bi, u ulogama pitača i odgovarača, nastupila dvojica braće koja su poznavala red zajednice i raspravljala pred okupljenima o važnim i teškim točkama redovničkog prava i pravilnika ponašanja.¹⁸ Kad bi se onda, nakon obavljene prošnje, nakon objeda i potom slijedećih časova povučenosti, braća ponovo okupila uvečer, do kasno u noć su još sjedili zajedno u razgovoru i šutnji – vrijeme za spavanje bilo je odmjereno veoma škrto, *redovito vrijeme ustajanja bilo je otprilike svitanje*. Događalo se da prijatelji dogovore sastanak, kao Anurudha i njegova dva druga koji su svakih pet dana zajedno probdjeli noć izlažući učenje i razgovarajući o njemu (*Mahāvagga X, 4, 5*). “Dok boravi u zajednici”, tako se opisuje pravi redovnik (*Anguttara-nikāya, sv. IV, str. 153*), “on ne priča mnogo i ne priča o niskim stvarima. On sâm drži govor ili potiče druge da drže govor ili pak ni plemenitu šutnju ne smatra neznatnom”.

O neplemenitim prekidima takve šutnje, osobito u velikim središtima redovničkog života, na mjestima gdje su se sastajale stotine, a uskoro možda i tisuće redovnika iz cijele Indije, tekstovi govore s ostrim prijekorom. Jedan stari stih (*Theragāthā, 245*), s posebnim osvrtom na duhovničku braću: “Kao brāhman živi se sam; kao bog živi se udvoje; kao selo živi se utroje; gdje je više, tamo je buka i metež”. Drugom dijelu ove izreke osobito će moći dati za pravo onaj tko je u Indiji vidio i oso-

¹⁸ U tome obliku razmatranja, o kojem se govori u Mahāvagga II, 15, 6–11, navodno su se odvijali pregovori sabora u Vesālī o deset spornih točaka pravilnika reda.

bito čuo vrevu gomile naroda ili, još bolje, gomile fakira koji se svađaju i međusobno grde. Mnogi od Buddhinih sljedbenika povukli su se od te buke gomile, od velikih ārāma u blizini gradova, u daleke šumske osame.

Usporedno vrednovanje osamljenog života i života s drugima moglo je biti, naravno, samo vrlo individualne naravi, a takvo se javlja i u tekstovima. Jednom čitamo izjave poput ove: “Udaljena mjesta tražim da u njima obitavam; neka tamo on hodi da se oslobodi svih vezâ. Ne pronade li mir tamo, neka živi u zajednici, čuvajući dušu, budnoga duha” (Samyutta-nikāya, sv. I, str. 154). Potom se opet kaže: “Ako nađete razborita suputnika koji vam se pridruži, koji živi pošteno i razumno i svladava sve teškoće, pođite s njime drage volje i budite sabrani. A ako ne nađete razborita suputnika koji vam se pridruži, koji živi pošteno i razumno, onda kao vladar koji napušta pobijeđenu zemlju hodite sami kao slon po prašumi” (Dhammapada 328–329).

Tamo u osami živjeli su u kolibama, koje su sami izgradili, u malim zajednicama, udvoje ili utroje, ili također osamljeni, i samo toliko blizu drugih da su se međusobno mogli dosegnuti radi održavanja ispovjedne svetkovine i drugih propisanih redovničkih skupština. Možda nigdje drugdje Buddhina riječ, one ozbiljne misli o patnji svega zemaljskog i velike čista nade u blaženi prestanak prolaznosti, nije tako potpuno ispunila ljudska srca kao u tim malim i tihim šumskim zajednicama. “Kada ću ja”, pita jedan od duhovnih pjesnika (*Theragāthā 1091 id.*), “u planinskim spiljama boraviti sam, bez pratioca, motreći nestalnost cijelog postojanja? Hoću li i kad postati dionikom toga? Kada ću ja mudrac, obučen u dronjke, u olinjalo žuto ruho beskućnika, ne izgovarajući ja i bez težnje, slomivši strast i ljubav i mržnju i zabludu, prebivati radostan u planini? Kada ću ja, motreći nestalnost svoga tijela, to gnijezdo smrti i bolesti, koje pritišću starost i smrt, prebivati u planini slobodan od straha? Kada ću postati dionikom toga?”* “Mjesta što ushićuju srce, ovjenčana grmljem nara, umilna, gdje se slonovi glasaju, gdje stijene me ushićuju ... Gdje kiša šumi, umilna mjesta, planine, gdje mudraci žive, gdje odzvanja paunov pjêv, gdje litice me ushićuju. Tamo je

* Za citat v. “Pjesma vlastitom srcu”, Thag. 1091–93 (i dalje) u: Veljačić, PPP, str. 170 id.

meni dobro biti, koji sam prijatelj zadubljenja, koji se probijam do spasenja. Tamo je meni dobro biti, meni redovniku, koji težim za istinitim dobrom, koji se probijam do spasenja” (Theragāthā 1062 id.). Nisu na svim zemaljskim mjestima radosti promišljene samoće mogle biti tako potpuo uživane kao u tim šumama na Gangi ili u podnožju Himalaje među Buddhinim sljedbenicima odjevenim u žuto.

Obred

Dvaput mjesečno, u vrijeme punog i mladog mjeseca, redovnici nekog okruga, gdje god da su se nalazili, sastajali su se da bi toga dana pristupili postu. *Obilježavanje toga dana kao posnog počiva na starim običajima vedskog kulta. No za buddhističku zajednicu nije bila riječ o stvarnom postu.*

Svečanost posta bila je najplemenitija i skoro jedina svetkovina starobuddhističkog kulta, ako je riječ kult uopće na mjestu za te vrlo jednostavne i neukrašene izraze religijskog života zajednice. Za vjeru koja priznaje samo ljudsko srce kao jedino mjesto na kojemu se odvijaju odluke o uzvišenju i kvarenju, ono što usne govore a ruka čini može imati neku vrijednost ukoliko je to samo nešto usputno, tek simbol za ono unutrašnje događanje. Osobito je pak u prvo vrijeme mlade buddhističke zajednice ona oštro doživljena suprotnost prema starom [brahmanskom] vjerovanju, s njegovom ceremonijalnošću, s njegovim žrtvovanjima životinja i prinošenjem some, s gomilama pjevajućih i mrljajućih svećenika, morala djelovati u tom smislu da se utoliko ozbiljnije nastojala držati čistom nutrina vlastite vjere od svakog dodavanja. Osim toga, moramo držati na umu da je buddhizmu bio stran misterij poput onoga iz kojeg je starokršćanski kult crpio svoj život: nazor da božanska glava zajednice nije odsutna od svojih pripadnika, nego da obitava u njezinu središtu kao gospodar i kralj, tako da sav kult nije ništa drugo do izraz te vazda žive zajednice. Međutim, Buddha je stupio u nirvāṇu; da su ga njegovi vjernici htjeli zazvati, on ih ne bi čuo. Zbog toga je buddhizam – barem rani buddhizam – mogao biti samo vjera bez molitve. Propovijedanje Buddhina nauka, praksa duhovnih zadubljenja, za koje se smatralo da pružaju moćno sredstvo religiozne težnje, prožimalo je sav život redovničke braće, ali nije našlo izraz u nekom pra-

vilno uređenom kultu; za njega nije bilo mjesta upravo u takvom, samo jednoj redovničkoj zajednici zamislivom apsolutizmu religiozne misli nad svakom riječi i svakim korakom vjernika.

Među obrednim radnjama, koje se ne može zapravo tako nazivati, nalazila se u starom isposničkom redu, kao što smo već spomenuli, na prvom mjestu ispovjedna svetkovina koja se izvodila na “posni dan”: provjera da li sva braća izvršavaju vjerno i točno dužnosti redovničkog života. Ti ispovjedni skupovi najživlje su i najviše od svega drugoga izražavali međusobnu pripadnost članova zajednice.

Najstariji od redovnika svakog okruga najavio bi svetkovinu, i uvečer na posni dan sakupili bi se u odabranoj vihāri ili na bilo kojem drugom mjestu, nekoj zgradi ili pećini, koje bi zajednica izabrala, sva braća koja su boravila unutar granica okruga. Nitko nije smio izostati. Isprika se mogla odobriti samo onom isposniku koji je dobio napad ludila, a bolesni su mogli izostati ako su preko nekog druga prosljedili okupljenoj zajednici izjavu o svojoj čistoći od prijestupâ koji se navode u ispovjednoj svetkovini. Ako nije bilo nikoga tko bi prenio tu izjavu, onda se bolesnika donosilo na skupštinu u stolici ili u krevetu, ili pak, ako se to nije moglo izvesti bez opasnosti po njega, zajednica se sastajala za svetkovinu kod njegove postelje. Ni pod kojim okolnostima nije bilo dopustivo da se svečani čin izvodi na nepotpunoj skupštini.

Uz svjetlo baklje redovnici bi posjedali na niska sjedišta napravljena za njih u sabornoj dvorani. Nijedan laik, nijedan novak, nijedna redovnica nisu smjeli prisustvovati jer je pravilo reda koje je sada trebalo biti izneseno u obliku ispovjedne formule, važno kao tajni posjed samo za redovnike: *“Redovnik koji doslovno saopći dhammu osobi koja nije zaređena, zaslužio je pokoru” (Pācittiya 4). Ja vjerujem, što doduše nije u skladu sa starim komentarom ovoga mjesta, da se ovdje pod dhammom moraju razumjeti postavke ispovjedne formule pāṭimokkha. Nemoguće je, naime, pretpostaviti da je neki redovnik koji, poput Mahinde pred cejlonskim kraljem, izloži Buddhine izreke i poučne govore, postane kriv za prijestup. Jer, čak je i među laicima bilo “propovjednika dhamme” (dhammakathika), od kojih se kao prvi u jednom svetom tekstu pomenice spominje Ćitta (Anguttara-nikāya, sv. I, str. 26); isto tako, u Vinayi se govori o slučaju da je neki laik pozvao k sebi redovnike da im prenese jedan Buddhin govor koji je on znao a čije poznavanje je bi-*

lo u opasnosti da se izgubi (Mahāvagga III, 5, 9). – O karakteru pāṭimokkhe kao tajnog učenja treba usporediti mjesto Milindapañha, str. 190 id. To je razlog što predaja prikazuje redovnika, poput mladog Moggaliputte, koga se smatra uzornim učenika koji brzo shvaća, ali ipak on kroz četiri godine svoga novicijata smije učiti samo zbirke suttâ i abhidharme; vinaya je bila tajna koja će mu postati dostupna tek nakon za-ređenja (Vinaya Piṭaka, sv. III, 229).

Tu ispovjednu formulu, liturgiju pāṭimokkhe¹⁹, izgovarao je na glas najstariji od braće ili bilo tko drugi od upućenih i spretnih.

“Neka me, o poštovani”, izgovarao je, “zajednica počuje. Danas je posni dan, petnaesti dan polumjeseca. Ako je zajednica spremna, neka zajednica održi posni dan i neka dopusti da se iskaže ispovjedna formula. Što zajednica mora učiniti prije toga? Iznosite svoju izjavu o čistoći, poštovani.²⁰ Izgovorit ću ispovjednu formulu.”

Prisutna zajednica odgovara: “Svi koji smo prisutni, slušamo je i promišljamo.”

“Onaj tko je počinio prijestup”, nastavlja govornik dalje, “neka to prizna. Gdje nema prijestupa, neka šuti. Iz vaše šutnje, poštovani, saznat ću da ste neukaljani. Kao što pojedinac kome se uputi pitanje, tako treba odgovoriti, tako je i na skupštini poput ove, kad se triput postavi pitanje. Redovnik koji na trostuko pitanje ne prizna prijestup koji je počinio i kojeg se sjeća, kriv je za svjesnu laž. A svjesna laž, o poštovani, prepreka je duhovnom životu; tako je rekao Uzvišeni. Zato redovnik koji je počinio grijeh, čega se sjeća i teži da se očisti od toga, treba priznati svoj prijestup. Jer ono što prizna, bit će mu lako.”

¹⁹ Moje ranije shvaćanje značenja te riječi kao “rasterećenje” osporio je Kern (v. *Manual*, str. 74, bilj. 5). Njegovo rješenje (“something serving as a [spiritual] cuirass”) na mogu smatrati uvjerljivim, ali i moj kasniji pokušaj tumačenja (“ono što se odnosi na prijanjanje”, tj. popis prijestupa kojima se može opteretiti redovnika) čini se izvještačenim. Možda se ipak treba držati “rasterećenja”. Naime, da izraz *prati-muḥ* u kasnijoj buddhističkoj dikciji može u svakom slučaju značiti “otпустiti”, to pokazuje Divyāvādāna, str. 94, 137, 452. I mjesto u Manuovu zakoniku X, 118 – koje je posve blisko misaonom kontekstu o kojemu je ovdje riječ – posvjedočuje to značenje za prilično staro doba. I Winternitz, *Buddhistische Literatur*, str. 18, bilj. 3 (1913), poseže za objašnjenjem “oslobađajuća presuda, apsolutcija”.

²⁰ Tj. objašnjenje u ime redovnikâ koji se nisu pojavili zbog bolesti o tome da nisu počinili ni jedan od prijestupa navedenih u ispovjednoj formuli.

Potom počinje nabranje prijestupa koji se moraju ispovjediti. Na prvom mjestu su stajali oni najteži na koje je svaki novopristupajući brat bio upozoren već kod svoga zaređenja; tko ih je počinio, ne može više pripadati zajednici. “Ako redovnik”, počinjao bi govornik, “koji je prihvatio duhovne vježbe i zajednicu, koji se nije odrekao tih vježbi (*tj. nije svojevolutno istupio iz zajednice*) i ne priznaje svoju slabost, spolno opći s bilo kojim bićem sve do životinje, on je izbačen i isključen iz zajednice”. Slične rečenice tiču se ostalih triju najtežih prijestupa, krađe, ubojstva i lažnog prisvajanja duhovnih savršenstava. Na kraju toga nabranja prijestupa koji za sobom povlače “izbacivanje i isključenje iz zajednice”, govornik se obraća prisutnoj braći trostuko ponavljajući pitanje: “Ovdje sad pitam poštovane: Jeste li čisti od tih prijestupa? Drugi put pitam: Jeste li čisti? Treći put pitam: Jeste li čisti?” I ako su svi šutjeli: “Poštovani su čisti od toga, zato šute; tako to prihvaćam.”

Uobličjenje ove formule pokazuje nedvojbeno da je prema izvornoj intenciji na tome mjestu onaj tko se osjećao krivim za neki prijestup morao to priznati pred zajednicom. Međutim, mlađi tekstovi (khandhaka) daju propise koji odstupaju od toga shvaćanja. U ispovjednu svetkovinu nitko ne smije unijeti neokajanu krivnju. Mora priznati prije toga i, ako je zaslužio pokoru, mora ispaštati. Ako se pak tek za vrijeme svetkovine sjeti nekog prijestupa, onda ne mora odgovoriti na pitanje govornika, nego se mora na neki način privremeno, za trajanje svetkovine, rasterećiti od krivnje tako da kaže svome susjedu: ‘Počinio sam, prijatelju, taj i taj prijestup; kad ustanem odavde, očistit ću se od toga.’ Onaj tko zna za nečiji tuđi prijestup, taj mora opomenuti krivca na pokoru prije ispovjedne svetkovine ili kroz ulaganje prigovora za njega “ometati ispovjednu svetkovinu”, sve dok on ne ispunji svoju dužnost. U rečenici: “Nitko na kome leži neki prijestup, ne smije slaviti svetkovinu posnog dana” (Mahāvagga II, 27; usp. Cullavagga IX, 2) jasno se prepoznaje skrupulozna točnost kasnijeg vremena naspram staroga reda po kojem je svečanost posnog dana bila namijenjena onima koji su bili ukaljani nekom krivnjom.

Nabranje se potom okretlo prema manjim prijestupima: onima za koje je zajednica dosuđivala privremenu degradaciju, i onima koji su bili okajavani kroz puko priznanje krivca bez akta zajednice. Tako se na primjer kaže:

“Redovnik koji se unizio dotle da s kvarnim mislima dira tijelo neke žene, tako da dodirne njezinu ruku ili njezinu kosu ili pak ovaj ili onaj dio njezinog tijela, njemu zajednica dosuđuje degradaciju.”

“Redovnik koji u kući u vlasništvu zajednici namjerno priredi sebi sjedište tako da ometa nekog ranije pridošlog redovnika, i pri tome misli: ‘Kome je tijesno, neka izađe’, i pri tome je upravo to njegova namjera, taj je zaslužio pokoru.”

“Redovnik koji u bijesu i neprijateljstvu izbací ili dade da se izbací drugog redovnika iz kuće koja pripada zajednici, zaslužio je pokoru.”

Na taj način su u više od dvjesto nepravilno sastavljenih paragrafa navedene zabrane koje su se ticale dnevnog života redovnika, njihova stanovanja, jela i pića, odjeće, njihova međusobnog saobraćanja kao i s redovnicama ili laicima. I ono najizvanjskije i najnezatnije našlo je svoje mjesto; za tako detaljno zakonodavstvo koja ovdje progovara iz svake riječi, nije bilo ničeg sporednog. Svakako se može prepoznati određena crta neslobode u činjenici da buddhistička zajednica svome najplemenitijem liturgijskom djelu nije znala pridati nikakav drugačiji oblik od zbirke paragrafa s redovničkim pravilima ponašanja; ali o plitkosti ili sitničavosti govorit će ipak samo netko kome se ozbiljna i skrušena poslušnost prema zapovijedi čak i u najmanjim stvarima čini plitkom i sitničavom stvari.

Osim polumjesečnih ispovjednih svetkovina ovdje još moramo spomenuti godišnje ponavljanje jednostavne i lijepje svetkovine pod imenom *pozivanje* (pavāraṇā). Kad bi prošla tri mjeseca kišnog doba i prije nego što iznova počne lutanje, skupila bi se braća jednog okruga koji su zajedno proveli to razdoblje – najčešće međusobno bliže povezani prijatelji – na svečano okupljanje. Sjedeći na tlu u skrušenom stavu, uzdižući sklopljene ruke, molio je svaki od njih, od najstarijeg do najmlađeg, drugu braću da mu navedu krivnje koje je počinio u tome razdoblju: “Pozivam, o poštovani, zajednicu: ako ste nešto vidjeli od mene ili čuli od mene ili imate sumnju o meni, smilujte se na mene, o poštovani, i govorite. Ako to uvidim, ispaštat ću za to.”

Prema izvornom običaju, svatko je onda samorazumljivo rekao što je imao reći na takvo pitanje, a tamo gdje su postojale dvojbe, razmatrane su pred zajednicom. Tekstovi khandhaka zastupaju i ovdje, baš kao što smo vidjeli i ranije kod ispovjedne svetkovine, stajalište kasnijeg vre-

mena. Nitko ne smije, tako se sada kaže, sudjelovati u svetkovini “pozivanja” tko je ukaljan nekom krivicom; ono što netko ima prigovoriti nekome drugome, mora se izložiti prije toga (Mahāvagga IV, 6; 16).

Tim malobrojnim svečanim činovima opisan je uski krug onoga što je kod Buddhinih sljedbenika zastupalo mjesto redovitih, zajedničkih obrednih radnji. Vidi se da je taj obred, ako ga tako hoćemo nazvati, vodio samo u predvorje religijskog života; on je imao veze samo s time da se među redovnicima očuva izvanjska ispravnost prikladnog ponašanja i djelovanja. Ono što je prelazilo preko te granice, njegovanje osobnog uzdizanja kroz pouku i kreposnog zadubljenja, bilo je prepušteno djelovanju pojedinog redovnika ili pojedinog kruga redovnika.

Ovdje valja još primijetiti da u vrijeme, kojim se bavi naš prikaz, sežu barem počeci još jednog drugog obreda koji se od ovog izloženog oštro razlikuje: počeci štovanja vezanog za sveta mjesta i Buddhine relikvije. Tako se kaže (*Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-nikāya II, str. 140 id.*), postoje četiri mjesta vrijedna da ih vide plemeniti mladići i da im se na tim mjestima uzbudi srce: mjesto gdje je rođen sveti Buddha; mjesto gdje je doživio najviše prosvjetljenje; mjesto gdje je pokrenuo kotač nauka; mjesto gdje je stupio u savršenu nirvāṇu. Ta mjesta neka pohode redovnici i redovnice, laička braća i laičke sestre. “Jer onaj, o Ānando, tko umre s vjerom na hodočašću u takva sveta mjesta, taj će, kad se raspadne njegovo tijelo, hoditi dobrim putem s one strane smrti i biti ponovo rođen u nebeskom svijetu.”

Već jedan od tekstova koji pripadaju svetom kanonu upućuje na svetkovine koje se slave “uz drvo spoznaje”. “Kod velikog drveta spoznaje Buddhe Padumuttare slavljena je svetkovina. Uzeh tada mnogo posuđa i darovah miomirisnu vodu. Kad je drvo spoznaje trebalo biti poliveno, provalila je velika kiša” itd. – “Na presvetom podnožju drveta spoznaje Buddhe Padumuttare zasadih radosno, radosna duha jednu zastavu” (Apadāna).

Briga za Buddhine moći i uvođenje svetkovina u njihovu počast spadala je isključivo u predanost svjetovnih vjernika. “Kako da postupimo”, pita Ānanda učitelja kad mu se približio kraj²¹, “s tijelom Savršene

²¹ Mahāparinibbāna Sutta, nav. mj., str. 141. Usp. Milindapañha, str. 177 id. Značajno je da kao što se prema ovom mjestu sljedbenici ne trebaju brinuti za Buddhin leš,

nog?” “Neka vas, o Ānando, ne brine počast za tijelo Savršenoga. Težite vi radije, o Ānando, za posvećenjem; mislite na posvećenje; hodite u svetosti bez prestanka, u svetoj revnosti, težeći za savršenstvom. Postoje, o Ānando, mudri ljudi među plemićima, brāhmanima i trgovcima koji vjeruju u Savršenog; oni će ukazati počast tijelu Savršenoga.” Tako su onda nakon Buddhine smrti njegovi ostaci radijeljeni nekolicini kneževa i plemića, od kojih je svaki “sagradio jednu stūpu (spomenik s moćima) i priredio svetkovinu” – svetkovine na kojima su glavnu ulogu obično igrali veličanstveni cvjetni darovi, kupanja i vatrometi. Redovnička zajednica kao takva nije imala ništa zajedničko s takvim pompoznim štovanjima; stare odredbe zajednice ne spominju ih nijednom riječju.

Zajednica redovnica

O položaju ženâ prema Buddhinu nauku već je bilo govora. Vidjeli smo s kakvom su se odlučnom antipatijom Buddhini sljedbenici suprotstavljali ženskom rodu i kako je ženama bio odobren pristup redu posve nerado i to pod uvjetima koji su podrazumijevali njihovo potpuno potčinjavanje redovnicima. I svjetovno indijsko pravo držalo je žene za cijelog njihova života u potpunoj ovisnosti. “U djetinjstvu”, kaže jedan često citirani stavak iz Manuova zakonika, “neka bude podređena volji svoga oca; u mladoj dobi volji muža koji je odvede svojoj kući; volji sina ako umre muž; žena ne smije uživati nezavisnost”. Pravila koja je buddhistička zajednica postavila za duhovnički život redovnica, mogla bi važiti kao produžetak ovog iskaza kod Manua: kao što je supruga bila podložna skrbništvu supruga, majka skrbništvu sina, tako je red isposničkih sestara bio podložan skrbništvu reda isposničke braće.

Redovnice su sačinjavale za sebe vlastitu zajednicu (bhikkhunīsangha) koja je bila pridružena ili, štoviše, potčinjena zajednici redovnika (bhikkhusangha). Te dvije zajednice bile su zajedno nazivane “obostrana

tako i tekstovi Vinaye općenito šute o ukupu umrlih redovnika. Briga za spaljivanje njihovih tijela, pripadala je očito u pravilu laičkim vjernicima (v. Sp. Hardy, *Manual*, 2. izd., str. 326). Jedan slučaj u kojemu sami redovnici spaljuju leš jednog redovnika spominje se u Udāni I, 10.

zajednica” (ubhatosangha). No, “obostrana zajednica” nije tvorila nikakav vlastiti, jedinstveni organizam; ta oznaka je samo kolektivni izraz koji znači isto što i “zajednica redovnika i zajednica redovnica”. Obostrana zajednica ne nastupa nigdje u zajedničkom djelovanju. Ako neki laik pokloni odjeću obostranoj zajednici, nisu svi članovi, redovnici i redovnice, dobivali jednak dio, nego je jedna polovica pripala zajednici redovnika, druga zajednici redovnica. “Čak ako su prisutni mnogi redovnici a samo jedna redovnica, ona dobiva polovicu” (Mahāvagga VIII, 32).

U određenom smislu temeljni zakon za zajednicu redovnica sadržan je u “osam teških odredbi” koje je Buddha navodno prenio na prvu redovnicu prilikom njezina zaređenja (*Āullavagga X, 1, 4*).

Ti stavovi glase: “Ako je redovnica zaređena i stotinu godina, ona mora pred svakim redovnikom, pa ako je zaređen tek istoga dana, učiniti skrušen pozdrav, ustati pred njime, podići sklopljene ruke, prikladno ga štovati. Ovu odredbu treba poštovati, držati svetom, čuvati, održavati i za života ne prekršiti.

“Redovnica ne treba provoditi kišno razdoblje u okrugu u kojemu ne borave redovnici. I ovu odredbu treba poštovati, držati svetom itd.

“Polumjesečno se redovnice moraju obratiti zajednici redovnika radi dviju stvari: moraju pitati za ispovjednu svetkovinu i obratiti se za propovjed (svete riječi). I ovu odredbu treba poštovati itd. *Redovnice moraju održati polumjesečnu ispovjednu svetkovinu s ispovjednom liturgijom koja je proširena sukladno specijalnim odnosima reda redovnica. U nadležnosti je redovnika da im udijele upute o svetkovini kao i o pokori za prijestupe ako su se dogodili* (*Āullavagga X, 6*).

“Kad prođe kišno doba redovnice moraju uputiti trostruki poziv obostranoj zajednici: (da je okriviti) ako je netko nešto vidio ili čuo ili ako ima neku sumnju o njoj. I ovu odredbu treba poštovati itd. *Pošto redovnice održe među sobom svetkovinu pozivanja, one šalju sljedećeg dana jednu glasnicu redovnicima koja im u ime zajednice redovnicâ prenosi poziv da im navedu neki njihov prijestup koji su vidjeli, čuli ili imaju sumnju o tome. Odgovarajući poziv redovnika redovnicama ne slijedi* (*Āullavagga X, 19*).

“Redovnica koja počini teški prijestup mora se podvrgnuti polumjesečnoj stezi pokore pred obostranom zajednicom. I ovu odredbu treba poštovati itd.

“Zaređenje se može tražiti od obostrane zajednice tek ako je pristupnica živjela u ovih šest odredbi kroz dvogodišnje vrijeme pripreme. I ovu odredbu treba poštovati itd. *Ona se naime mora zavjetovati: “Preuzimam neprekršivi zavjet da se odričem ubijanja živih bića kroz dvije godine” – isto tako zavjetuje se da neće krasti, da neće počinuti djelo nečednosti, da neće lagati, da neće uživati opojna pića te da neće uzimati jelo u neprilično vrijeme (tj. između podneva i zore sljedećeg jutra).*

“Ni u kojim prilikama redovnica ne smije vrijeđati ili koriti redovnika. I ovu odredbu treba poštovati itd.

“Od danas nadalje redovnicama je zapriječen put da govore prema redovnicima. Ali nije zapriječen put redovnicima da govore prema redovnicama. – *Smisao ove odredbe ne može dakako biti to da redovnice uopće ne smiju govoriti s redovnicima. Misli se zapravo na to da redovnica ne može uputiti zahtjev prema nekom redovniku zbog prijestupa, opomenuti ga na okajavanje takvog prijestupa ili uložiti prigovor protiv njegova sudjelovanja na svetkovini ispovijedanja ili pozivanja (usp. Čullavagga X, 20).* I ovu odredbu treba poštovati itd.”

Ovih “osam teških odredbi” označavaju podređenost u kojoj je držana zajednica redovnica naspram zajednice redovnika. Redovnice nisu mogle izvršiti nijedan važan pravni akt zajednice a da on ne bude potvrđen od strane redovničke skupštine. Ako je neka djevojka ili žena, koja je željela dobiti posvećenje, ispunila zavjet “šest odredbi” kroz pripremno vrijeme od dvije godine i dobila zaređenje od zajednice redovnica, vrijedila je ipak samo kao “jednostrano zaređena” a ne punopravno sve dok se nije predstavila redovničkoj skupštini i dok pred njome nije bio ponovljen potpuni čin zaređenja. Isto tako su i svetkovine ispovijedanja i pozivanja zajednice redovnica, pokora za prijestupe i smirivanje razmirica svih vrsta podlijegale kontroli a djelomice i potvrdi redovničke zajednice. Polumjesečno su redovnice išle onom redovniku koji im je bio dodijeljen odlukom bratstva da od njega prime duhovnu pouku i opomenu. U prisustvu drugog brata taj je redovnik čekao na redovnice sjedeći, i kad bi se one pojavile, klanjale su se do zemlje i sjedale ispred njega, a on im je govorio o osam teških odredbi ili im je izlagao nešto

od Buddhina učenja i odredbi u obliku propovijedi ili u obliku pitanja i odgovora nešto što je inače smatrao korisnim za njih.

U nešto slobodnijem obliku odvija se poduka redovnica od strane poštovanog Nandake, koju dosta zorno opisuje Mađdhima-nikāya br. 146. Priroda same stvari čini vjerojatnim, a to potvrđuju navodi u 18. poglavlju Dīpavamse, da ove propovijedi redovnika nisu bile zaprava školska predaja svetih tekstova unutar zajednice redovnica i da su je, štoviše, prenosile redovnice učiteljice. Ako pravilno razumijemo Ćullavaggu X, 8, ona tome ne proturječi.

Pored toga, da je između redovnika i redovnica vladalo strogo razdvajanje, razumije se po sebi. Ni redovnik koji je morao držati propovijedi redovnicama nije smio stupiti u njihovu kuću osim ako je neka od sestara bila bolesna i trebala njegovu podršku. Redovnicima je bilo strogo zabranjeno ići na put zajedno s redovnicom, ukrcati se u isti brod ili pak sjediti s njome bez svjedoka. Svakodnevni život, religiozne vježbe redovnica nisu se u bitnome razlikovale od redovnikâ, osim što je osama, u kojoj su redovnici nalazili onako bogat izvor duhovne radosti, bila i morala biti ograničena iako ne i zabranjena: bilo im je zabranjeno živjeti u šumskim pustarama (Ćullavagga X, 23), one su svoje stanove podizale u kolibama ili kućama unutar seoskih ili gradskih zidina, po dvije ili u većem broju, jer nijedna sestra nije smjela živjeti sama. Odatle su odlazile u prošnju hrane i kretale na veća lutanja koja su za njih jednako kao i za redovnike važila kao bitan sastojak isposničkog života. Po brojnosti su očito daleko zaostajale za redovnicima, i zato se mora sumnjati da je duhovnim sestrama ikada pripadalo veće značenje za cjelinu buddhističke zajednice. *Određenu predodžbu o tome daju na primjer navodi u Dīpavamsi (7, 1) o broju redovnika i redovnica na velikoj svetkovini koju je priredio car Aśoka. Premda su brojke po sebi neumjereno pretjerane, ipak bacaju izvjesno svjetlo na razmjer obiju strana. Kronika govori o 800 milijuna redovnika i samo o 96 000 redovnica.*

Duhovni red i laički svijet

Buddhina zajednica je bila zajednica redovnika i redovnica. “Skučen je život u kući”, kaže se, “mračno mjesto; sloboda je u odlasku od kuće”. Onaj tko nije mogao ili nije htio postići tu slobodu, nije bio član zajed-

nice. No u prirodi same stvari bilo je sadržano da se održavaju pravilni odnosi između nje i svjetovnih krugova koji su bili blagonakloni prema interesima reda. Bez svjetovnjaštva koje je ispovijedalo vjeru u Buddhu i Buddhinu riječ i koje je tu vjeru dokazivalo kreposnim djelima, prije svega u djelima pomaganja dobročinstvom, nije se mogao zamisliti red prosjaka i prosjakinja a religijski pokret buddhizma bio bi još potpunije odsječen od doticaja sa širokim tлом pučkog života nego što je doista i bio. Tako predaja od samog početka, kao što smo pokazali, i zacijelo s pravom, ne prikazuje samo redovnike i redovnice okupljene oko Bud-dhe nego također i “poštovaoce” (upāsaka) i “poštovateljice” (upāsikā) koji se, ostajući u svjetovnom staležu, “utječu” Buddhi, nauku i zajed-nici te riječju i djelom dokazuju svoju predanost tome svetom trojstvu. No, dok je za redovničku zajednicu od početka bila stvorena organizacija zaodjevena u oblike čvrstog duhovničkog prava, za kvazi-zajednicu svjetovne braće i sestara nije poduzet nikakav pokušaj organizacije analogne vrste. Samorazumljivo je doduše da su se i tu morale oblikovati određene navike duhovničkog života i praktičke djelatnosti, ali određene postavke nisu se probile. Nije postojala čak niti jasno povučena granica između onih laika koji su mogli važiti kao bliske pristalice Buddhine zajednice i onih koji su joj bili daleki; ulazak u krug “poštovalaca” nije bio vezan ni za kakvu kvalifikaciju a odvijao se pravilno u obliku koji je doduše bio učvršćen navikom ali nije bio pravno utvrđen²², na taj način da onaj tko pristupa u prisustvu redovnika daje izjavu za samoga sebe ili također za ženu i djecu i druge ukućane da se utječe Buddhi, nauku i zajednici. Tako isto je zajednica zacijelo preporučivala laičkim sljedbenicima pridržavanje određenih zapovijedi suzdržavanja i ispravnosti, ali od njih se nije tražilo ni polaganje formalnog zavjeta niti je zajednica bdjela u bilo kojem obliku nad stvarnim izvršenjem tih dužnosti.

²² Onaj tko poznaje način prikazivanja koji vlada u tekstovima Vinaye, dopustit će zaključak da bi se morala naći, kad bi forma za stupanje jednog upāsake bila smatrana pravno utvrđena, i neka pripovijest o uvođenju te forme kroz neku Buddhinu odredbu. Ali upāsaka je zapravo onaj tko se doista dokaže kao takav. Stoga ne može čuditi ako redovnici povremeno oslovljavaju upāsakama ljude koji im ukazuju čast i pripremaju hranu, iako oni tek kasnije daju izjavu o svome uzimanju utočišta. (Dhammapada, Atth., ed. Fausböll, str. 81.) Kod đaina su laička braća bila vezana za isposnički red bitno čvršće nego kod buddhista (v. Bühler, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IV, 326).

Određeni trgovači zanati važili su kao neprilični za laičkog sljedbenika, poput trgovine oružjem, opojnim pićima, otrovima (Anguttara-nikāya, sv. III, str. 208). – Za protutežu ispovjednoj svetkovini za redovnike na posni dan, i laicima je bilo preporučeno održavanje “osmerostruke posne svetkovine”: uzdržavanje od ubijanja živih bića, od prisvajanja tuđe imovine, od laganja, od uživanja opojnih pića, od nečednosti, od uzimanja jela nakon podneva, od miomirisa i vijenaca, te spavanje na niskom, tvrdom ležaju ili na zemljanom podu (Anguttara-nikāya, sv. IV, str. 254; Dhammikasutta, Sutta-nipāta 66 id.).

Formalno isključenje laičkih sljedbenika, koji su živjeli nevjernički, nedostojno ili neprihvatljivo, nije postojalo i u dosljednom smislu nije ni moglo postojati. Jedinu putem odredbi zajednice propisani postupak protiv laika, koji su davali razlog za tužbu, jasno pokazuje koliko malo su pojmovi primanja i isključenja bili primjenjivani na taj odnos: zajednica je, naime, mogla odlučiti da pred jednim takvim laikom “izvrne zdjelu za milodar (to jest, da od njega ne primi nikakve priloge) i da mu otkáže zajedništvo objeda”; ako se on tada pribrao i umirio zajednicu, onda mu je kroz nov zaključak “ponovo okrenuta posuda za milodar i udijeljeno zajedništvo objeda”. Jasno je da se ovdje ne radi o ukidanju ili ponovnoj uspostavi jednog pravnog svojstva onako kako smo danas navikli zamišljati pripadnost nekoj crkvenoj zajednici, već samo o tome da se prekida i ponovo oživljava jedan čisto faktički odnos svakodnevnog saobraćanja, davanja i primanja materijalnih darova i duhovne pouke.

To se odvajanje od laika nije dosuđivalo primjerice u slučaju sablažnjivog načina života – zajednica kao takva to uopće nije uzimala na znaenje – nego isključivo kao odmazda za uvredu ili narušavanje zajednice. Navodi se osam slučajeva u kojima se morao donijeti takav zaključak o nekom laiku: “Ako on nastoji da redovnici ne dobivaju milodare; ako teži da redovnici trpe štetu; ako nastoji da redovnicima manjka stanovanje; ako vrijeđa i kori redovnike; ako izaziva razdor među redovnicima; ako govori zlo o nauku; ako govori zlo o zajednici” (Cullavagga V, 20, 3).

Načinu na koji je tretiran položaj laičkih vjernika posve odgovara okolnost da za njih nisu bila uvedena redovna duhovna okupljanja i da ih se još manje puštalo da prisustvuju svećanim činovima zajednice ili pak

da na bilo koji način sudjeluju u upravljanju poslovima zajednice.²³ Svakodnevni odlasci redovnika u prošnju hrane održavali su stalni dodir između njih i laičkih vjernika i tako stvarali prirodni nastavak na odnose dušebrižničke naravi. Laici su tada i sami dolazili u parkove gdje je boravila zajednica pred vratima grada s darovima svih vrsta, s jelima i lijekovima, cvjetnim vijencima i miomirisima; tamo su iskazivali poštovanje redovnicima i slušali izlaganje svetih govora i izreka. Ili su pak podizali zgrade za potrebe zajednice i pozivali redovnike k sebi povodom njihove dedikacije i svečanosti posvećenja. “Neka poštovani izvole doći k meni”, glasila je tada poruka koja se slala zajednici, “želim utemeljiti darovnicu, čuti propovijed nauka i vidjeti redovnike”. Zajednica je navodno slijedila takve pozive, pa čak i u vrijeme kišnog razdoblja, kad je redovnicima inače zabranjeno lutanje, a u jednom takvom slučaju bili su odsutni iz svoga boravišta za period od sedam dana. Ili su vjernici jednog seoskog okruga poticali redovnike da kišno doba provedu u blizini njihova mjesta; onda su za svoje goste podigli nastambe i davali im dnevno jelo kad su dolazili u prošnju. Onda, prije nego što po isteku kišnog doba redovnici krenu na svoja lutanja, laički su vjernici obično priređivali oproštajni objed, s kojim je bilo povezano i darivanje odjeće ili tkanine za odjeću duhovnim lutalicama na odlasku. Nerijetko se sastajao i krug laika da među sobom dogovore naizmjenice “red objedâ” za redovničku zajednicu; u doba skupoće, kad je ugošćavanje svih redovnika premašivalo snage pojedinačnog laika, održavali su se “objedi prema odredbi”, “objedi na poziv”, “objedi na točkice”, “polumjesečni objedi”. Isto tako, redovnicima je zauvijek ili za određeno vrijeme obećavana opskrba lijekovima koje bi trebali, ili su dobročiniteljice zajednice išle kroz samostanske vrtove od kuće do kuće i pitale: “Tko je bolestan među vama, o poštovani? Kome treba nešto poslati i što?” Dirljiva slika nastrojenja koje čini podlogu takvih kreposnih djela, slika tople i vjerne privrženosti obitelji svjetovnih vjernika redu, sačuvana nam je u opisu jedne scene iz bračnog života jedne obitelji (*Anguttara-nikāya*,

²³ Gledište da je konačni nestanak buddhizma iz Indije, za razliku od đainizma koji se mogao održati, bitno uzrokovan slabostima odnosa buddhističkog reda prema svijetu laika (v. Hoernle, *Proceedings of the Asiatic Soc. of Bengal*, 1898), ispravno ističe jedan važan faktor tih zbivanja, uz što su dakako nedvojbeno postojali i drugi faktori.

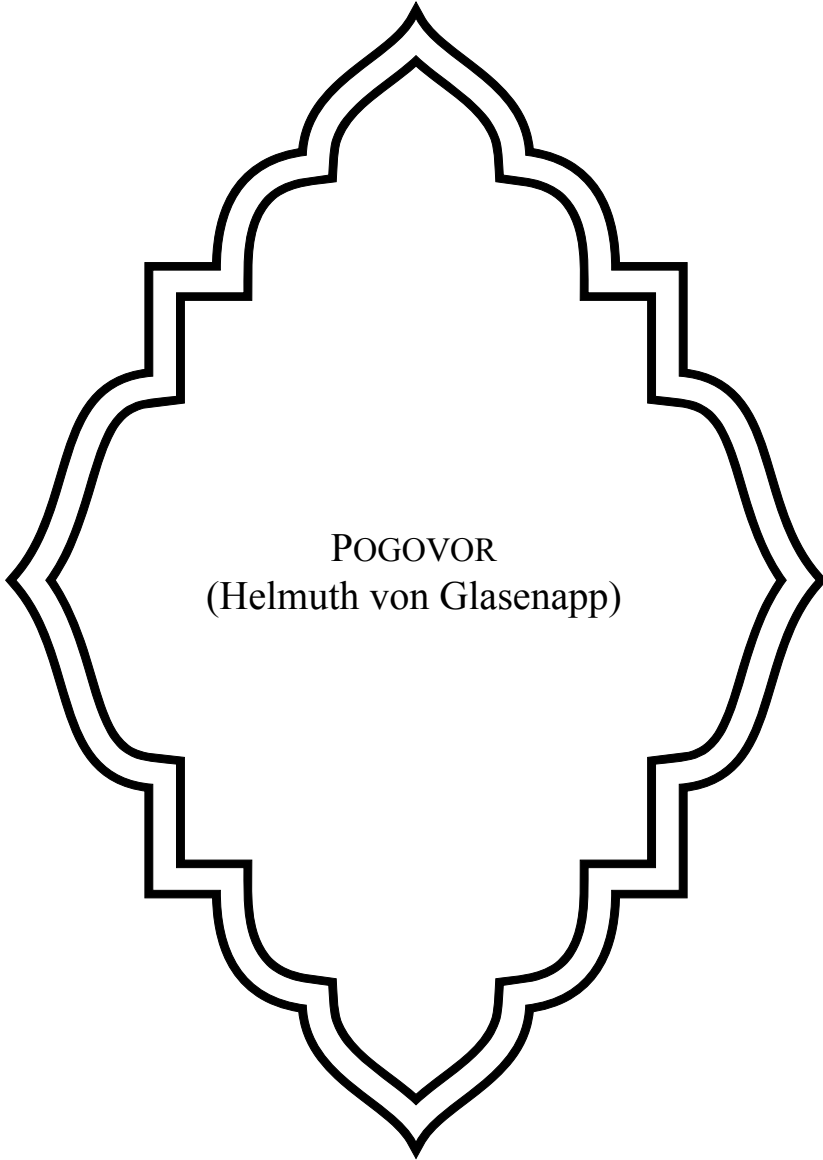
sv. III, str. 295–298). Supruga podupire teško oboljelog muža utješnim riječima: “Nemoj umrijeti s brižnim mislima”, kaže ona; “takvu smrt Uzvišeni ne hvali. Bojiš li se da nakon tvoga odlaska neću moći hraniti našu djecu? Ali ja sam spretna prelja pamuka; meni neće biti teško održati naše kućanstvo. Ili pak misliš da ću nakon tvoje smrti prestati žuditi za pogledom na Buddhu i njegove sljebenike? Da će mojoj duši manjkati mira? Da neću postojano i čvrsto poznavati Buddhin nauk i vjerovati u njega? Pa ako me ikada snađe neka nesigurnost, on boravi u blizini, Uzvišeni, sveti Buddha, mogu otići k njemu i pitati ga!” –

Bilo je prirodno da u saobraćanju s predanim i dobrotvornim laicima ni redovnici nisu škrtili na obećanjima nebeskih nagrada za svoje požrtvovne darovatelje. “Darivanje kuća zajednici”, kaže se (*Āṅguttara-vagga VI, 1, 5*), “mjesto utočišta i radosti, da u njemu teži zadubljenju i svetom motrenju, to Buddha hvali najdivnijim djelom. Stoga neka mudar čovjek, koji razumije svoje najveće dobro, sagradi kuće i u njih neka primi poznavaoce nauka. Neka im onda, ispravnima i radosna srca, daruje jelo i piće, odjeću i ležaj. Oni će mu propovijedati nauk koji odagnava svaku patnju; kad na ovome svijetu spozna nauk, stupit će slobodan od kvarnosti u nirvāṇu”. “Dobro je”, kaže se na jednom drugom mjestu (*Mahāvagga VI, 24, 6*), “darovati rižinu kašu uvijek kad čovjek žudi za radostima, neka teži nebeskim radostima ili zahtijeva ljudsku sreću”. Darovaoci, kod kojih su obećanja nebeskih nagrada za zemaljsko dobročinstvo kotirala tako visoko, bili su bez sumnje žestoko žigosani od zahtjevnijih drugova među tim prosjačkim upraviteljima nebeskih dobara. Pripovijesti o kojima se često priča u Vinayi uzete su vjerojatno iz samog života: o čovjeku koji je nepromišljeno ponudio poštovanom Upanandi da će mu dati što mu treba, a ovaj iz istih stopa zatražio odjeću s njega, ili pak o kreposnom lončaru od koga su redovnici molili zdjele za milodare u tolikom broju da mu je od toga propao obrt. Dugačak niz odredbi o ispovjednom pravilu okreće se protiv tih nedopuštenih iskorištavanja vjerničkog dobročinstva svodeći u uske granice i ono malo što redovnici smiju primiti i ono još manje što smiju prositi. Očito je da kritike, koje su se čule u laičkim krugovima i koje suparnički duhovni redovi jamačno nisu propuštali spominjati živo i oštro, nisu smatrane bezazlenim. Redovnici koji su na bilo koji način vršili loš utjecaj na laike ili im nanosili uvrede, bili su najozbiljnije ukoravani, a

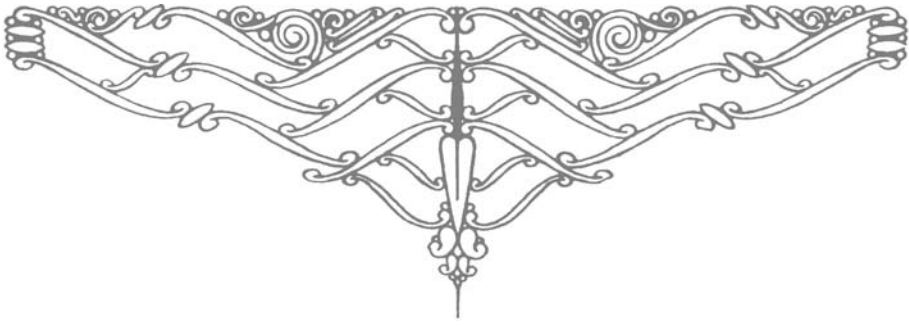
svjetovni stalež je na svaki način priznavan kao saveznik čije se prijateljstvo znalo prikladno cijeniti.

Kao saveznik, ali ne više od toga. Laicima je bio uskraćen osjećaj da kao građani sudjeluju u carstvu Buddhinih sljedbenika, i to još više nego što je u starom brahmanskom žrvenom vjerovanju takav osjećaj bio uskraćen nebrāhmanu koji se, premda i samo kroz posredništvo brāhmana, ipak mogao približiti božanstvu onoliko koliko i sam svećenik. Buddhistički vjernik koji nije u sebi osjećao snagu da se odrekne svijeta, mogao se tješiti budućim vjekovima; mogao se nadati da će mu tada biti suđeno da kao sljedbenik Metteyye ili nekog od bezbrojnih buddhā koji će doći poslije njega odjene redovničku halju i okusi blaženstvo izbavljenja.

Jer, samo je malobrojnim odabranicima, tako kaže nauk, dano da još u ovome vremenu kao sljedbenici sina iz roda Sakya postignu cilj, a postojanju zajednice na zemlji određen je kratak rok. Dok su u samostanskim vrtovima u Rāḍagahi ili u Sāvattthī među okupljenom braćom bili izlagani Buddhini govori, spominjalo se i proročanstvo: “Neće dugo vremena, o Ānando, biti sačuvan sveti život; pet stotina godina, o Ānando, postojat će nauk istine”. Tko je slutio da će nakon pet stotina godina buddhistička zajednica cvjetati u svim krajevima Indije i da će njezini glasnici, prelazeći mora, probijajući se snježnim poljima Himalaye, hodajući preko pustinjâ Srednje Azije, daleko izvan Indije donijeti drugim narodima Buddhinu vjeru koja u samoj Indiji još nije imala ni ime – narodima u kojima ta vjera živi još i danas, dok je u njegovoj vlastitoj domovini duh indijskog naroda, koji se u besciljnoj igri uvijek iznova bacao u nove krugove mišljenja i pjesnikovanja, koji je ruševine razbijenih svjetova prenosio u Ništa a ono izgubljeno gradio iznova, premda ne uvijek sjajnije, odavno prepustio Buddhin nauk propasti.



POGOVOR
(Helmuth von Glasenapp)



I

HERMANN OLDENBERG I NJEGOVO ŽIVOTNO DJELO

Hermann Oldenberg se rodio 31. listopada 1854. u Hamburgu, kao sin pastora Friedricha Oldenberga, koji je bio suradnik i biograf Wicherna, i Eleonore Oldenberg, rođ. Sieveking. Kraljevsku Wilhemsku gimnaziju završio je 1871. u Berlinu s ispitom zrelosti; studirao je u Göttingenu i Berlinu klasičku i indijsku filologiju i doktorirao u Berlinu 1875. radom “De sacris fratrum Arvalium questiones”. U tome spisu već je nagoviješten njegov religijski-povijesni interes. Habilitirao se 1878. u Berlinu za sanskrtsku filologiju; 1889. pozvan je kao redoviti profesor u Kiel, a 1908. u Göttingen gdje je i umro 18. ožujka 1920.

Od izvanjskih događaja u njegovu životu u toj svezi valja spomenuti samo njegovo putovanje u Indiju koje je poduzeo zimi 1912–13. u već poodmakloj dobi. To je putovanje došlo prekasno da bi odlučujuće utjecalo na njegovu sliku Indije koju je stekao iz knjiga kroz višedesetljetni rad, no, kako je često priznavao, ono ga je obogatilo u višestrukom pogledu tako da je ono što je vidio duhom dobilo svoj slijed u osjetilnom dojmu.

Oldenbergovo životno djelo bilo je posvećeno prije svega istraživanju starije povijesti indijske religije. Pored izdavanja tekstova i prijevođa unaprijedio ju je odlučujuće kroz svoja četiri djela koja, premda nisu pisana po unaprijed promišljenom planu, obuhvaćaju cjelokupnu sliku od sredine drugog do sredine prvog tisućljeća prije naše ere: “Religija Vede” [Die Religion des Veda] (1894., 2. izd. 1923.), “Svjetonazor tekstova brāhmana” [“Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte”] (1919.), “Učenje upanišada i počeci buddhizma” [“Die Lehre der Upa-

nishaden und die Anfänge des Buddhismus”] (1915.) te “Buddha. Njegov život, njegov nauk, njegova zajednica” [“Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde”] (1881). Samo u nekolicini od svojih brojnih traktata i spisa Oldenberg je posegnuo izvan toga svog najvlastitijeg područja, spomenut ću njegovu “Književnost stare Indije” [“Literatur des alten Indien”] (1903., 2. izd. 1923.) i posthumno objavljeno djelo “Mahābhārata” [“Das Mahābhārata”] (1922.).

Svoje buddhološke radove Oldenberg je započeo s izdavanjem tekstova i prijevoda: Dîpavansa 1879., Vinaya Piṭaka u 5 svezaka 1879–83., Theragāthā 1883. Uz to je došao i engleski prijevod Vinaya Piṭake u “Sacred Books of the East”, 3 sveska 1881–85. Usred strogog filološkog bavljenja tekstovima nastala je i knjiga “Buddha” koja ga je jednim udarcem učinila poznatim i izvan užeg kruga stručnjaka. Na području buddhologije to je djelo dobilo neku vrstu parnjaka tek sa sveskom prijevoda “Reden des Buddha” [“Buddhini govori”] (1922.), objavljenom iz ostavštine nakon njegove smrti.

Značenje koje pripada Oldenbergovu “Buddhi” u povijesti indologije danas se teško može ocijeniti jer najveći dio onoga što je u vrijeme njegove pojave bilo novo sada je, upravo posredstvom i ovog djela, već postalo opće priznat, osiguran posjed. Starija zapadna indologija crpila je svoje znanje uglavnom iz sanskrtskih tekstova koji su Buddhu prikazivali kao nadljudsko biće ovjenčano spletom legendi. Potom je pažnja sve više usmjeravana na pâlijsku predaju te su u najstarijim spisima “Tipiṭake” (buddhističkog kanona s Cejlona i Stražnje Indije) postali poznati tekstovi u kojima se pojavljuje predaja o Buddhinu životu i nauku koja je bliža historijskoj zbilji. S Georgeom Turnourom, Viggom Fausböllom i bračnim parom Rhys Davids, koji je 1882. osnovao *Pâli Text Society*, Oldenberg spada u pionire pâlijske filologije.

U svome “Buddhi” po prvi put je pokušao dati obuhvatnu sliku historijskog Buddhē na temelju pâlijskih spisa, razumjeti velikog utemeljitelja religije iz njegova vlastitog vremena i shvatiti ga u njegovoj specifičnoj, indijskoj posebnosti. Odlikovano svim prednostima sjajnog stila i prozirnog prikaza, ovo je djelo doprinijelo upoznavanju sve širih krugova s povijesnim likom koji je kao malo koji drugi odlučujuće utjecao na duhovni život čovječanstva. Oldenbergova knjiga o Buddhi može tako vrijediti kao klasični predstavnik pâlijskih istraživanja svoga vreme-

na, i posve je zaslužen uspjeh to što je knjiga doživljavala uvijek nove naklade i bila prevedena na druge jezike. Sa sebi svojstvenom savjesnošću Oldenberg je do kraja života nastojao ugrađivati u djelo rezultate tuđih i svojih istraživanja i raspraviti se s njima bilo potvrdno bilo niječno, tako da je knjiga sve do njegove smrti ostala na visini svoga vremena. Svakako je od interesa pratiti knjigu kroz njezina različita “ponovna utjelovljenja”.

Prvom izdanju knjige (Berlin: Wilhelm Hartz, 1881) dodana su tri ekskursa: “Über das geographische Verhältnis der vedischen und buddhistischen Kultur” [“O geografskom odnosu vedske i buddhističke kulture”] (str. 399–418), “Bemerkungen und Belege zur Geschichte von Buddhas Jugend” [“Zapažanja i potvrde o povijesti Buddhine mladosti”] (str. 418–432) te “Zusätze und Belege, einige Gegenstände der buddhistischen Dogmatik betreffend” [“Dodaci i potvrde koje se tiču nekih predmeta buddhističke dogmatike”] (str. 432–453). U drugom izdanju (1890.) ti su ekskursi otpali jer su tekstovi pālijskog kanona, koji su “za 1. izdanje mogli biti korišteni samo na temelju privremeno dostupne rukopisne građe”, sad postali komotno i općenito iskoristivi u izdanjima *Pāli Text Society*. No, zato predgovor 2. izdanju sadrži polemičke opaske protiv članka E. Senarta, “Un roi de l’Inde au III^e siècle avant nôtre ère: Açoka et le bouddhisme” (*Revue des deux mondes*, 1. ožujka 1889.), u kojemu je taj veliki istraživač tvrdio da se najstariji buddhizam “mora bitno shvatiti kao navještenje čistog i blagog morala” te da njegovo porijeklo ne vodi u ravnoj razvojoj liniji natrag u sferu vedskog svijeta nego da su njegovi korijeni izrasli u tlu hinduizma koji je opstojao ispod površine vedskih kultura. Potom je “3., proširenom izdanju” (1897) bio dodan ekskurs o odnosu buddhizma prema “sistemu sāṅkhya” (str. 443–455). U 4. izdanju (Stuttgart i Berlin: J. G. Cotta, 1903) taj “samo kolegama sanskrtestima namijenjeni ekskurs” ponovo je izostavljen. No, 5. izdanje (1906.), 6. izdanje (1914.) i 7. izdanje (1920.) podudaraju se u bitnome, iako je knjiga svaki put “bila podvrgnuta ponovnom pregledu uz korištenje publikacija posljednjih godina”. Kasnija izdanja (8–12.) nepromijenjeni su pretilak sedmoga.*

* Sve brojeane oznake stranica koje se u pogovoru von Glasenappa odnose na tekst 7. izdanja Oldenbergova djela zamijenjene su brojevima stranica ovog izdanja [nap. prev.].

Hermann Oldenberg je bio učenjak obuhvatnog znanja i univerzalnog obrazovanja koje je daleko premašivalo njegovu stručnu disciplinu. Kod njega se s filološkom akribijom i posvemašnjim vladanjem svim metodama duhovnih znanosti povezao i intuitivni pogled za historijske sveze, istančano razumijevanje za razlikovanje razina i onog bitnog te sposobnost da spoznaje prikaže jasno, pregledno i živo. “Kroz sve je prosijavao njegov bistri razum koji je razgledajući i sređujući tražio red, mjeru i ravnotežu, koji je neumoljivo ispitivao sadržinu i čvrstoću građe i zahtijevao organsku gradnju” (A. Bertholet). Bio je kritička narav obilježena jakom crtom skepse koja je sve pojave stavljala u granice njihove epohalno-povijesne uvjetovanosti; zbog toga ih je pokušavao objektivno-stvarno prikazati drugima s velikim oštroumljem i obuhvatnim razumijevanjem, ali bez unutrašnje pristranosti, držeći se indiferentno prema građi. “Kao unutrašnju bitnu crtu ovoga velikog istraživača smijemo istaknuti”, piše njegov učenik Hermann Lommel (*Frankfurter Zeitung*, 26. 3. 1920.), “da je on uza sav predani trud oko indijskog duhovnog života u svome srcu ostao hladan ..., tako da se nikada posve ne predaje bez zadržke bezličnoj čari indijske poezije. Mistika mu je strana, njegova bit je kritička jasnoća. Kao europski poznavalac on nastoji posredovati tuđi svijet svojim zemljacima. Ta duboko unutrašnja bit jednog značajnog duha, koja je bila njegova granica, čini njegovu snagu i nadmoć.” Oldenberg je sa svime time bio izravna suprotnost filozofu Paulu Deussenu (1845–1919.), velikom schopenhauerovcu, uz kojega je prosjedio osamnest godina na filozofskom fakultetu u Kielu, i koji je, ispunjen vrelim oduševljenjem za nauk upanišada, pokušavao pokazati njihovu unutrašnju podudarnost s Platonom, *Biblijom* i s Kantom.

Oldenberg je u svome studiju pošao od klasične filologije, no premda mu je [Theodor] Mommsen pretkazao sjajnu karijeru, napustio ju je da bi se posvetio manje obrađenom polju indologije i da bi tu osvojio novo znanstveno tlo. No, u srcu je uvijek ostao humanist kojemu su grčki osjećaj za ljepotu, grčka poduzetnost i grčka uravnoteženost izgledali kao ideali. Shvatljivo je da je zato ostajao s osjećajem unutrašnjeg čuđenja nasuprot bujnoj fantastici Indijaca, njihovu kvijetizmu i sklonosti za neumjerenost. Odrastao u optimizmu napretka svoga doba koje je još uvijek sve promatralo u svjetlu Europe, nije uspijevao unatoč širini svoga obzora sagledati ono indijsko u pravoj perspektivi. To ga je dovelo

do ponekih krivih prosudbi koje bi bile izbjegnute da je odvijanje indijske povijesti promatrao s univerzalnijeg gledišta i da je bio svjestan da je Indija kontinent po veličini i broju stanovništva ravan Zapadu i da se ne može u pogledu svojih duhovnih osvajanja u Srednjoj i Istočnoj Aziji označiti kao “nezainteresirani osobenjaka među narodima”. No, ne leži u okvirima naše zadaće da ispravimo te svjetonazorski uvjetovane nesavršenosti slike o Indiji jednog velikog čovjeka, mi se naprotiv možemo ograničiti na to da ukažemo na one točke njegova prikaza na kojima je novije istraživanje donijelo bitno promijenjene spoznaje.

II

NADOKNADE I DOPUNE

Uvod

Kratko poslije Oldenbergove smrti u zimi 1921/22. u dolini Inda su ostvarena velika arheološka otkrića koja su bitno promijenila naše poznavanje indijske povijesti. U Mohenjo Daru u kraju Sindh te u 600 kilometara sjeveroistočno odatle udaljenoj Harappi, iskopani su ostaci starih gradova čiji se procvat mora staviti u doba oko 2500. godine pr. Kr. Dugo prije nego što su Arijci ušli u područje Inda preko sjeverozapadnih prijelaza, ovdje je obitavao narod visoke i njima nadmoćne kulture, narod koji nije samo podigao ogromne građevine i njegovao umjetnost blisku stvarnosti nego je već vladao umijećem pisanja. Mi danas još ne znamo kojeg plemena je bio taj narod i kojim jezikom je govorio; sigurno je samo to da ti indski ljudi nisu bili Arijci, a vjerojatno je da su bili bliski pred-indoevropskom stanovništvu s područja Sredozemlja; neki ih smatraju Dravidima i naslućuju vezu između njih i Sumerana, utemeljivača stare kulture Međurječja. Jer vrijedno je zamijetiti da između civilizacije doline Inda i one u prednjoj Aziji postoji izražena obiteljska sličnost tako da se obje mogu shvatiti kao samostalni izdanci svjetske kulture 3. tisućljeća pr. Kr. U religijsko-povijesnom pogledu, nalazi iz Mohenjo Dara i Harappe važni su prije svega po tome što je u dolini Inda postojao kult s mnogim značajkama koje su još danas karakteristične za hinduizam. Već tada su poštovani sveti kameni falusi, sveta

stabla i životinje i žensko božanstvo plodnosti; štoviše, čini se da je prikazan i bog Šiva sjedeći u položaju yoge. U tim okolnostima Senartova teorija dobiva novo značenje, prema kojoj se jedan korijen buddhizma može naći u predarijskom hinduizmu. Kult svetog smokvina drveta, buddhistički simbol svastike (kukastog križa), praksa yoge, možda također – što nije dokazivo – i vjera u ponovno utjelovljenje mogu se na taj način slijediti natrag u pred-arijsko doba.

Premda dakle neki elementi buddhizma mogu potjecati iz predarijskog kulturnog sloja, ipak njegov nauk u glavnini predstavlja daljnji razvoj mišljenja vedskih arijevac koje od Rgvede preko tekstova brāhmaṇa vodi do upanišada.

Ako Oldenberg u svome prikazu rane povijesti indoarijske religije opširno zastaje kod učenja o Sve-Jedinstvu, pri tome moramo, po mome mišljenju, imati pred očima to da su te predodžbe upanišada samo neizravno mogle utjecati na genezu buddhističkog tumačenja svijeta, jer ono sa svojim odbijanjem ideje ātmana, sa svojim radikalnim pluralizmom i svojom temeljnom dogmom da u cijelom iskustvenom svijetu nigdje ne postoji trajna supstancija već samo neprekidno postajanje, predstavlja dijametralnu suprotnost tezi upanišada. Stoga srodnost između Buddhinog i upanišadskog nauka počiva više u sličnosti duhovnog ozračja, u čežnji za izbavljenjem kao i u vjerovanju da patnju postojanja može prevladati samo onaj tko se okrene od svijeta i uroni u nadsvjetovno transcendentno. Buddhizam se prema upanišadama odnosi slično kao i đainizam koji je i pored nekih podudarnosti u pojedinostima i u usmjerenju stvorio posve drukčiji, samostalni sustav. Činjenica da su nam od književnosti prve polovice prvog tisućljeća prije naše ere ostali sačuvani samo vedski tekstovi, ne smije se shvatiti u tome smislu da tada nije bilo nikakvih drugih predaja. Štoviše, mora se pretpostaviti da su pored monističkih učenja, koja su našla odraz u upanišadama, postojala još neka druga koja su pripremila nastanak đainizma i buddhizma.

Izvan svake je sumnje da su najstarije upanišade nastale daleko prije Buddhe. No, nesigurnim mi se čini predbuddhistički izvor Kāṭhaka-upanišade, koju Oldenberg navodi (v. str. 53 id.), a koja ne spada u najstarije upanišade. Naime u stihu 4, 14 te upanišade nalazi se možda već polemika protiv buddhizma. Kao što sam pokušao pokazati, ovdje se referira na poredbu koja se često javlja u pālijskom kanonu.¹ Na-

¹ H. von Glasenapp u: *New Indian Antiquary* I, (1938), str. 138–141.

ravno da je zamislivo da taj stih predstavlja kasniji dodatak ili pak da je uperen protiv nekog starijeg, još ne-buddhističkog oblika učenja o “dharmama” (v. ovdje dalje, str. 382), no postojanje te strofe svakako nas mora učiniti kritičnima protiv pretpostavke da je Kāṭhaka-upanišad predbuddhistička i zadržati nas od toga da na tako nepostojanom temelju gradimo hipotezu o ovisnosti buddhizma o učenjima sāṅkhya. Naime, Kāṭhaka-upanišad je najstarije djelo u kojemu susrećemo određene pojmove sāṅkhya-sistema (iako još ne i ime ‘sāṅkhya’). Nakon što se danas pretpostavka Richarda Garbea kako je sāṅkhya postojala u formi sličnoj njezinu klasičnom liku već tisuću godina prije Īśvarakršṇine Sāṅkhya-kārike općenito odbacuje kao nedokaziva i nevjerojatna (kako je to već učinio sâm Oldenberg, str. 61), i teorija o tome da je sāṅkhya bitno doprinijela izgradnji buddhističkog učenja dala bi se održati samo pod pretpostavkom visoke starosti Kāṭhaka-upanišade. No, to je, kao što je rečeno, vrlo dvojbeno. Budući pak da se sāṅkhya nigdje ne spominje u starijoj buddhističkoj literaturi, da malobrojna mjesta koja se tumače prema sāṅkhya nisu održiva i da sāṅkhya cijelim svojim bićem predstavlja posve drugi tip filozofije nego buddhizam, ne može joj se pripisati nikakav utjecaj na njegov nastanak.

Oldenbergovi nazori o odnosu buddhizma prema sāṅkhya doživjeli su znatne promjene kroz pojedina izdanja “Buddhe”. U prvom i drugom izdanju (str. 100) on piše: “Navodno porijeklo buddhizma iz sāṅkhya-filozofije igra u prikazima ovoga ili onoga autora glavnu ulogu. Ja o tome ne znam reći ništa bolje od onoga što je rekao Max Müller (*Chips from a German Workshop* I, 226): ‘We have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in Sāṅkhya-sūtra, and the Abhidharma, or the metaphysics of the Buddhists’.” U trećem izdanju (1897) Oldenberg je pod utjecajem istraživanja R. Garbea, H. Jacobija, E. Senarta i J. Dahlmanna² “vjerovao da mora bitno oslabiti svoju skepsu u pogledu povezanosti dvaju sistema i pomaknuti buddhizam u daleko veću blizinu prema sāṅkhya”. Ipak, u detaljnom ekskursu on se distancira od tih istraživača: klasična sāṅkhya se toliko razlikuje od upanišada kao Heraklitovo učenje o prirodi od Hrizipova, oni su

² R. Garbe u: *Abh. d. Bayer. Akad. I. Cl. Cl., XIX. Bd., II. Abt.*, p. 519, i *Sāṅkhya-Philosophie* (Leipzig 1894), p. 5; H. Jacobi u: *Nachr. d. Gött. Gessellsch. d. Wiss.* (1896), p. 43; E. Senart, *Mélanges Harlez*, p. 286 f.; J. Dahlmann, *Nirvāna* (1896).

“građani različitih doba”. U Brahmađālasutti Oldenberg ne nalazi nikakvo jasno upućivanje na sāṅkhyu. Ona “podudarnost između buddhističke formule uzročnosti i evolucijske teorije sāṅkhye”, koju je preuzeo od H. Jacobija (i kasnije opet odbacio), čini mu se neutemeljena a odbacuje također i Senartovu teoriju da satkāryavada iz sāṅkhye nastavlja živjeti u buddhizmu kao “sakkāya-ditṭhi” zahvaljujući jednom krivom razumijevanju. Formulacija o crti daleke srodnosti između dvaju misaonih krugova na 66. stranici toga izdanja zadržana je i u sljedećim izdanjima sve do našeg teksta (v. ovdje str. 62).

Novije istraživanje potvrđuje, čini mi se, Oldenbergovo prvotno, odbojno gledište. Ni Erich Frauwallner, čije shvaćanje učenja starog buddhizma jako odudara od moga, ne vjeruje u ovisnost buddhizma o sāṅkhyi. On u svojoj *Povijesti indijske filozofije*, I. svezak (Salzburg 1953), str. 282 zastupa gledište da “je sāṅkhya nastala nedugo nakon Buddhine smrti”, te time nije mogla biti od utjecaja na oblikovanje filozofije Uzvišenog.

Prvi odjeljak: Buddhin život

Usljed stalno narastajućeg zanimanja za buddhizam nakon Oldenbergove smrti objavljeno je nepregledno mnoštvo spisa koji se bave Gautaminim životom i učenjem kao i poviješću njegove zajednice. Djela i članci, objavljeni od 1928. sve do nedavno, mogu se naći popisani u “Bibliographie buddhique” (Paris, 1930 id.). Popis svih važnih (dakle i ranije objavljenih) engleskih radova i članaka sadrži “Buddhist Bibliography” A. C. Marcha (London, 1935.). Izbor iz literature o buddhizmu nalazi se također i kod C. Regamey, “Buddhistische Philosophie”, u “Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie”, hrsg. I. M. Bochenski (Bern, 1950.). Kod takvog obilja znanstvene produkcije posvećene buddhizmu nemoguće je, naravno, ovdje se poblize upustiti čak ni u najvažnije publikacije i usporediti rezultate do kojih su došli njihovi autori s Oldenbergovim i ispitati ih kritički. Premda ne nedostaje glasova koji odbijaju Oldenbergova gledišta o konstituciji predaje, ipak danas općenito prevladava široko slaganje o tome da predaje koje su očuvane u pālijskom kanonu spadaju među najstarije koje su nam danas poznate. Oldenberg je već upozorio na to da su u novije doba u Turkestanu pronađeni fragmenti tekstova na sanskrtu koje po sta-

rostiti ne zaostaju iza odgovarajućih dijelova pālijskog kanona i donose ispravke za njih. U govoru održanom 2. studenog 1918. na otvorenoj sjednici Kraljevskog društva za znanost u Göttingenu [Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen] o novim indološkim otkrićima³ ustvrdio je da ti tekstovi, izvučeni na svjetlo dana u Srednjoj Aziji, “govore istim stilom, predstavljaju isti tip predaje” kao oni koji su nam očuvani na pāliju. “To znači upravo toliko da sad i sjever počinje potvrđivati težinu južnih svjedočanstava. Više nije moguće govoriti o buddhizmu, s kojim nas upoznaje cejlonska predaja, kao o posebnom, na jednu sektu ograničenom pojavnom obliku one vjere. Sad smo prisiljeni priznati općenito važenje onoga tipa, rašireno preko cijelog buddhističkog svijeta. Čak i neovisno o srednjeazijskim nalazima mnogo toga odavno poznatog upućuje u tom smjeru. No, shvaćanja o kojima je riječ, dobila su svoju izvornu potvrdu upravo kroz te nalaze. Tako se sad i onaj tko se ranije kolebao može osmjeliti s punom sigurnošću, s čvrstim pouzdanjem na rekonstruiranje izvorne povijesti buddhizma, njegovih uobličjenja, onako kako ih pokazuje južna predaja, može ih suprotstaviti starijim masama misli koje se ocrtavaju u vedama i u asketskim oblicima života, i objasniti nastajanje onih iz ovih”.

Premda sanskrtski rukopisi iz Turkestana potvrđuju u bitnome i starost pālijske predaje, ipak se s druge strane pokazalo da i pālijska tradicija, osim mnogo toga starog što može važiti kao izvorno, sadrži i neke kasnije dodatke, dok sanskrtska verzija nudi stariji oblik.

U svojoj knjizi “Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha” [“Predaja o kraju Buddhina života”] Ernst Waldschmidt⁴ je pomno uspore-

³ H. Oldenberg, Nachrichten d. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Geschäftliche Mitteilungen (1918), str. 93.

⁴ Ernst Waldschmidt, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 29–30, 2 Bde (Göttingen 1944, 1948). Ovdje treba nadalje spomenuti i sljedeće Waldschmidtove namjere s kojima se pālijski tekstovi uspoređuju s drugim verzijama: *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* (tekst na sanskrtu = tibetski), uspoređen s pālijem uz prijevod kineske paralele u Vinaya Piṭaki škole mūlasarvāstivādina, Abh. d. deutsch. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1949 Nr. 2 i 3, 3 Bde. (Berlin 1950, 1951); *Ātuṣpariṣatsūtra*. Kanonski poučni spis o utemeljenju buddhističke zajednice, tekst na sanskrtu = tibetski, uspoređen s pālijem uz prijevod kineske paralele u Vinaya Piṭaki škole mūlasarvāstivādina, Abh. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur

dio *Mahāparinibbāna-suttu* iz pālijskog kanona, koju je obrađivao Oldenberg, sa sanskrtskim tekstom *Mahāparinirvāna-sutre* iz Turkeстана kao i njegovim prijevodima sačuvanim na tibetskom i kineskom jeziku i došao do sljedećih rezultata (str. 4): “Sanskrska verzija stoji samostalno pored pālijske. Doduše, bitne crte događaja su iste, nerijetko također tekst glasi vrlo slično, međutim, u mnogim pojedinostima kao i u sastavu nalaze se značajne razlike a također nerijetko sanskrtska predaja ostavlja bolji i vjerniji dojam nego pālijska ... Točnom analizom i međusobnom usporedbom pālijskog i sanskrtskog teksta te uz kineske i tibetske inačice možemo se nadati da ćemo prepoznati ili barem naslutiti ono pravo i steći dojam o načinu sastavljanja toga toliko značajnog teksta.”

Na kraju svoga plodonosnog rada Waldschmidt dolazi (str. 336) do sljedećeg rezultata: “Sagledano u cjelini, u predaji o posljednjim događajima iz života Buddhe vlada podudarnost vrijedna pažnje. U znatnoj većini susrećemo se sa zbivanjima koji imaju usporedbe u daleko najvećem broju verzija i tako počivaju na zajedničkoj osnovi. Promatrajući čisto izvana, tri četvrtine naslijeđenih tekstova na sanskrtu i pāliju spadaju u stari sloj i počivaju tako na izvornom kanonu. Doduše, od te tri četvrtine jedan veći dio je pretrpio jače prerade u jednoj ili drugoj verziji. U pogledu vjernosti predaje nemoguće je dati nikakav općenit sud o pālijskoj i sanskrtskoj inačici, budući da obje odaju i kasnije umetke pored onoga što počiva na zajedničkoj starijoj osnovici.” Zbog toga Waldschmidt zaključuje rečenicom: “Samo kroz neopterećeno, oprezno procjenjivanje događaja može se posrećiti da u pojedinim malim epizodama, koje moramo promatrati zasebno, iznađemo stariji sloj predaje” (str. 354).

Stoga se prema današnjem stanju istraživanja, pālijska predaja više ne može neograničeno promatrati kao “najvjernija čuvarica onog izvornog”, kako je Oldenberg vjerovao 1912. u svojim “Studijama o povijesti buddhističkog kanona” [“Studien zur Geschichte des buddhistischen

und Kunst, Jahrgang 1952 Nr. 2, 1956 Nr. 1, 2 Bde. (Berlin 1952, 1957). *Mahāvādānasūtra*. Kanonski tekst o sedam posljednjih buddhā, na sanskrtu, uspoređen s pālijem uz analizu usporednih verzija naslijeđenih u kineskom prijevodu, Abh. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1952 Nr. 8, 1954 Nr. 3, 2 Bde. (Berlin 1953, 1956).

Kanons (Nachr. Gött. Ges. D. Wiss., Phil. Kl., 1912, str. 207), nego se sanskrska verzija pokazuje u mnogim slučajevima kao jednakovrijedna s njome.

O pitanju izvornog lika svetih spisa u posljednje su vrijeme objavljena dva djela koja dolaze do različitih rezultata. Iz ostavštine svoga učitelja, velikog berlinskog indologa Heinricha Lüdersa, Ernst Waldschmidt je priredio njegova “Zapažanja o jeziku buddhističkog prakanaona” [“Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons”] (Berlin, 1954.).⁵ Lüders dokazuje da tvrdnja cejlonskih buddhista kako je pālijski kanon sročena na māgadhiju, jeziku pokrajine Magadha kojim je govorio sam Buddha, ne može biti točna. Naime, tzv. pāli pokazuje se kod pažljivije znanstvene analize kao jezik sa značajkama narječja govorenih na zapadu Indije kako iz poznamo iz natpisa cara Aśoke iz verzija sačuvanih u Girnāru (na poluotoku Kathiavaru). U Magadhi je bilo u upotrebi bitno različito istočno narječje. Budući pak da se u pāliju nalaze mnogobrojni “māgadhizmi”, Lüders uzima da je u osnovi svih kanonskih spisa – bilo da su sastavljeni na pāliju (kao kod theravādina na Cejlonu i u Stražnjoj Indiji) bilo na praktskim dijalektima odnosno na sanskrtu (kao kod drugih sekti) – ležao prakanon, sastavljen na nekom istočnom narječju koji se u bitnome podudaralo s inačicom māgadhija iz Aśokinih natpisa. Brižna usporedba pālijske inačice s usporednim tekstovima drugih sekti dovela je Lüdersa do uvjerenja da objašnjenje za mnoge inačice sačuvanih tekstova pojedinih škola leži u tome da su prevodioci različito shvaćali pojedine riječi izvornika na māgadhskom i tako ih prenijeli s odstupanjima. Pomoću usporedbe moguće je ustanoviti izvornu verziju. Navedimo kao primjer 26. kiticu poznate zbirke izreka *Dhammapada*. Ona u pālijskom tekstu glasi: “Budalasti, nerazumni ljudi njeguju rasijanost. Onaj razumni bdije nad nerasijanošću kao nad najsajnijim (seṭṭham) imetkom.”* Nasuprot tome,

⁵ Heinrich Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des Buddhistischen Urkanons*, Abh. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1952 Nr. 10 (Berlin 1954), p. 9, komentar mjesta iz *Dhammapade* p. 116.

* U Veljačićevu prijevodu (Dhamma-padam, nav. mj. str. 6, ad loc.): “Nepažnji se prepuštaju budale i bezumnici, dok mudrac pažljivost cijeni kao najvrednije blago”, raspored pozitivnog i negativnog pojma je obrnut (nepažnja : pramāda, pažnja : apramāda [prim. prev.].

u sanskrtskom tekstu *Udānavarga* 4, 10 nalazi se bolja inačica u kojoj drugu polovicu stiha treba prevesti ovako: “Onaj razumni bdije nad nerasijanošću kao novčar (śreṣṭhī) nad svojim novcem.” Lüders primjećuje uz to: “Meni se sanskrtska verzija koju podupire *Dhammapada* napisana na kharoštiju, *Anguttara-nikāya* na pāliju kao i tibetska, čini jedina ispravnom. O onom “razumnom”, pod kojim s ponajprije mora shvatiti isposnik usmjeren na svoje spasenje, teško se može reći da čuva ‘apramādu’ (ne-rasijanost) kao “najbolji novac”, dok usporedba s novčarom, za kojega je novac najveće blago kao što je to ‘apramāda’ za isposnika, odlično pristaje.” Uz pomoć velikog broja takvih primjera Lüders dolazi do rezultata da je temelj pālijskog kanona theravādina kao i svetih spisa drugih sekta tvorio prakanon na māgadhiju, koji danas više nije očuvan, čiji tekst se, međutim, u nekim slučajevima dade ustanoviti.

Drugog mišljenja je američki indolog Franklin Edgerton koji je 1953. u New Havenu kod Yale University Press izdao obuhvatno djelo “Gramatika i rječnik buddhističkog hibridnog sanskrta” (“Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary”). On misli, jednako kao i kineski buddhist Lin-Li-Kouang (*L’aide-mémoire de la Vrai Loi*, Paris, 1949, str. 227), da nije postojao nikakav “prakanon” na māgadhiju ili nekom drugom jeziku, nego da su se buddhističke zajednice u Vaiśālī, Kauśāmbi, Mathuri Udḍayinī i drugim mjestima oduvijek služile svojim mjesnim narječjima te da su se s vremenom oblikovale različite zbirke kanonskih spisa na različitim jezicima.

Zadaća budućih istraživanja bit će slijediti te različite poticaje; ono se pri tome ne smije ograničiti na pālijski kanon nego mora uzeti u obzir i građu koja se u sve većoj količini pojavljuje i na drugim indijskim jezicima, a prije svega tekstove koji postoje samo u kineskim i tibetskim prijevodima čiji su indijski izvornici izgubljeni.

Ako je time dakle izvan svake diskusije da će naše razumijevanje tekstova u budućnosti pretrpjeti znatno proširenje i obogaćenje, ipak s druge strane ostaje upitno mora li kroz to i slika Buddhinog života, koju je ocrtao Oldenberg, pretrpjeti prevratne promjene (ne računajući pojedinosti). Jer glavne točke u biografiji Savršenog, a na prvom mjestu izvještaji o posljednjim danima njegova zemaljskog života, do te mjere se podudaraju u pojedinim tekstovima da se može vjerovati u tradicijsko dobro kao bitno nepromijenjeno u sadržaju i u svojoj jezgri. U sva-

kom slučaju, ja ne vidim nijedan razlog za pretpostavku da u tome nisu zaista sadržana sjećanja na historijske događaje.

Oldenbergova slika o Buddhi do sada je kod većine istraživača u Njemačkoj i Engleskoj više-manje naišla na priznanje, s druge pak strane je kritizirana kao previše “racionalistička i euhemeristička”. Tako mitološke teorije Senarta i Kerna nisu više doživjele nastavak jer je taj način gledanja doživio unuštavajući udarac s ovom Oldenbergovom knjigom. Nasuprot tome, čitav niz istraživača, kao A. B. Keith i J. Pryzylski, pokušalo je prikazati da veliki uspjeh, koji je bio dosuđen Buddhi, ne bi bio moguć da ga mase od početka nisu smatrale nadzemaljskim bićem s čudesnim moćima. Zato je A. Barth već kod usporedbe Kernove i Oldenbergove knjige rekao: “Dans le livre de M. Kern c’est l’homme qui manque à cette histoire, dans celui de M. Oldenberg, c’est le dieu”.⁶ Moguće je da Oldenberg nije posvuda primjereno istaknuo taj činilac nadzemaljskog, a dade se raspravljati i o tome da li i do koje mjere se stvari, za koje je Oldenberg vjerovao da ih mora smatrati historijskim, ipak moraju pripisati mitskoj tvorbi. No, izvan svake je sumnje da je metoda koju je slijedio Oldenberg, naime da se iz raznolike i vremenski rasute građe izluči ono što ostavlja dojam najstarijeg i što sadrži najmanje čuda i da se upotrijebi kao građevni kamen za historijsku biografiju Buddhe, jedina metoda koja je dovela do rezultata koji ne samo što su donekle pravedni prema predaji već istovremeno leže u području povijesne vjerojatnosti, dok se slike [Buddhina] života kod drugih prikazivača dijelomice toliko udaljavaju od svega što predaja prenosi kao vjerodostojno da ih se često mora smatrati čistim fantazijskim konstrukci-

⁶ A. Barth u: *Revue de l’Histoire des Religions*, vol. V, p. 227. U svojoj dragocjenoj knjizi *La vie du Buddha d’après les arts et les monument de l’Inde* (Paris 1949) A. Foucher je na str. 13 doslovno ponovio tu Barthovu presudu, a na str. 23 je kao cilj svoga prikaza naznačio da se ne želi prepustiti, prema Oldenbergovu uzoru, “à des excès d’exégèse rationaliste” niti pak, na tragu Senarta, “aux enivremments de la mythologie comparative”. Premda ovo djelo posreduje mnogostruka nova gedišta, ono po prirodi stvari ne može izbjeći da sukladno metodama racionalnog istraživanja u životnoj povijesti Buddhe pita što je u toj biografiji historijsko a što ne. Foucher pri tome dolazi do sličnih rezultata u mnogim točkama kao Oldenberg. Jer, Buddhina je biografija upravo “un mélange d’histoire et le légende, de vérité et de fiction” (p. 23), i zato je do subjektivne procjene razlučiti što se od naslijeđenoga može ubrojiti u prvu kategoriju a što u drugu. O različitim tumačenjima usp. i J. Filliozat u: L. Renou et J. Filliozat, *L’Inde classique. Manuel des études indiennes*, Paris-Hanoi 1953, p. 463 ff.

jama. Prisjetimo li se da su historijske ličnosti, koje pripadaju najbližoj prošlosti, poput jednog Gandhija ili Rāmakrishne, još za svoga života postali za mnoge Indijce svecima iz kojih proizlaze nadljudske moralne snage i kojima su pripisana nadzemaljska iskustva, možemo samo pretpostaviti da se i prije 2500 godina proces obogotvorenja učitelja koji nalaže strahopoštovanje odvio sličnom putanjom. Otud bi značilo izokrenuti naopačke taj razvoj ako bismo pretpostavljali da je *obogotvoreni* Buddha stajao na početku povijesnog razvoja religije i da su tek u kasnije doba sinhalezijski isposnici stvorili trezvenu sliku jednog, usprkos svoj visosti i svim čudima ipak *ljudskog* Buddhe. Argument koji je uvijek iznova korišten u bitkama, naime da nadmoćni učitelj mudrosti koji stupa pred nas u pālijskim tekstovima ne bi bio u stanju proizvesti tako masovno djelovanje, u svakom slučaju je promašen. Naime argument promašuje bitnu razliku između istočnog i zapadnog oblikovanja religije. Većina tvoraca velikih religijskih pokreta u Indiji, koji se danas svojim sljedbenicima što se broje u milijunima pojavljuju u bogatim vijencima spletenim od legendi, bili su izvorno učitelji mudrosti, koji su – uzimam za primjere Śankaru, Madhvu, Vallabhu – svoje nazore izlagali na apstraktan logički način, a ne proroci koji su od početka i posve oslonjeni na osjećajnost uzbuđivali veliko mnoštvo ljudi pomoću čudesa, izlječenja i istjerivanja đavola. Čak su i utemeljivači velikih narodnih pokreta današnjice zadržali nešto od toga. Tko je imao sreće čuti Gāndhījeve govore, taj se sigurno čudio s kojom prisebnošću i mirom je on isповijedao svoje evanđelje, dok se na Zapadu čini da uspaljujuće govorništvo i virtuozno prilagođavanje prema željama i oblicima izražavanja mnoštva spada u nužne zahtjeve nekog uspješnog narodnog vođe.

Pri tome valja promisliti još jednu drugu točku. C. Regamay⁷ ističe nasuprot pretpostavci da je Buddha naučavao neki apstraktni filozofski sustav kako bi takve “spekulacije bile posve nerazumljive za jednostavne ljude koji su se u vrijeme prvih buddhističkih uspjeha masovno preobraćali”. Kao što je Oldenberg s pravom naglasio (str. 194), bud-

⁷ C. Regamey, “Der Buddhismus Indiens” u zbirci: *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, hrsg. von Franz König, Bd. III, Freiburg in Br. 1951. O nazorima Stanisława Schayera usp. *Rocznik Orientalistyczny* XXI, Warszawa 1957, p. 21.

dhistički nauk spasenja bio je namijenjen u prvom redu mislećem dijelu gornjih slojeva kojima su bili poznati metafizički putevi misli. Većina sljedbenika Savršenog, o kojima se izvještava, bili su ili njegovi staleški supripadnici ili brāhmani ili bogati trgovci. Stoga je s pravom Max Weber⁸ označio stari buddhizam kao “posve specifičnu, otmjenu soteriologiju intelektualaca” i primijetio sljedeće: “Privlačna snaga buddhizma na gornje krugove objašnjava se, barem djelomice, upravo tom njegovom brižnom obazrivošću prema pristojnost. Formular ispovijedi ... sadrži mnoštvo konvencionalnih pravila pristojnosti za isposnike u međusobnom saobraćanju i sa ‘svijetom’, sve do zabrane srkanja kod jela.” Buddhino učenje je svakako zarana naišlo na velik odaziv kod širokih masa, ali ono se, takoreći po odgoju, obraćalo osobama koje su bile u stanju razumjeti njegove teške stručne pojmove i rečenice. To da je to učenje, osobito uz tako nadvisujuću osobnost svoga širitelja, “procu-rilo” i do nižih slojeva (da upotrijebim tu pogođenu sliku), to nije začuđujuće: svatko je želio, čak ako nije mogao u svemu slijediti složene apstrakcije uzročnih sveza i drugih poučaka, prihvatiti već po autoritetu učitelja ono što mu je bilo razumljivo. U svakom slučaju, kod takvog stanja stvari ne smijemo pasti u grešku da povijest početaka buddhizma konstruiramo prema modelu kršćanstva ili islama. Ako je kod tih dvaju oblika vjere, koje su izvorno bile pučke religije, tek s vremenom nastala neka filozofija, onda to pod posve različitim okolnostima u staroj Indiji ne mora biti slučaj i kod buddhizma. Povijest religije upravo jest tako široko i razučeno polje da se ne odvija sve prema istoj shemi.

Neoboriv dokaz o tome da su religije u Indiji imale izvor u filozofskim učenjima o spasenju pruža đainizam. Tirthankara Mahāvīra naučavao je prema svemu što znamo jedan do u tančine razrađen sistem koji je također u prvoj liniji mogao biti razumljiv obrazovanima među kšatrijama itd. Usprkos tome, đainstvo je zahvatilo i najšire krugove i duhovno osvojilo velik dio Indije. Budući da je Mahāvīra bio suvremenik Budde i jednako kao i on djelovao u istoj pokrajini Bihār, širenje đainskog učenja predstavlja dojmljivu paralelu prema širenju buddhizma i najizričitije potvrđuje Oldenbergove nazore o karakteru i društvenom porijeklu Buddhinih sljedbenika.

⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II. Band, Tübingen 1921, S. 218, 244

Tako opće iskustvo govori u prilog tome da su najstariji tekstovi budhističke literature, dakle, na prvom mjestu mnogi tekstovi na pāliju, sačuvali mnogo što od historijski činjeničnog. Na podlozi toga još razmjerno jednostavnog životopisa kroz stoljeća je izrasla legendama ispunjena slika tathāgate, koji prerasta sve zemaljske mjere, koja se oblikovala u nekim školama hīnayāne, a potom posebno u “Velikim kolima” [Mahāyāna] Indije i Dalekog Istoka. Takvo Oldenbergovo mišljenje potvrdio je u svome posljednjem spisu poznati belgijski buddholog Louis de La Vallée Poussin. Taj veliki istraživač koji je izvorno stajao na suprotnom stajalištu od Oldenbergova, piše u svome, kratko prije smrti objavljenom radu “Buddhism, a historical and dogmatical Sketch”, London, 1937., str. 5 id.: “Sve u svemu, tradicionalni životopis Śakye pouzdan je, svakako u svojim glavnim točkama, a njegova moralna i duhovna osobnost istupa najjasnije u slici koja nam se predočava o njegovu djelovanju, posve usmjerenom na dobročinstvo.”

Naša zadaća ovdje nije obraditi pojedinačne stadija kroz koje je prošla slika o Buddhi umetanjem mitskih crta iz različitih ciklusa legendi sve dok nije posve poprimila mitski lik koji susrećem danas u najkasnijim djelima budhističke književnosti Indije i Cejlona. U svome značajnom članku “La légende du Buddha” Etienne Lamotte⁹, učenik de la Vallée Poussina i nasljednik na katedri za indologiju Sveučilišta Löwen [Louvain], razlikovao je pet stupnjeva koji prikazuju “états successifs de la légende du Buddha”, naime:

1. Fragmenti, preuzeti u “Košaru poučnih govora”, koji se nalaze i u pālijskom kanonu i u kineskom āgami. Oni se bave u prvom redu događajima koji su doveli do prosvjetljenja kao i krajem Buddhina života, no, ovamo spadaju i neke sutte o Buddhinu rođenju.

2. Drugi sloj čine fragmenti koji se pojavljuju u Vinayi različitih škola (theravādin, mahīśāsaka, dharmaguptaka) i koji se bave uglavnom Buddhinom javnom djelotvornošću.

3. Trećim stupnjem Lamotte označava samostalne životopise o Buddhi poput djela *Lalitavistara*, *Mahāvastu* itd. koja izvještavaju ponešto i o mladenačkoj povijesti koja je ostala u tami. U tim djelima, koja dodu-

⁹ E. Lamotte, u: *Revue de l'histoire des Religions*, 134. Bd. (Juli-Dezember 1947–48), p. 37–71.

še još pripadaju Hīnayāni, dolaze do izražaja jake mahāyānističke tendencije, budući da su nastale u isto doba kao i Mahāyāna, i isto tako u Sjevernoj Indiji.

4. Potpun životopis od silaska s neba *tuṣita* do nirvāṇe sadrži Vinaya zbirka škole mūlasarvāstivādina, čija je izvorna sanskrtska verzija pronađena 1931. u Gilgitu (Kašmir) i koju je objavio N. Dutt 1942. u Šrinagaru. Potječe vjerojatno tek iz vremena od 4–5. stoljeća n. e. Istoj skupini pripada i velik broj drugih životopisa i pojedinačnih legendi u kojima se Buddha sve više pretvara u čudotvorca a svoje slušače pridobiva sve manje objavom nauka o spasenju a sve više otkrivanjem njihovih prijašnjih egzistencija i budućih sudbina. Potrebe poslanja dovele su dotle da su predaji dodavani novi dijelovi prema kojima je Buddha posjetio i zemlje na sjeveru koje su tek kasnije bile pridobivene za vjeru, Kašmir i Gandhāru, kao i na krajnjem jugu, Cejlon itd.

5. Cejlonski isposnici većinom su odoljeli iskušenju da obogaćuju stare zalihe, no ipak su u djelu *Nidāna-kathā* ponudili legendarnu biografiju koja je u odnosu prema drugim djelima vrlo umjereno ispunjena čudima.

U tisuću godina koje leže između historijskog djelovanja Buddhe i uobličena najkasnije Buddhine biografije pālijskog kanona, opisivanje života Uzvišenog doživjelo je dakle mnogobrojna ukrašavanja, prebojenja i promjene. Osim potrebe, koja je svojstvana svakom religijskom mišljenju, da se pripovijeda o izvanrednim djelima nekog štovanog učitelja kako bi se njegova moć i veličina pravilno osvijetlile, ne može se previdjeti tendencija prenošenja mitskih predaja na Buddhu povezanih s idejom vladara svijeta, a također i namjera da mu se pripiše sve ono što su poklonici drugih osnivača religija pripovijedali o njima. No, to mitsko oblikovanje Buddhine slike određeno je u bitnom opsegu prije svega dogmatskim predodžbama koje su nastale na toj osnovi. Ernst Waldschmidt je to detaljno razjasnio na nekolicini primjera. Konačno, značajnu ulogu odigrala je i razumljiva namjera da se na slušaocce djeluje gomilanjem efektnih scena i opisa, kao i uočljiva tažnja svih legendi da unutrašnji doživljaji postanu izvanjski događaji. Kad se oduzmu sva ta oblikovanja, koja je danas dakako posve teško odrediti u punom opsegu, preostaje nam životno puna slika jednog povijesno značajnog čovjeka, slika koja ne može biti bitno različita od one koju je ocrtao Hermann Oldenberg s istančanim razumijevanjem i mudrom suzdržanošću.

Drugi odjeljak: Buddhistička učenja

Premda je Oldenberg naslovio svoju knjigu “Buddha. Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica”, on ne naslovljava drugi odjeljak kao “Buddhina učenja” nego “Buddhistička učenja”. Obrazloženje takvog postupka nije dao. Međutim, u izboru toga naslova otkriva se kritički nazor da o Buddhinu nauku ne možemo znati ništa sigurno, da je, štoviše, cijela dostupna građa dovoljna samo za to da utvrdimo što je najstarija zajednica smatrala Buddhinim naukom. Po mome mišljenju, sve govori u prilog tome da temeljne misli doktrinarne predaje potječu od samog Uzvišenog, međutim, u tome pitanju nećemo dospjeti dalje od visokog stupnja vjerojatnosti.

Oldenberg počinje svoj prikaz buddhističkog učenja istraživanjem “četiriju svetih [plemenitih] istina”. Sudeći prema rečenome na stranici 193, činilo mu se ispravnijim “slijediti put na koji ukazuju izvori” nego “poći od temeljnih metafizičkih pojmova buddhizma”. Nedvojbeno je upravo ta metoda, koju Oldenberg slijedi, donijela knjizi veliku prednost. Zanimljivo je sve ostalo, upravo njoj se mora zahvaliti to da ovo djelo danas može opstati u svojim pretežnim dijelovima, jer upravo oni dijelovi, u kojima Oldenberg obrađuje metafizička načela (prije svega str. 236), trebaju temeljitu dopunu i poboljšanje jer smo od posljednjeg naraštaja naučili gledati mnoge stvari u posve drugom svjetlu.

Prije nego što pristupim povezanom prikazu onoga što se može označiti metafizičkim temeljima buddhizma, ovdje moraju naći svoje mjesto neke opaske o Oldenbergovu prikazu četiriju plemenitih istina.

Riječ “*dukkha*” (sanskrt: दुःख) obično se prevodi riječju “patnja” (kod Koepena “bol”). Opravdanje za to leži u tome što se u prvoj od četiriju plemenitih istina govori o rođenju, bolesti, starosti i smrti, što je povezano s bolnim sjećanjima. (Prema indijskoj predodžbi izlazak novorođenog bića iz tijesnog prolaza rodnice za njega je veoma bolno, v. *Garbha-upanišad* 4). Ipak, termin ima daleko širi smisao, on označava sve što ne pripada stanju nepomućenog spasenja budući da je nemirno i prolazno. Tako, u *Samyutti* 36, 11, 3 id., jedan isposnik pita Buddhu: “Uzvišeni je rekao da postoje tri vrste osjeta, ugodni, bolni i oni koji nisu ni ugodni ni bolni. Ali, Uzvišeni je također rekao: što god se osjeća, to pripada boli.” Buddha rješava tu dvojbu razlažući ovako: “Kad sam rekao:

‘što god se osjeća, to je podložno boli’, rekao sam to jer svi uvjetovani činioci postojanja podliježu nestajanju, prolaženju”. Ovdje se jasno ističe razlika između običnog i filozofskog značenja pojma. Buddha nikad nije tvrdio da je sve zemaljsko bolno (usp. *Samyutta* 22, 60, sv. III, str. 69) već samo to da je ono usljed svoje prolaznosti lišeno stanke, nemirno i zato *nezadovoljavajuće*. U tome smislu kaže se zato u *Samyutti* 22, 13, sv. III, str. 21: “Tjelesno je bolno, osjet je bolan, opažanje (sañña) je bolno, porivi su bolni, svijest je bolna”. Budući da svi činioci postojanja nastaju da bi opet nestali, oni su bez “sopstva”, tj. bez postojana, bez samostojnog bitka (*anattā*). Spoznaja da su svi sastojci postojanja nepostojani, da ovise od drugima i da nemaju nikakvu vječnu, trajnu, vlastitu bit, da ne posjeduju nikakvu samostalnu supstanciju, za buddhista je razlog da sve u svijetu smatra “*dukkhom*”. To znanje, koje se nalazi u središtu cjelokupnog buddhističkog nazora o svijetu, nije posljedica ni sparne indijske klime niti prezasićenosti čulnim užicima niti nekog općeg umora (premda su naravno ti i drugi momenti mogli doprinijeti tome da se pojedinac bavi takvim mislima), nego je plod duboko prodiruće analize stvarnosti.

Budući da buddhizam gleda na svijet kao na neprekidnu struju promjenljivih pojava kojima ništa postojano ne leži u temelju, i budući da za njega postoji jasnoća o tome da svaka, pa i najveća uгода jednom ide svome kraju, zbog toga on promatra svijet i život kao “*dukkha*”. Logično je da onaj tko teži za neprolaznim, tko na svo događanje gleda u toj perspektivi, ne može doći ni do kakvog drugog ishoda. Onaj tko svijet procjenjuje izvana kao estetski fenomen, taj može pronaći radost u neprestanoj izmjeni onoga “*umri i postani*”. No, onaj tko ga promatra iznutra, u njegovoj moralnoj kakvoći, moći će samo onda vjerovati u bilo koju vrstu trajne, sretne, pojedinačne ili kolektivne egzistencije, ako prihvati da se sadašnji razmak između ideala i stvarnosti može premostiti u bližoj ili daljnjoj budućnosti, kako to tvrde iranska, kršćanska, islamska ili socijalistička eshatologija. Budući pak da buddhizam ne smatra mogućim nikakvo konačno stanje savršenstva svemira (v. o tome dalje, str. 400), a s druge strane se ne ograničava na to da pogledom izluči kratak vremenski odsječak, on ni ne može a da sve pojave u svijetu ne promatra kao “*dukkha*”. Oznaka “*pesimizam*” za takav način promatranja nije dakako posve sretna, budući da buddhizam ne vjeruje u jedan svijet, najgori od svih mogućih, nego u mnoštvo svjetova ko-

ji su djelomice bolji a djelomice gori od našeg ljudskog svijeta. U svakom slučaju, ovaj potonji ipak vrijedi u višestrukome smislu kao nadmoćan drugim svjetovima (zemaljskim ili podzemnim).

U procjeni utjecaja koje su ovakvi putevi mišljenja izvršili na povijest i kulturu Indije vladaju na Zapadu višestruko krive predodžbe. Zaboravlja se da je to u Indiji uvijek samo pojedinačni način koju su ovakva razmišljanja oblikovala i prevela u praksu. Za većinu buddhista ovi su uvidi imali jednako tako malo utjecaja na život kao i vjerovanje u predstojeći smak svijeta na ponašanje većine kršćana. I to utoliko manje što je većina buddhista vjerovala da će još dugo morati lutati u sansāri, dok u postupnom, stupnjevitom očišćenju svatko ne dostige moralnu zrelost i dostatnu spoznaju da zauvijek nestane s pozornice postojanja. Za one koji još nisu postigli najvišu mudrost, život je postavljao druge zadaće. Da su buddhisti “okrznuli samo površinu života i umorno se odvratili od njega” [Oldenberg], onda bi nastanak jedne tako razgranate, visoko razvijene kulture i njezino širenje preko cijele Indije i dalje u Stražnju Indiju, Kinu, Japan, Tibet ostao potpunom tajnom. Zbog toga je znatno pretjerivanje kad Oldenberg govori o “bolnoj povijesti indijskog naroda” koja predstavlja komentar na ugođaj negiranja života u govorima i pjesničkim djelima buddhističke književnosti. Nije vidljivo zašto bi povijest Indijaca u vrijeme nastajanja i procvata buddhizma trebala biti bolnija od povijesti bilo kojeg drugog naroda. Suprotno tome, moguće je štoviše ustvrditi da je period od 500. godine pr. Krista i 1000 godina nakon Krista možda bio najsretniji i najslavniji što ga je Indija doživjela. Jer ni prije ni poslije toga indijski duh nije razvio tako visoku kulturu niti takvu sposobnost širenja.

Zabluda ima dva izvora pogrešaka. Prvo, politička i duhovna propast u doba muslimanskih i evropskih vladavina stavlja se na teret buddhizmu, premda on tada uopće više nije postojao i premda je stoljećima prije toga izgubio svoju životnu snagu; drugo, zaboravlja se da buddhizam svoj kvijetistički ideal svetosti nikada nije smatrao jednako obavezujućim za sve ljude.

Ne može se nikad dovoljno često istaknuti da buddhizam doduše jest nauk o spasenju koji se obraća *svima*, ali je u mudroj spoznaji da su sposobnosti i snage svojstvene pojedincima, uvijek samo malobrojne ljude smatrao prikladnima za odricanje od svijeta. Od početka i za sva vremena

buddhizam je zastupao gledište da praktičke posljedice njegova učenja mogu ponijeti samo malobrojni izabrani i da postoji beskonačno puno stupnjeva koji iz stanja nećudorednog svjetovnjaka vode u visine sveštaštva odvrćenog od svijeta. Buddhizam je zbog toga mogao pozitivno vrednovati cijeli kulturni život kao nužan prolazni stupanj pa ipak smatrati da je tome nadređen visok ideal nadsvjetovnog asketizma. Stoga, kad Oldenberg u svome članku “Pravi i nepravi buddhizam” [“Echter und unechter Buddhismus”] u *Internationale Wochenzeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* (5. god. 1911, str. 545–556) kritizira nazore buddhista Jayatilake, iznesene u kolovozu 1910. na “Svjetskom kongresu za slobodno kršćanstvo i vjerski napredak”, o položaju buddhizma prema kulturi, njegova izvođenja u mnogome nisu održiva, budući da nazori koje zastupa Jayatilaka, unatoč svojoj modernoj formi, imaju korijen u predodžbama koje su već od doba Aśoke bile žive unutar cejlonskog buddhizma.

Nakon ovih općenitih razmatranja okrenut ćemo se konkretnim pitanjima buddhističke filozofije u vezi s kojima je indologija posljednjih triju desetljeća došla do novih rezultata.

Tri godine poslije Oldenbergove smrti u Londonu je objavljeno djelo koje je iznova postavilo pitanje o biti Buddhina nauka. Ruski indolog Theodor Stcherbatsky objavio je 1923. kao 7. svezak takozvanog “Prize Publication Fund” kod Royal Asiatic Society u Londonu knjigu od 112 stranica *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ‘dharma’*. * Knjiga daje u najkraćem obliku sažet prikaz dogmatike Vasubandhua (vjerojatno 4. stoljeće n. e.), onako kako se ona daje u njegovu djelu Abhidharmakoša. Ta “riznica dogmatike” nije više sačuvana u sanskrtskom izvorniku, već samo u tibetskim i kineskim verzijama, ali o njoj posjedujemo sanskrtske komentare Yošamitre. Ona obrađuje cijelu zgradu buddhističkog učenja sa stanovišta škole sarvāstivādina, na čijim autoritativnim starijim djelima počiva. Stcherbatsky je radio zajedno sa svojim učenikom Ottom Rosenbergom (rođen 1888. u Friedrichstadtu (Kurland), umro 1919. u Revalu), koji je promovirao kod njega 1918. u Petrogradu s disertacijom pisanom na ruskom jeziku pod naslovom “Problemi buddhističke filozofije”. (To Rosenbergovo djelo objavljeno je 1924. u Heidelbergu u njemačkom prijevodu koji je sačinila njegova žena.) Potaknut jednim u Europi malo zapaženim djelom

* Usp. napomenu na str. 239 [dod. prev.].

Japanca Sogena Yamakamija, "Systems of Buddhistic Thought" (Calcutta, 1912.), Stcherbatsky je postigao da ruska vlada pošalje Rosenberga u Japan od 1912. do 1916. da bi studirao Abhidharmakošu koja u prijevodu na kineski tamo i danas važi kao mjerodavni kompendij buddhističke metafizike i etike. Rezultat svojih studija Rosenberg je, osim u "Problemima", izložio i u svome spisu "A Survey of Buddhist Terms and Names" (Tokyo, 1916), a također i u predavanju "Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten" ["Svjetonazor modernog buddhizma na dalekom Istoku"] (njem. prijevod dr. Ph. Schaeffer, Heidelberg 1924.) Veliko značenje Abhidharmakoše navelo je velikog belgijskog indologa Louisa de la Vallée Poussina da ga prevede na francuski i objavi u velikom prijevodnom djelu "L'Abhidharma-koça de Vasubandhu" (Paris i Louvain 1923–1931, 6 svezaka), tom istinskom bogatom nalazištu pojedinosti o svim točkama buddhističkog nauka.

Koliko god navodi iz Abhidharmakoše bili dragocjeni za objašnjenje filozofskih stručnih izraza, ipak se postavlja pitanje u kojoj mjeri djelo jedne određene buddhističke škole, koje je bilo sastavljeno 800–1000 godina nakon Buddhine nirvāṇe, ispravno može prikazivati Buddhin nauk ili (budući da se ono za nas nikad neće dati utvrditi s potpunom sigurnošću) barem najstarije buddhističke zajednice. Stcherbatsky i Rosenberg su u svojoj prvoj radosti zbog otkrića išli dotle da su vjerovali da učenja Abhidharmakoše odgovaraju najstarijem učenju, dakako ako već ne u svim pojedinostima, onda ipak u svojim najkarakterističnijim glavnim točkama, i to zato što je navodno škola sarvāstivāda jedna od najstarijih ako ne uopće i najstarija buddhistička sekta. Ipak, jasnoća o tome se može steći samo ako se dogmatika sarvāstivādana usporedi s dogmatikom drugih škola, na prvom mjestu danas na Cejlonu i Stražnjoj Indiji vladajućih theravādana ("sljedbenika najstarijih isposnika"), i ako se pokuša ustanoviti u kojoj se mjeri može govoriti o srodnoj teoriji u najstarijim spisima pālijskog kanona, ponajprije u "košari poučnih govora" (Suttapiṭaka), odnosno, u do sada poznatim tekstovima iz starijeg doba. U svome članku "Zur Geschichte des buddhistischen Dharma-Theorie" ["O povijesti buddhističke teorije dharme"]¹⁰ slijedio sam taj problem i dospio do rezultata da temeljna filozofska koncepcija, razvi-

¹⁰ H. von Glasenapp, u: *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 92 (1938), S. 383–420.

jena u Abhidharmakoši, zaista predstavlja osnovicu cjelokupnog budizma, dok su s druge strane, neka učenja Abhidharmakoše, koja Rosenberg i Stcherbatsky pripisuju najstarijoj buddhističkoj filozofiji, nastala tek kasnije. No, koliko god se buddhističke škole razlikuju međusobno u mnogim pojedinostima, one se podudaraju u općim načelima svojih učenja. Najstariji nama dostupni sloj buddhističke predaje sadrži dakle već bitne glavne misli koje su u Abhidharmakoši našle svoj istančaniji izraz, i postojala je osnova za vjerovanje da je već Gautama Buddha širio učenje koje je po svojoj bitnoj sadržini odgovarale onome učenju koje su veliki buddhistički filozofi u klasično doba procvata prikazali u obliku koji je bio prilagođen njihovom vremenu, proširen i višestruko prorađen.

Najbitniji uvid u suštinu Buddhina nauka, što ga zahvaljujemo studiju Abhidharmakoše, jest sljedeće:

Svi religijski i filozofski sistemi uzimaju veći ili manji broj posljednjih stvarnosti iz kojih se izgrađuje zbilja: mnogi promatraju boga, duše ili atome kao vječne supstancije, klasična sāṅkya naučava dualizam vječnih duhovnih monada i jedne vječne pratvari, vedānta upanišada poznaje samo jednog sveduha (brahman) iz kojega se razvijaju pojedinačne duše i tvarni svijet. Samo buddhizam izgleda da nije davao iskaze o posljednjim i nesvodivim sastojcima zbilje, nego se zadovoljavao time da ustvrdi kako je sve u ovome svijetu prolazno, bez postojanog sopstva i bolno. Stoga se uzimalo da buddhizam nema u svome temelju nikakvo metafizičko učenje nego da je on samo praktičko učenje o spasenju i da odbacuje sve filozofske spekulacije. Taj nazor a priori nije bio vjerojatan: jedno učenje koje je htjelo stupiti u natjecanje s drugima, moralo je također davati rješenja za mnoga metafizička pitanja ukoliko je htjelo opstati kao pobjednik u diskusiji s drugima i dati utemeljenje svoje etike. Stoga je ostalo posve nejasno što su onako teški poučci poput onih o neegzistenciji postojanog sopstva (ātman), o kauzalnoj svezi itd. imali tražiti u jednom sistemu koji je naučavao agnosticizam, te nadalje, kako se s navodno skromnim ograničenjem učenja na praktičko moglo pomiriti do u pojedinosti razrađeno učenje o spasenju, kozmologija i teorija o ponovnim rođenjima u obliku životinje, čovjeka, nebeskog božanstva i nekog paklenskog bića. Rosenberg i Stcherbatsky su u svojim djelima pokazali da je i za buddhizam svijet nastajao iz međusobnog djelova-

nja ireducibilnih stvarnosti; te posljednje stvarnosti su “dharmae”, zbog čega su ti istraživači buddhističku metafiziku kao “teoriju dharmae” suprotstavljali vedantskoj “teoriji sveduha”, kao i “teoriji duhovnih monada i pojedinačnih duša” klasične sāṅkhya te “teoriji o devet supstancija” nyāya-vaiśeṣike.

Riječ ‘dharma’ (na pāliju: dhamma) izvodi se etimološki iz osnove *dhar*, tj. držati, nositi, i označava u najširem smislu sve što su buddhisti na bilo koji način smatrali “nosećim načelom” unutar procesa svijeta. Kao što su Wilhelm i Magdalene Geiger u svojoj knjizi “Pali Dhamma”¹¹ detaljno pokazali, riječ ‘dhamma’ se u pālijskom kanonu koristi za veliko mnoštvo pojmova koji se ne mogu predstaviti pomoću zajedničkog izraza. *Dharma* znači i zakon, pravo, dužnost, običaj, nauk, poredak kao i mnogostruke pojave u kojima se manifestira neki poredak, poput *misli*, *duhovnog stanja*, *svojstava*, *procesâ* itd. U filozofskoj upotrebi riječ se koristi za sve nežive stvari koje se ne mogu više svesti na nešto drugo. *Dhamme* su dakle svi sastojci zbilje osim živih bića i empirijskih objekata. Živa bića nisu, kao ni kamenje ili proizvodi umijeća (poput čekića, alatki), nikakve dhamme, nego kombinacije dhammâ. Riječ dhamma pokriva stoga nadasve velik opseg pojmova: ona označava boje, zvukove kao i sposobnost gledanja i slušanja, dah, govor, tjelesnu toplinu, životnu snagu, glad, zdravlje, svijest, volju, osjećanje, energiju, ravnodušnost, mržnju, pohlepu, zasljepljenost, dobitak, gubitak, slavu, sramotu, sreću, nesreću, rođenje, nastajanje, starenje, umiranje, nirvāṇu i mnogošto drugog. Dakle, pod *dhammama* se podrazumijeva ogromna količina stvari koje svrstavamo u posve različite kategorije, ali one se, prema buddhističkoj teoriji, više ne daju svesti na nešto drugo. Prema definiciji dogmatika “dhamma” je “nosilac svojih vlastitih svojstava”, tj. element ili sila *sui generis*, činilac postojanja koji predstavlja sastojak stvarnog.

No, dhamme nisu nikakve po sebi bivstvujuće ili iz apsoluta izvedene supstancije, one su prolazne i lišene postojanog sopstva. One nastaju u funkcionalnoj ovisnosti o drugim dhammama na zakonit način i ponovo nestaju kad se isrpi njihovo djelovanje. Za razliku od svih drugih

¹¹ W. i M. Geiger, u: *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-histor. Klasse XXXI 1, München 1920.

sistema, buddhizam ne objašnjava svijet i nadsvijet kroz uzajamno djelovanje vječnih, nepromjenjivih supstancija, tj. postojanih entiteta, koji prolaze kroz promjenljiva stanja i koja posjeduju svojstva, nego rastavlja sveukupu stvarnost na nepreglednu količinu pojedinačnih činilaca koji se privremeno združuju međusobno, ali su svi podvrgnuti stalnom postajanju i nestajanju.

Oldenberg je pokazao (v. str. 236 id.) da na mjesto supstancija u drugim učenjima stupaju dhamme i da se one međusobno uvjetuju kauzalno. No, one ne bi zbog toga trebale biti prevedene kao “Ordnungen” [“poretci”, “uređenja”, “uredbe”], kako on to čini ili pak kao “Wesenheiten” [“bitnosti”] jer se time pobuđuju krive asocijacije. Najboljim prijevodom riječi “dhamma”, kao oznake za sastojke zbilje koji se ne mogu dalje reducirati, čini mi se izraz “činiooci postojanja”¹², kako postupaju W. M. MacGovern, budući da izraz “elementi”, kojemu O. Rosenberg daje prednost, lako pobuđuje predodžbu tvarnih supstancija. Naime, dhamme se po svojoj biti prije trebaju karakterizirati kao *sile*. (O značenju termina sankhāra, koji Oldenberg na str. 238 tumači kao sinonim za dhamma, bit će riječi kasnije, a ovdje recimo prethodno samo to da se riječju sankhāra označavaju samo one dhamme koje tvore svijet a da stih 279 *Dhammapade* ne sadrži riječ dhamma umjesto sankhāra iz metričkih razloga.*) To da dhamme predstavljaju posljednje zahvatljive činioce stvarnosti, proizlazi iz bezbrojnih mjesta (napose u *Anguttara-nikāyi*), na kojima se dhamme nabrajaju u popisima. Sustav koji u dhammama vidi posljednje stvarnosti, imao je interesa da ih navodi u klasifikacijama, dok su za druga učenja takva pobranja bila zanemarljiva i zato se u književnosti drugih indijskih religijskih zajednica ne navode tako masovno uvijek iznova u različitim skupinama. Veliko značenje koje buddhizam pripisuje učenju o dhammama, kao značajki koja ga odlikuje naprama drugim sistemima, prosijava iz stiha na str. 132 (koji navodi sam Oldenberg), koji do danas tvori zajednički *credo* svih buddhista. Trebao bi se prevesti ovako:

¹² W. M. MacGovern, *A Manual of Buddhist Philosophy, I. Cosmology*, London 1923.

* Usp. već citirano mjesto u: Veljačić, *Dhamma-padam*, nav. mj. str. 62: “Sve su pojave (dhammā) lišene podrške u sebi (*anattā*); tko to pametno uvidi oslobađa se patnje – to je put pročišćenja” [dod. prev.].

“Činioci postojanja, koji su uzročno uvjetovani, čiji je uzrok izložio Tathāgata, i kako je moguće njihovo ukidanje. U tome se sastoji nauk velikog isposnika” (*Mahāvagga*, I, 23).

Oldenberg ističe ispravno da u carstvu konačnog vlada kauzalni zakon. Doista je zakon naknade za buddhiste osnova prirodnog i čudorednog poretka svijeta, zbog toga on može opstati bez pojma boga koji vlada svijetom. U *Anguttara-nikāyi* 3, 61, 3 izričito se pobija teizam s obrazloženjem da kad bi postojao svemogući bog, taj bog bi morao biti učinjen odgovornim za to da na svijetu postoje ubojice, kradljivci, pohotnici, lažljivci i ljudi s pohlepom, zlom voljom i krivim mnijenjima. No, buddhistički zakon svijeta ne bi trebalo označiti “apsolutnim” budući da on za buddhista nije ni prauzrok ili prasupstancija svijeta pojava niti ga on čini istinskim predmetom numinoznog uzvisivanja. Takvome uzdizanju služi, naprotiv, samo uranjanje u nirvāṇu, motrenje izbavljajućeg nauka i upravljanje misli na Buddhe koji su ga objavile i zbog toga su vječno važeći uzori za odrješenje od zla sansāre.^{12a}

Dogmatičari su podvrgli podrobnoj analizi uzajamne veze u kojima dhamme stoje jedna s drugom na temelju zakona svijeta kao i odnose ovisnosti putem kojih one dolaze do postojanja. Pretpostavka da su te teorije nastale tek s vremenom slijedi odatle što Suttapiṭaka sadrži još vrlo malo o toj tematici i što nazori pojedinih škola poput theravādina i sarvāstivādina međusobno znatno odudaraju u pojedinostima. No, ipak je moguće pokazati da su u pālijskoj Suttapiṭaki već sadržane bitne točke kasnijih učenja o uzajamnim vezama među dhammama. To je sljedeće:

1. Svaka dhamma je nešto odvojeno za sebe, dakle, ne može biti sadržana u nečemu drugome, prijeći u nešto drugo ili proizaći iz njega.
2. Svaka dhamma stoji u stalnoj izmjeničnoj vezi sa svima drugima.
3. Određene dhamme nastupaju uvijek istovremeno jedne s drugima (*Madḍhima* 43 I, str. 293).

Nasuprot tome, kasniji temeljni nazor da neka nova dhamma može nastati samo kroz uzajamno djelovanje mnoštva drugih, ovdje se još ne

^{12a} J. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Abh. der Geisteswissenschaftlichen Klasse der Mainzer Akademie 1954, Nr. 8, Wiesbaden 1954.

izriče s općenitim važenjem. Međutim, ona se već naznačuje u čitavom nizu slučajeva.¹³ Posve jasno se pokazuje u iskazu koji se ponavlja u *Samyutta-nikāyi* (12, 43, 4 II, str. 72) i na drugim mjestima: “Uzrokovana organom vida (okom) i predmetom viđenja (bojom) nastaje vidna svijest. Povezanost toga troga je “dodir”. To znači, kad ta tri činioca djeluju zajedno, kroz to nastaje dhamma “dodir”. Stcherbatsky to prikazuje na sljedeći način (Central Conception, str. 55): “A moment of colour, a moment of the sense-of-vision-matter and a moment of pure consciousness, arising simultaneously in close contiguity, constitute what is called a sensation (*sparśa*) of colour” (v. Oldenberg, str. 221 id.).

Buddhistička teorija o dhammama, to jest, učenje da nigdje u empirijskom svijetu ne postoje postojane supstancije sa svojstvima koja im pripadaju ili stanjima kroz koja one prolaze, nego samo kombinacije zakonito nastajućih i propadajućih te međusobno surađujućih dhammā, tvrdi također i to da ne postoje nikakve u svojoj supstanciji postojane, neprolazne i duhovne duše. Ni duhovni procesi nisu ništa drugo do zakonita igra dhammā. To pojašnjavaju primjeri koje Oldenberg navodi (str. 240–249).

Ono što nazivamo “osobom” ili “pojedincem” nije nikakva nedjeljiva jedinica nego struja činilaca postojanja koji djeluju zajedno prema određenim zakonima. Ti činioци se dijele na pet skupina (*khandā*, na sanskrtnu *skandha*). U prvu se ubraja sve tjelesno koje se opaža osjetilno, dočim ostale četiri obuhvaćaju sve što sačinjava duhovni život neke osobe ili što pripada području nevidljivih sila. Oldenberg doduše govori višekratno o *khandama* kao o “pet skupina elemenata koji sačinjavaju postojanje nekog bića: tjelesnost, osjećanje, predodžbe, uobličjenja, spoznavanje”, ali ne zalazi u njih u pojedinostima i ne istražuje koji to “elementi” (dakle *dhamme*) pripadaju pojedinim od pet skupina. To je daka-ko šteta, jer bi navođenje činilaca postojanja koji spadaju u neku *khandu*, pospješilo razumijevanje biti dotične skupine. Dhamme koje su theravādini razvrstali u pojedinačne *khande* naveo je već 1853. cejlonski misionar iz Wellesa, vrlo zaslužan za poznavanje buddhizma, R. Spence Hardy, u svojoj knjizi “A Manual of Buddhism, in its modern Deve-

¹³ Primjeri kod H. von Glasenappa, *Der Pfad zur Erleuchtung*, Düsseldorf 1956, str. 78 ff.

lopment, translated from Singhalese Mss.”, na stranicama 399–424, a također i T. W. Rhys Davids u svojoj knjizi “Buddhism” (u seriji “Non Christian Religious Systems, London-New York, str. 90; njem. prijevod A. Pfungst, u Reclams Universalbibliothek, str. 96); popise kod sarvāstivādina, koji odstupaju od toga, nalaze se kod Stcherbatskog, u “Central conception”, str. 96 id. i kod Rosenberga, “Problemi” (njem. izd., str. 120 id.). Ono što je Oldenberga moglo navesti da ne ulazi u ta nabranja, očigledno je okolnost da se ona još ne pojavljuju u Suttapīṭaki i da ih je uvela tek kasnija skolastika (odatle potječu i odstupanja među školama). Zbog toga ovdje ne moramo ulaziti u pojedinostima u te popise, no svakako je preporučljivo uzeti ih u obzir jer podudarnosti između theravādina i sarvāstivādina vrlo značajno pridonose razjašnjava-nju biti svake pojedine khande. Time postaje djelomice nužna i izmjena Oldenbergovih prijevoda pojedinih termina.

1. Skupina “rūpa” obuhvaća sve osjetilno spoznatljivo tjelesno, ponajprije pet osjetila (odnosno, sposobnost vida, sluha itd.) i odgovarajuće osjetilne predmete (boje, zvukove itd.). Popis kod theravādina navodi osim toga još veći broj sila i svojstava povezanih s tijelom, koje mlađi i istančaniji popis kod sarvāstivādina ne uvažava.

2. Skupina “vedanā” obuhvaća sva ugodna, neugodna i neutralna osjećanja.

3. Skupina “saññā” (sanskrt: sañdñā) obuhvaća opažaje i predodžbe. Saññā je sposobnost razlikovanja između različitih predmeta i misli, bez koje bi vanjski i unutrašnji svijet bio nerazlučivi kaos.

4. Skupina “sankhāra” (sanskrt: sanskāra) obuhvaća pokretačke sile različite vrste. Objašnjenje pojma sankhāra oduvijek je zadavalo najviše teškoća evropskim istraživačima, kao što se može vidjeti i iz Oldenbergovih ispitivanja (str. 231–236). Razlog leži u tome što se izrazom sankhāra označavaju dvije različite stvari: 1. sankhāra je sila koja nešto uspostavlja, i 2. riječ također označava nešto što se uspostavlja kroz neku silu. To je posebnost indijskih jezika koje izlazi na vidjelo i kod drugih riječi (dhamma, kamma). Nerazlikovanje između tih dvaju značenja mora se smatrati razlogom za to što bit sankhāra nije shvaćena ispravno. Otuda se riječ “sankhāra” ne smije svuda prevoditi jednako.

Najprije je sankhāra označavala silu koja nešto uspostavlja. U tome smislu se govori na primjer (Oldenberg, str. 232 id.) o sankhārama tijela, go-

vora i mišljenja. Sankhāra tijela je sila koja tvori pretpostavku da udišemo i izdišemo. Sankhāra govora je razmišljanje i shvaćanje, jer mi govorimo kad smo nešto promislili i shvatili. Sankhāra svijesti je osjećanje i opažanje jer samo kad smo nešto osjetili i zamijetili, postajemo svjesni toga (Maḍḍh. 44, vol. I, str. 301). Ostale sankhāre te vrste su dhamme koje Oldenberg navodi (str. 233 id.) prema Anguttara-nikāyi 10, 49, vol. V, str. 88: hladnoća, vrešina, glad, žeđ, izmet, urin. Pri tome najočiglednije izlazi na vidjelo stapanje subjektivnog i objektivnog, toliko karakteristično za buddhizam, jer svaka od tih dhamma označava s jedne strane sposobnost osjećanja hladnoće, gladi itd., pražnjenja izmeta itd. kao i doživljenu vrelinu, doživljenu glad, ispražnjeni izmet. Sankhāre su, nadalje, sve one sile potrebne za funkcioniranje duhovnog života, kao sjećanje, pažnja itd. Konačno pak, i prije svega, sankhārama se nazivaju i voljni porivi koji su petpostavka stvaranja karme i nužnosti ponovnog utjelovljavanja. Te moralne sile su ili dobre, tj. vode izbavljenju poput vjere, stida, odbojnosti prema svemu lošem, samilost, ispravno govorenje, ispravno nastojanje, ili su pak loše, tj. udaljavaju nas od izbavljenja poput mržnje, pohlepe, zasljepljenosti, zavisti, nesklonosti itd.

Sankhāre koje proizvode karmu stvaraju predispozicije za sudbinu u nekoj novoj egzistenciji, i zato se sve dhamme koje nastaju kroz sankhāre (a to su prema pālijskom kanonu sve dhamme osim nirvāṇe; v. dalje ovdje str. 396) nazivaju sankhārama. Otud se u najširem, prenesenom smislu i sve pojave prolazne stvarnosti označavaju kao sankhāre.

Oldenbergov prijevod termina “sankhāra” izrazom “uobličenje”*, prikladno izražava subjektivni i objektivni moment koji leži u indijskom izrazu, jer neko uobličenje može biti i ono što oblikuje i ono što je oblikovano, a veoma je podesno i za pjesničko prevođenje. Međutim, posvuda gdje je važno oštro zahvatiti i razgraničiti pojmove, dobro je prevoditi izraz sankhāra, ukoliko ima subjektivno značenje, kao “pogonsku silu” ili “voljno kretanje koje stvara karmu”, a tamo pak gdje je riječ i o dhammama proizvedenim putem sila koje stvaraju karmu, kao “uvjetovani oblik postojanja”.

U vezi s pet khanda, od tih dvaju prijevoda može se upotrijebiti dakako samo onaj prvi, dakle “pokretačke sile” (isto kao i kod 12-člane uzročne sveze, str. 231).

* Njem. Gestaltung: usp. prethodnu napomenu uz ovaj termin na str. 213 [dod. prev.].

5. Peta i posljednja skupina činilaca postojanja, koji tvore prividnog pojedinca, jest viññāna-khanda (sanskrt: vidhāna-skandha). Riječ viññāna Oldenberg prevodi (str. 214 id.) kao “spoznavanje”. No, riječ se može točnije prevesti kao “svijest”, i pod time se razumijeva čista svijest bez ikakvog sadržaja. O tome Rosenberg, “Problemi” (str. 180), kaže sljedeće: “Različiti nazivi elementa svijesti: ‘citta’, ‘vidhāna’ i ‘manas’ izražavaju samo različite potankosti raščlambe: tako ‘citta’ izražava jedinu dhammu svijesti, ‘vidhāna’ samu svijest ali promatranu s gledišta nekog sadržaja, ‘manas’ pak svijest prethodnog momenta koji služi kao oslonac sljedećem momentu. Međutim, svi ti izrazi se također koriste jednostavno kao sinonimi”. U pālijskom kanonu se citta, mano i viññāna izjednačavaju na mnogim mjestima (*Samyutta 12, 61, 4, vol. II, str. 94*), no, koliko ja vidim, tamo gdje se svijest treba karakterizirati s obzirom na svoj sadržaj, obično se koristi samo izraz “viññāna”: svijest vida, sluha, mirisa i okusa, svijest tjelesnih osjećanja i mišljenja (tj. svijest koja se usmjerava na misli). Svijest uvijek nastupa istovremeno s nekim osjećanjem i nekim opažajem (predodžbom) (*Maḍḍhima 43, vol. II, str. 293*). Budući pak da je svijest po sebi prazna, ona funkcionira samo u ovisnosti o nečem drugome, na primjer o oku ili nekoj boji. Zato Buddha objašnjava zabludjelom ribarskom sinu Sātiju (*Maḍḍhima 38, vol. I, str. 37*) da svijest ne može nastati bez uzroka; kao što govorimo o gorenju drveta i gorenju trave, jer su mu drvo i trava gorivo, tako isto govorimo o svijesti vida, svijesti sluha itd.

Budući da je svijest čisto receptivna i da je, poput svih dhamma, pojedinačni izdvojeni činilac, ona iz same sebe nema nikakvih drugih svojstava ili funkcija osim osvještavanja; otud sjećanje, razmišljanje itd. nisu svojstva svijesti nego su “predmeti” različiti od nje, poput boja, zvukova itd. Aktivne sile duhovnog djelovanja jesu određene sankhāre; psihički život počiva na uzajamnom djelovanju svijesti i pokretačkih silâ. U buddhističkom učenju o svijesti najjače se iskazuje tendencija da se cijela stvarnost rastoči na mnoštvo usporedno djelujućih činilaca i da se izade na kraj bez teorije o postojanoj duhovnoj monadi.

Oldenberg detaljno komentira (str. 240–249) buddhističku dogmu o tome da ne postoji duša nego samo struja kratkoročno postojećih i međusobno surađujućih činilaca postojanja. U bezbrojnim govorima prikazuje se kako ni kod jednog živog bića ne postoji duhovno nešto što

kao mirni pol opstoji u struji zbivanja, poput “duše” drugih indijskih i ne-indijskih sistema. U uvijek novim izrazima Buddha razjašnjava svojim učenicima da se nigdje u svijetu ne može naći neko “attā” (sanskrt: ātman). Ta riječ “sopstvo” često ne označava samo dušu kao u upanišadama, nego općenito svaku supstanciju koja posjeduje samostalan i stoga od drugog nezavisan, vječni bitak, koji nije podložan prolaznosti te, otud, ni patnji. U tome smislu moraju se razumjeti izreke poput onih na str. 200 id. Učenik mora naučiti da nigdje ne egzistira ništa postojano nego da stalno postoje uvijek samo procesi strujanja. Otud iskaz “To nije moje, to nisam ja, to nije moje sopstvo” ima posve drugi smisao nego u sänkhyi. Dok se tamo duša (puruša) mora prikazati kao čisto svjetlo svijesti, kao nešto posve heterogeno tijelu, fizičkim organima i cijelom svijetu mijene, takve tvrdnje u buddhizmu ne impliciraju postojanje nepromjenjivog “višeg duhovnog Ja”, iznad nastajanja i nestajanja. Jer, Uzvišeni je, uzimajući u ruku kuglicu kravljeg izmeta, rekao: “Kad bi bilo makar i samo toliko sudjelovanja u sopstvu koje bi bilo neprolazno, postojano, vječno i nepromjenjivo, i kad ne bi podlijegalo zakonu promjene, tad ne bi bilo moguće ni sveto življenje radi uništenja patnje. Budući pak da toga nema, moguće je sveto življenje” (*Samyutta 22, 96, 14, vol. III, str. 144*). Time je trebalo biti rečeno da samo ono učenje koje također ne priznaje vječnu dušu ili bilo koju vječnu supstanciju, vodi izbavljenju, jer kod svake pretpostavke bilo kakvog neprolaznog sopstva nužno postaju suodređujući egoistički interesi (odvajanje “istinskog” Ja od njegove prolazne ili prividne okoline) za asketski život. Buddhist treba biti posve prožet mišlju da nigdje ne postoji sopstvo nego samo zakonito odvijanje procesa, te da svemu tome on stoji nasuprot sa savršenom ravnodušnošću.

Oduvijek je mnoge istraživače čudilo to da buddhizam, premda poriče postojanje neprolazne duhovne jezge čovjeka, ipak jednako kao i brahmanizam i đainizam čvrsto ustrajava na središnjoj dogmi svih indijskih religija, naime na učenju o ponovnom utjelovljenju svih živih bića koje je uvjetovano kauzalitetom naknade za djelovanje, i takvo je “seljenje duše bez duše” uvijek doživljavano kao nedosljednost budući da navodno loše pristaje “negativnom” stavu što ga buddhizam zauzima prema problemu zasebnog postojanje duše. Budući da buddhizam pod dušom ne podrazumijeva besmrtnu duhovnu monadu već protočnu struju činilaca postojanja, koja protječe od jedne egzistencije do dru-

ge, izraz “seljenje duše” može se kod buddhizma uzeti samo s ograničenjem; bilo bi po mome mišljenju bolje da ga je Oldenberg posve napustio i nadomjestio neutralnim izrazima “ponovno utjelovljenje, ponovno rođenje, palingeneza” ili sličnima. Što se pak tiče same stvari, ona je u potpunom suglasju ne samo s općim temeljnim nazorom cijelokupnog buddhizma nego i s “teorijom dhamme” kao takvom. Naime, Buddha je najdublje uvjeren u to da je prirodni poredak svijeta ujedno i moralan, no pretpostavka ćudorednog svjetskog poretka zahtijeva nužnu naknadu za svako djelovanje, budući da se samo tako ćudoredno držanje može dovesti u suglasje sa sudbinom pojedinca, ako već ne u ovome životu, onda barem u nekom budućem. No, buddhističko učenje o sankhārama, koje nastaju kauzalnim uvjetovanjem da bi opet same postale uzrocima novih činilaca postojanja, ne može na dosljedan način odbaciti pretpostavku o pre- i post-egzistencijama. Jer, kako inače objasniti to da su se upravo te i nijedne druge dhamme nakupile tvoreći neku određenu osobu i da je opskrbljuju takvom dispozicijom, takvom sudbinom. Ako Buddha nije htio, poput Sañdaye, ustrajavati u potpunom agnosticizmu ili, poput Gosāle, zastupati apsolutni fatalizam, preostala mu je samo mogućnost da sve to svede na neko božansko udešavanje. Kao što smo vidjeli, Buddha to odbacuje na temelju moralnih promišljanja. S druge strane, buddhizam je na temelju njegova učenja da ništa ne ostaje bez posljedica morao smatrati mogućim naknadu za svako djelovanje. Naime, u jednom sistemu koji naučava neukidivo važenje kauzalnog zakona, unaprijed je isključeno da moralno dobre ili loše sankhāre, nasuprot svim ostalima, ne bi donosile nikakva naknadna djelovanja. Otud je materijalistička teorija “raskidanja” (ućcheda-vāda), prema kojoj moralno značajna djela koja netko počini za života, nemaju nikakve posljedice, tako da se iznenada prekida lanac kauzalnosti, morala izgledati Buddhi kao nelogična, ničim opravdana sumanuta predodžba.

Put kojim je buddhizam mogao u okviru svojih nazora obrazložiti egzistenciju poslije smrti, bio mu je zacrtan njegovom vlastitom teorijom dhamme. Ako je sadašnje postojanje u ovome svijetu samo besprekidno samonadostavljanje zakonito nastajućih i međusobno djelujućih činilaca postojanja, onda ništa nije stajalo na putu pretpostavci da se niz kombinacija dhammā, koje slijede jedna na drugu, nastavlja i nakon smrti, kao što se, s druge strane, taj niz daje slijediti unatrag do najudaljenijeg vremena prije rođenja. Postavlja se pitanje kako se u pojedino-

stima može objasniti nastajanje egzistencija koje se nižu jedna do druge. Rasvjetljavnju te teške točke služi – a u tome se slaže sva buddhistička predaja – slavna “formulacija o kauzalnom čvoru” kojoj Oldenberg zbog toga posvećuje podroban prikaz (v. str. 211–240). Budući da Suttapiṭaka, koja na mnogim mjestima navodi *patiċċa-samuppādu*, nigdje ne nudi povezano i podrobno objašnjenje za to, zauvijek će ostati nesigurno kakve su predodžbe najstarija zajednica, odn. sām Buddha, povezivali s tim starim dijelom buddhističke filozofije. No, kako su i buddhistička skolastika Malih i Velikih kola te današnji buddhisti na Cejlonu, u Stražnjoj Indiji, Kini, Japanu, Tibetu i Mongoliji više-manje jedinstvenog mišljenja o značenju te formule, visok stupanj vjerojatnosti govori u prilog tome da je ta formula oduvijek trebala izricati kako je iz nekog ranijeg živog bića nastalo neko sadašnje i kako će iz sadašnjeg opet nastati neko buduće. Tumačenje toga slavnog poučka apriori je blisko već zato što učenje, koje odustaje od pretpostavke o nekoj besmrtnoj, duhovnoj monadi koja se seli iz jedne egzistencije u drugu, koja ulazi u jedno tijelo i opet ga napušta, nužno moralo postaviti neku teoriju o tome kako se odvija ponovno rođenje. I Oldenbergu se čini da se ta formula odnosi na tri egzistencije u međusobnom slijedu, kako pokazuju njegova izvođenja za prva dva člana niza (str. 229 i 234) i za posljednja tri člana (str. 224).

Za lakše snalaženje dat ću u sljedećem dijelu pregled nad *patiċċa-samuppādom* kao i poredak pojedinačnih članova triju egzistencija.

Raniji život

1. Aviddā, neznanje, tj. nepoznavanje četiriju plemenitih istina.
2. Sankhāra, pokretačke sile koje proizvode karmu (Oldenberg: “uobličjenja”). Neznanje je njihova pretpostavka jer neko biće, koje još nije pojmlilo istinu izbavljenja, ima voljne porive i čini djela koja moraju voditi ponovnom rođenju.

Sadašnji život

3. Viññāna, svijest (Oldenberg: spoznavanje). To tvori jezgru novog živog bića u nastajanju. Buddhističke škole se slažu međusobno po tome što u svijesti, koja nastaje na temelju sankhāra nekog prethodnog

postojanja, vide povezujuću nit između prošle i sadašnje egzistencije. No, o načinu na koji se odvija prijelaz svijesti umirućeg u tijelo buduće majke postoje različiti nazori. Dok neki buddhisti govore jednostavno o preskakanju svijesti, ali ne objašnjavaju pobliže, kako treba misliti taj postupak, jer je Uzvišeni rekao da je karma nedokučiva tajna za čovjeka (*Anguttara III 4, 77, Vol. II, str. 80*), neke škole su razvile teoriju o “međubiću” (antarbhava). Po toj teoriji, kroz sankhāre umirućeg neko “duhovno biće” (gandhabba, sk. gandharva) koje se seli prema mjestu novog rođenja, prisustvuje sjedinjenju roditelja i ulazi u utrobu majke. Ono tada propada a novorođenče stupa na njegovo mjesto. U tome je dakle brahmansko učenje o seljenju duša preoblikovano u buddhističkom smislu na taj način da umrlo biće, međubiće i novorođeno biće predstavljaju tri različite osobe koje uzastopce slijede jedna iz druge.

4. Nāma-rūpa, “ime i tjelesnost”, tj. duhovne dhamme nastale na temelju “svijesti” (nāma je jednako vedanā, saññā, sankhāra, viññāna) i tjelesne dhamme (rūpa) koje tvore embryo.

5. Salayātana (sk. śaḍāyatana), “šest osnova”, tj. organi vida, sluha, mirisa, okusa i osjeta (tijelo kao sjedište osjeta opipa) te mišljenja (receptivna svijest). Oni se razvijaju na embriju, ali još nisu djelotvorni.

6. Phassa (sk. sparśa), “dodir”. Podražaj koji se odvija na novorođenom biću putem dodira s vanjskim svijetom. Dok neki tumači određuju da dodir počinje s rođenjem, Rosenberg piše (“Problemi”, str. 213): “Uzajamno djelovanje svih elemenata počinje s dodirrom: svijest stupa u vezu s organima i objektivnim elementima; i taj period, šesti na životnom putu, otpočinje u embrionalnom stadiju: živo biće u majčinom tijelu počinje doživljavati nešto objektivno, tj. ono vidi, čuje itd., ali ono ne daje sebi nikakva objašnjenja o ugodi ili neugodi osjećaja koji su s time povezani. No taj period bez emocija traje, prema buddhističkom učenju, još neko vrijeme nakon što se dotično biće rodi i ugleda svjetlo dana.”

7. Vedanā, “osjećanje” koje nastupa kao posljedica dodira sa vanjskim svijetom. Nasuprot tome, Rosenberg (nav. mj.) kaže: “Tek otprilike dvije godine nakon rođenja živo biće počinje svjesno doživljavati osjećaj ugodnog, neugodnog i ravnodušnog. Taj period najjednostavnijih emocija traje dosta dugo.”

8. Taṇhā (sk. tršṇā), “žed”, tj. “požuda”, na prvom mjestu spolni nagon, s čijim buđenjem, prema proširenom indijskom nazoru, počinje proizvodnja nove karme.

9. Upādāna, “prianjanje uz život”, pojačana žudnja.

10. Bhava, “nastajanje”, uzrokovanje karme koje je pretpostavka nove egzistencije i prijelaz iz jedne egzistencije u drugu. Taj član predstavlja dakle vezu između sadašnjeg i budućeg postojanja pojedinačnog bića.

Budući život

11. Āti, (novo) “rođenje”.

12. Ārā-marāṇa, “starost, smrt” itd.

Po tome objašnjenju članovi 1 i 2 predstavljali bi samo pretpostavke sadašnjeg postojanja, a članovi 11 i 12 samo djelovanja sadašnjeg života u nekom budućem životu, dok se kod sadašnjeg života uzimaju u obzir kako rezultati ranije karme (članovi 3–7) tako i sile koje uzrokuju budući život (članovi 8–10). Po tome bi dakle članovi 1–2 odgovarali članovima 8–10, a članovi 3–7 članovima 11–12, pri čemu se dakako od bezbrojnih dhamma, koje zajedno djeluju u nekoj egzistenciji, svaki put ističu samo neke osobito značajne.

Formula uzročne sveze ne treba dati samo objašnjenje za ponovno rođenje nego pokazati i put kojim se može dospjeti do izbavljenja. Kad nestane “neznanje”, više ne nastaju nikakve sankhāre koje stvaraju karmu, ne izaziva se više nikakva svijest koja bi mogla ući u neku matericu, postignuto je spasenje.

Put do izbavljenja dug je i težak, i zbog toga se on prevaljuje u pojedinim etapama. Kroz protjecanje mnogih ponovnih rođenja onaj tko traži spasenje približava se, stupanj po stupanj naviše, dovršenju na taj način da najprije spriječi štetne dhamme u tome da prodru u njegovu životnu struju i da u nju uvuče dobre dhamme. Pošto slijed činilaca postojanja, koji tvori njegovu osobnost, postane na taj način sve čistiji, taj slijed konačno dopijeva u takvo stanje u kojemu se tri temeljna zla (āsava, sk. āsrava, dosl. “utjecaji”), naime osjetilna požuda, požuda za nastajanjem i neznanje, potpuno ukidaju. Onaj tko traži izbavljenje, slobodan od sva-

ke strasti i sa spoznajom da ni u vanjskom svijetu niti igdje u vlastitoj nutrini nema neke supstancije koja ne podliježe prolaznosti, ničeg samostalnog, nikakvog sopstva, postaje svecem (*arhat*) i već u ovome životu postiže nirvāṇu. Za tu visoku predodžbu koju buddhisti povezuju s nirvāṇom, značajno je da danas prevladava gledište kako su posljednji arhati živjeli kratko nakon Buddhinog vremena, a da danas ljudi nisu u stanju postići stanje arhatstva. Isposnici s kojima sam razgovarao na Cejlonu, u Burmi i Siamu ne očekuju da će sad već postići nirvāṇu, nego se nadaju ponovnom utjelovljenju u nekom drugom sustavu svijeta u kojemu će moralno stanje biti prikladnije za stjecanje svetosti. Premda se odvajanje od svijeta olakšava kroz isposnički život, ipak pripadnost redu u staro doba nije bila pretpostavkom za arhatstvo. Anguttara 6, 120, vol. III, str. 451 navodi čitav niz “kućedomaćina” (*gahapati*) i “štovalaca” (*upāsaka*), tj. osoba iz svjetovnog staleža koje su postigle nirvāṇu zato što su posjedovale šest dhammā koje tvore pretpostavku za izbavljenje: nepokolebivo povjerenje prema Buddhi, prema učenju, prema zajednici, plemenitu ćudorednost, plemenitu spoznaju i plemenitu odvrćenost.

Praktični put prema ostvarenju postupnog ćudorednog uspona označava se kao “plemeniti osmerostruki put”. Oldenberg ga je spomenuo samo kratko. No, veliko značenje koje pripada tome dijelu buddhističke etike i nauka o izbavljenju, zahtijeva da ovdje još pobliže zađemo u njega.

1. član toga puta zove se *sammā-ditṭhi*, tj. ispravno gledište. To je značenje o prolaznom, nesuptancijalnom, bolnom karakteru sveukupnog zemaljskog života, o uvjetovanom nastajanju svih pojava, o uzroku i ukidanju sve patnje, te o onome što je korisno ili štetno za postupno postizanje izbavljenja, tj. o onome što stvara dobru ili lošu karmu. Nije preporučljivo prevoditi *sammā-ditṭhi* izrazom “prava vjera”, jer za buddhista kod *sammā-ditṭhi* nije riječ o poučcima koji se moraju prihvatiti na temelju objave ili drugog autoritativnog saopćenja kao neumitna istina, nego je riječ o spoznajama koje svatko mora steći sâm. Osim toga, izraz “vjera” je višeznačan, u toj riječi ujedno odzvanja i značenje “povjerenje” koje se polaže u neku stvar ili osobu. No, kod *sammā-ditṭhi* ne radi se o “vjeri u Buddhu” koja bi predstavljala pandan “vjeri u Isusa Krista”. Doduše, razumije se po sebi da je povjerenje (*saddhā*, sk. šrad-

dha) u Buddhu i u ispravnost nauka, koji je on naučavao, predstavljala bitan činilac kod obraćanja na buddhizam, ali ta “vjera”, kako se izraz saddhā obično prevodi prema smislu, nije prvi član osmerostrukog puta nego njegov predstupanj.

2. članak puta, “ispravno nastrojenje” (sammā-sankappa) je duhovni stav, slobodan od mržnje, zloće, nasilnosti itd.

3. Ispravan govor (sammā-vācā, doslovno: “prava riječ”) je onaj govor koji izbjegava laž, klevetanje, psovanje i isprazno brbljanje. Njegova pozitivna strana dana je zažeto u savjetu da se govori “u pravo vrijeme, istinito, blago, sukladno svrsi i u prijateljskom nastrojenju” (Anguttara-nikāya, 10, 44, 9).

4. Ispravno djelovanje (sammā-kammanta) sastoji se u izbjegavanju ubijanja, krađe, spolnog općenja i drugih zabranjenih radnji te u vršenju dobrih djela kao u milodarima i slično.

5. Ispravan život (sammā-āḍḍiva) iskazuje se u tome da za održanje života privređujemo na način koji ne narušava temeljna načela buddhističkih učenja, dakle ne kao mesari, lovci, trgovci pićem itd.

6. Ispravno nastojanje (sammā-vāyāma) je duhovni napor usmjeren na to da, prvo, ne dopusti nastajanje loših, neblagotvornih duševnih poriva (dhammā), i, drugo, da ukloni one porive koji su već nastali. S druge strane, ispravno stremljenje treba omogućiti da nastanu one dobre, blagotvorne dhamme i, ako one nastanu, treba ih zadržati, uvećati i usavršiti. Sve se to odvija na putu duhovne discipline i zadubljenja.

7. Ispravno promišljanje (sammā-sati) je pažljivo promatranje tijela, osjećanja, mišljenja i misaonih predmeta. Ono se sastoji u tome da onaj tko traži izbavljenje sebi predočava s punom jasnoćom duha da je fizičko tijelo sastavljeno od elemenata zemlje, vode, vatre i zraka, ili pak da si osvještava da je njegovo mišljenje prožeto ili neukaljano mržnjom, pohlepom itd. Vježbe pažnje koje su tako važne za buddhističku praksu meditacije opisuju se točno u Satipatṭhāna-sutti (*Dīgha 22, Maḍḍhima 10*).¹⁴

¹⁴ Preveo na njemački jezik s objašnjenjima njemački redovnik na Cejlonu Nyana-ponika u obuhvatnom djelu *Sattipatṭhāna, der Heilweg buddhistischer Geistesschulung*, Konstanz 1950.

8. Ispravno zadubljenje (sammā-samādhi) je duhovna sabranost koja se postiže tako da se mišljenje usmjeri na jedan jedini predmet a sve drugo isključi. Zbog toga se označava kao “ekaggatā”, tj. “jednovršnost” duhovne djelatnosti. (Vidi o tome Oldenberg, str. 293.¹⁵)

Ovdje moramo reći još nešto o nirvāni (pāli: nibbāna) sa stajališta teorija dharmae. Nirvāna je prema pālijskim tekstovima jedna dhamma, tj. jedna djelotvorna stvarnost. No, dok su sve druge dhamme ‘sankhata’, tj. uvjetovane sankhārama, nastale, te se stoga mogu označiti kao sankhāre, nirvāna nije sankhāra. Zbog toga ona nije prolazna, a odatle opet slijedi da nije bolna. Ipak, jednako kao i druge dhamme i nirvāna je “anattā”, bez postojanog sopstva. Razliku između nirvāne i uvjetovanih dhammā (sankhārā) izražavaju kitice iz Dhammapade 277–279 koje Oldenberg navodi (str. 238): sve sankhāre su nestalne, sve sankhāre su bolne, sve dhamme nisu samostalna bivstva (anattā). Dvije slavne definicije nirvāne (v. str. 266) označavaju nirvānu kao nešto posve različito od svega što poznajemo, nešto dijametralno suprotno fenomenalnom bitku. Zato se za Izbavljenoga kaže da su kod njega svih pet khandā – tjelesnost, osjećanja, razlikovanje između opažaja i predodžbi, pokretačke sile i svijest – istrgnute zajedno s korijenom i da više nikada ne mogu nastati u njemu (Saṃyutta 44, 1, 29 id.). Nirvāna se najbolje daje prikazati slikom praznog prostora. Kao što je on nenastao, neprolazan i uvijek prisutan, ali se može opaziti samo tamo gdje je nestalo sve što ga je ispunjavalo, tako se i nirvāna potpuno ostvaruje tek onda kad se unište sve dhamme.

Ono često pretresano pitanje u evropskoj literaturi, da li je buddhistička nirvāna bitak ili nebitak, ne može se riješiti jednoznačno naravno već zato što su razne buddhističke škole razvile kroz proteklih 2500 godina vrlo različite poglede na nirvānu. Uzme li se za osnovu pālijska Suttapiṭaka, kao što je to učinio Oldenberg u svome djelu, onda se nirvāna u odnosu na nemirni, uvijek pokretni, prolazni i stoga bolni svijet pojava može označiti kao “ništa”, ali kao relativno “ništa”; za one koji ga posjeduju ono skriva najvišu nasladu.

¹⁵ Mali vodič o danas uobičajenoj praksi u Burmi daje knjiga *Dittha Vipassanā. Cognitive Insight-Exercises by Venerable Mohnyin Sayadew, Agga Mahā Pandita*, translated into English by U. Hla Manung, B. A. Rangoon 1956.

S upanišadskim brahmanom nirvāṇa ima samo jedno zajedničko, naime to da za one koji stupe u nju ona znači najviše blaženstvo. Inače su te dvije koncepcije posve različite. Jer, brahman nije samo visoki cilj izbavljenih nego ujedno i *ens realissimum*, božanski pratemelj iz kojega nastaju sva bića i po kojemu sva žive. Ali nirvāṇa *nije* supstancija svijeta u kojoj sve postojeće ima svoj korijen, nego je izričita suprotnost svega što jest, ona ne sadrži ništa što bi služilo izgradnji svijeta, nego je ono “posve drugo”, potpuna negacija sveg promjenjivog, nemirnog postojanja.

Pogledamo li u cjelini sve do sada rečeno, buddhističko učenje se, u onoj mjeri u kojoj je sadržano u najstarijim sačuvanim tekstovima pālij-skog kanona, pokazuje kao dobro izbalansiran sistem koji se od drugih korpusa učenja svoga doba ne razlikuje u bitnome nego samo u pojedinostima. Možemo ga označiti kao radikalni pluralizam koji ne poznaje nikakve supstancije već samo mnogobrojne izlučene pojedinačne činioce, kao filozofiju postajanja za koju je sve u našem svijetu u stalnom protjecanju, kao nauk izbavljenja koji na putu moralnog pročišćenja i postupno narastajuće spoznaje teži postizanju stanja poslije smrti, stanja koje se, apsolutno različito od svega zemaljskog, može pojasniti samo negativno.

Dojam da se kod učenja Suttapiṭake, a vjerojatno čak i kod učenja samog Buddhe, radi o sveobuhvatnom, potpunom sistemu svjetonazora a ne samo o dijelovima takvog sistema, još se pojačava ako uzmemo u obzir da kanonski poučni govori posve isto kao i sveti brahmanski i đain-ski spisi sadrže i kompliciranu kozmografiju i povijest svijeta. Ta točka kod Oldenberga ne dolazi do svoga prava. Čudnovato je da taj veliki istraživač nije uzeo u obzir tu stranu Buddhinog učenja premda je podrobno prikazana već kod R. Specea Hardya u “Manual of Buddhism” (1853.), str. 1–97, te kod Carla Friedricha Koeppena u “Religion des Buddha und ihre Entstehung” (1857.), str. 228–328. Svakako bi značajno pridonijelo zaokruženju ukupne slike da je Oldenberg na temelju isključivog i izdašnog korištenja pālij-skih tekstova izložio barem opće temeljne crte učenja o svijetu i njezine mitske povijesti. Tako bi se s jedne strane moglo utvrditi u kojoj mjeri su navodi autorâ koji crpe iz kasnijih izvora sadržani već u starijim izvorima, i s druge strane, izbjegao bi se dojam kao da buddhisti za razliku od svih drugih indijskih škola

nisu razmišljali o zgradi svemira i njezinom nastanku. Ako se u djelima pomoću kojih se današnjim naraštajima želi preporučiti buddhizam ne govori o tim stvarima, onda je to donekle opravdano jer takvi spisi žele prikazati samo ono bezvremeno važeće na Buddhinu učenju; ali historijsko djelo koje hoće razumjeti Gotamimo učenje i u njegovoj povijesnoj uvjetovanosti, ne smije zaobići kozmografiju i povijest svijeta koje nam se danas u nekom pogledu čine fantastičnima. Stoga smatram prikladnim ispuniti tu prazninu u Oldenbergovu prikazu, i dajem nadalje kratku skicu koja se oslanja jedino na Suttapīṭaku¹⁶.

Univerzum se sastoji od beskonačnog broja svjetskih sustava. Tamo gdje se međusobno sudaraju po tri svjetska sustava, nalazi se međusvijet (lokāntara), prostor potpuno ispunjen tamom da se njegovi stanovnici (prema kasnijem nazoru: paklenska bića) međusobno ne vide; tek kad se rodi neki Buddha, tama se rasvjetljava (*Anguttara 4, 127, vol. II, str. 130*). Nad tisuću takvih svjetskih sustava ili višestruko toliko svjetova vlada Mahābrahmā (*Maddhima 120, vol. III, str. 101; Anguttara 10, 29, 2, vol. V, str. 59*), ali i on je, kao i sva bića, podložan prolaznosti usprkos svojoj moći.

Svaki svjetski sustav ima tri odjeljka:

1. Kāma-loka, svijet požude, u kojemu se nalazi jedna zemlja s paklima ispod sebe i božanskim nebom iznad. To područje svijeta nastavaju bogovi, ljudi, sablasti, životinje i paklena bića koja imaju tvarna tijela.

2. Rūpa-loka, svijet čistih oblika, sjedište je određenih klasâ bogova koji više nemaju nikakve požude, nikakvo tijelo sazdan od grube tvari niti dva najgrublja osjetila, okus i miris. Te se klase bogova dijele na četiri stupnja zadubljenosti (v. str. 293) jer se pretpostavlja da se meditant može uzdići do njih.

3. Arūpa-loka, netvarni svijet, nastavaju bogovi koji imaju još samo duhovne, nečulne dojmove i stalno su u stanju transa.

Svijet u kojemu mi živimo čini najnižu sferu našeg svjetskog sustava. Ona počiva na vodi, voda na vjetru, a vjetar u praznom prostoru. Nje-

¹⁶ Usp. o tome W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920, S. 180–207; de La Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakośa traduit*, vol. III, Paris-Louvain 1926; prije toga već London 1918., pojedivosti također u: Malalasekeras, *Dictionary of Pāli Proper Names*, London 1938.

zin najniži dio zauzimaju područja pakla u kojima bića, zbog svojih prijestupa, moraju okajavati dugotrajne ali ne vječne kazne. Nad tim paklima nalazi se Zemlja, opasana morem, s planinom Sineru u središtu. Njezin korijen je duboko u oceanu; u njegovu podnožju obitavaju demoni, na njegovu gornjem dijelu bogovi, dok se u njegovu središnjem dijelu, koji viri iznad vode, nalaze četiri kontinenta i mnogobrojni manji otoci. Kontinenti su Pubba-vidēha na istoku, Đambu-dīpa na jugu, Aparā-goyāna na zapadu i Uttara-kuru na sjeveru. Kontinent na kojemu leži Indija je Đambu-dīpa, nazvan po tome što se tu nalazi ogromno drvo ružine jabuke. Ostali kontinenti, o kojima se pripovijeda štošta bajkovito, leže izvan vidnog polja običnih ljudi, ali vladari svijeta (čakkavatti) su i njih podvrgli svojoj vlasti. U Anguttari (9, 21, vol. IV, str. 396) Buddha uspoređuje ljude s kontinenta Uttara-kuru i kontinenta Đambu-dīpa i ustanovljava da bogovi nadmašuju druge trajanjem života, ljepotom (bojom) i užicima, a da uttarakuruke nadmašuju druge nesebičnošću po tome što ne posjeduju nikakvo vlasništvo, uvijek doživljavaju zadanu životnu dob (od 1000 godina) i imaju druge odlike. Nasuprot tome, ljudi iz Đambu-dīpe nadmašuju druge junačkom hrabrošću, obzirnošću i svetim življenjem. Stoga je Đambu-dīpa jedini kontinent na kojem se rađaju Buddhe i vladari svijeta.

Dok gornji svjetovi, u kojima žive čista bića, imaju ustaljenu trajnost usljed dobre karme svojih stanovnika, donji svjetovi, uključujući svijet Brahme, podvrgnuti su neprestanom nastajanju i propadanju.

Bespočetni i beskrajni proces nastajanja i nestajanja svjetova odvija se u zakonitoj smjeni od četiri velika perioda, od kojih svaki traje kao doba jedne *asankheyye*, tj. “neizmjernog svjetskog doba”. Trajanje jedne “*asankheyye*” ne može se izračunati, ali se zato može pojasniti jednom poredbom. Prema Saṃyutti (15, 5, vol. II, str. 181), Buddha je o tome rekao sljedeće (Oldenbergov prijevod u njegovim “Die Reden des Buddha”, str. 155): “Kad bi postojao ogromni komad stijene, milju dugačak, milju širok i milju visok, bez usjeka i bez udubine, jedinstvena čvrsta masa, i kad bi ga svakih sto godina jedan čovjek dolazio brisati finom tkaninom iz Benaresa, prije bi propala i ishabala se takva moćna stijena takvim zahvatom nego što bi proteklo doba svijeta. Tako dugo je svjetsko doba. Kroz stotine, tisuće i stotine tisuća tako dugih doba svijeta kretalo se seljenje bića.”

Četiri neizmjerne svjetska doba, koja se međusobno smjenjuju, prema Anguttari 4, 156, vol. II, str. 142, jesu sljedeća:

1. doba (kappa, sk. kalpa) uništenja svijeta.
2. doba za vrijeme kojeg je svijet nestao,
3. doba nastajanja nekog novog svijeta,
4. doba za vrijeme kojeg svijet postoji.

Buddhisti računaju kao prvu asankheyyu vrijeme propasti nekog svijeta da bi time unaprijed dali na znanje da svijet može nastati samo na temelju pretpostavki stvorenih u svijetu koji nestaje, jer karma žitelja nekog propalog svijeta, koja još nije počela djelovati, zaostaje latentno i za vrijeme nekog razdoblja u kojem ne postoje donji svijetovi, i uzrok je toga što nastaje novi svijet u kojemu karma nalazi svoju nagradu ili kaznu.

U pālijskim tekstovima se o tim četirima asankheyyama navodi sljedeće:

1. Propast nekog svijeta opisuje se opširno u Anguttari (7, 62, vol. IV, str. 100). Ona počinje tako da tisućama godina ne padne kiša i da se tada u dugim razdobljima pojave jedno za drugim pet suncâ koja isuše sve tako da voda svjetskog mora bude visoka samo jedan prst. Nakon dugog razdoblja pojavi se šesto sunce i Zemlja se, zajedno s kraljevskom planinom Sineru, počne pušiti. Konačno, sedmo sunce zapali cijelu Zemlju zajedno s planinom Sineru tako da sagori čak i najviši vrh. Kao što kod izgaranja masla i ulja ne ostaje nikakav pepeo ni gar, tako ni Zemlja ne ostavlja iza sebe ni pepeo ni gar. No, siloviti ognjevi, nošeni vjetrom, sežu prema gore sve do svijeta Brahme tako da od donjeg dijela svijeta ne ostaje ništa.

2. U drugoj asankheyyi svijet je potpuno nestao, na njegovom mjestu ostaje samo prazan prostor.

3. Nakon što protekne drugo “neizmjerno doba”, donji svijet se počinje stvarati iznova tako da najprije nastane svijet Brahme i redom niža područja sve do paklova. Tekstovi naučavaju o tome sljedeće:

Bića koja su nastavala paklove, Zemlju i donje nebo s bogovima, najvećim su dijelom još prije provale velike katastrofe dospjela u nebo svijetlećih bogova (ābhassara). (Za sljedeće v. Dīgha-nikāya 1, 2, 2 id., prema R. O. Frankeu.) Tijelo im je duhovne naravi, hrane se radošću, isi-

javaju svjetlo i posjeduju dugovječnost velikih razmjera. No kad dođe vrijeme da nastane novi svijet, najprije se pojavi prazna Brahmina palača. Potom se neko biće, čija je dobra karma iscrpljena, izdvaja iz svijeta svijetlećih bogova i nalazi novo postojanje u praznoj palači Brahme. Nakon što novi Brahmā za neko vrijeme tamo živi sam, postane mu dosadno i poželi društvo. Budući da s protokom vremena u svijetu Brahme nastaju i druga bića, Brahmā pojeruje da ih je on stvorio, bića pak pretpostavljaju da svoje postojanje zahvaljuju Brahmi zato što je on postojao prije njih, i štuju ga kao stvoritelja svijeta. Tako neznanje tih Brahmā kao i neznanje bića u svijetu nekog Brahme o svojim prijašnjim egzistencijama dovode u lažno vjerovanje o stvoritelju svijeta. Postupno se onda i drugi svjetski prostori pune živim bićima. Kad konačno neko biće nađe svoje postojanje u paklu, dovršava se doba treće asankheyye.

4. Četvrto “neizmjereno doba svijeta”, period postojanja svijeta počinje vremenom u kojemu živa bića još posjeduju trajan život beskonačno puno godina, no tada počinje postupna degeneracija koja dovede do toga da ljudi postaju sve gori i konačno dosežu još samo deset godina starosti. Kad bude dosegnuta ta donja granica, životna dob iznova narasta sve više i više do 80000 godina. Period u kojemu se odvija takav silazak i uspon naziva se “antarkappa” (međudoba); po kasnijoj predaji (na Cejlonu, v. Spence Hardy, *Manual*, str. 7, kao i u Abhidharmakośi, III. str. 186, prijevod La Vallée Poussina) u jednoj asankheyyi se uzastopce smjenjuje dvadeset takvih međudobâ tako da se u prvom međudobu odvija silazak, dok sljedećih osamnaest doba naizmjenično označavaju uspon i silazak, a posljednje doba ponovo završava s ljudskim vijekom od 80000 godina.

Početak prvog međudoba 4. asankheyye Zemlja je bila (prema Dīgha-nikāyi 27, 11 id., vol. III, str. 85) prekrivena vodom i posve mračna jer još nije bilo Sunca ni Mjeseca. Bićima još nije trebalo svjetlo budući da su sama isijavala. Još su bila bez spola. S protokom vremena zgusnula se površina Zemlje. Neko slatkorano biće kušalo je iz znatiželje tvar sličnu vrhnju na zemlji, a druga su slijedila njegov primjer. Na to su njihova tijela izgubila prirodni sjaj, počeli su sjati Sunce, Mjesec i zvijezde, i time je nastala smjena dana i noći te podjela vremena. U sljedećim stoljećima se zemljina površina još više zgusnula, nastale su bilj-

ke i konačno riža. No, ljudi koji su sad živjeli od hrane iz te grube tvari, postajali su sve ružniji. Na njihovim tijelima su se razvili spolni udovi, a pojavila se i ljubavna požuda; ona je tada važila do te mjere nećudoredno da su bića, kako bi joj se mogla predati, gradila kuće da prikriju svoje opačine. Isprva su bića jela rižu samo prema potrebi i ona je ponovo rasla sama od sebe. No, iz udobnosti, neko je biće došlo na pomisao da stvori zalihe riže za više obroka. Otada riža više nije narastala sama i ljudi su bili prisiljeni da je sade. Zbog toga su podijelila zemlju među sobom. Neko pohlepno biće je jelo rižu s tuđeg polja. Pozvano na red, lagalo je da nije ništa uzelo, no kad je opet uhvaćeno u krađi, kažnjeno je udarcima. Tako su nastali krađa, laž i kazna. Da bi doskočila toj novozačetoj opačini, bića su imenovala najljepše među sobom za pazitelja. Tako je nastalo kraljevstvo i kasta kšatriya. Neka bića, koja su htjela ukloniti loše dhamme, povukla su se u osamu radi meditacije: to su bili brâhmani. Oni među njima kojima nije uspjelo postići trans, nastanili su se u blizini sela i sastavili tekstove (misli se na vede). Osobe koje su slijedile raznovrsne poslove postali su vaišye, a obični ljudi šūdre. Kad su se pripadnici svih tih četiriju kasta povukli iz svijeta, nastalo je isposništvo samaṇa (v. str. 147, bilj. 73).

Prvi stanovnici zemlje, koji su još bili isijavajuća bića (Dīgha 26, 2 id.) imala su veoma dug život; ljudi s tvarnim tijelima imali su u prvo vrijeme život od 80000 godina. Tada je cijelom zemljom vladao jedan kralj. Takav *ćakkavatti* je vladar koji potčinjava cijeli svijet i vlada njime bez batine i mača, jedino pravednošću. Ukrašen je kao Buddha s 32 znaka tjelesne ljepote i rađa se pod sličnim čudesnim znakovima kao svaki Buddha, usljed čega mudraci mogu pretkazati njegovo kasnije značenje. On raspolaže sa sedam “ratana” (drago kamenje, blaga, tj. čudotvorne stvari). To su: 1. kotač koji na njegovim ratnim pohodima leti zrakom ispred njega i potčinjava sve narode bez primjene sile, 2. slon, 3. konj, 4. sjajni dragulj, 5. žena koja se ističe ljepotom i krepošću, 6. rizničar koji za njega posvuda nalazi blaga, i 7. savjetnik koji je najčešće njegov sin. Kad dođe vrijeme smrti *ćakkavattija*, kotač nestane s mjesta u palači na kojem visi, i *ćakkavatti* se povlači iz svijeta u isposništvo pošto postavi za nasljednika jednoga od svojih tisuću sinova. Nakon što se nasljednik posveti dužnostima *ćakkavattija* na ispravan način, kotač se iznova pojavi. Takav *ćakkavatti* je bio Mahāsudassana o čijem životu pripovijeda Dīgha 17.

I početkom našeg svjetskog doba vladao je niz od takvih sedam vladara koji su slijedili jedan za drugim (Dīgha 26). Posljednji od njih nije se više držao točno dužnosti koje su pripadale njegovu položaju; posljedica toga je bila da narodu više nije išlo dobro. Kad bi primao svoje savjetnike, brinuo se doduše za sigurnost države, ali nije dijelio novac siromašnima. Kao posljedica siromaštva, nastala je krađa, kao posljedica kažnjavanja za krađu, nastala su ubojstva i prevare. Time su ljudi sve više gubili na ljepoti i velikoj dugotrajnosti života. Oni koji su živjeli 80000 godina imali su djecu koja su živjela još samo 40000 godina, i iz naraštaja u naraštaj životna dob se smanjivala na 20000, na 10000 godina i konačno na 100 godina (što je u Buddhino vrijeme važno kao najviša starosna dob čovjeka).

Jednom će doći vrijeme kad će ljudi doživljavati samo 10 godina, djevojčice će tada postajati rodne već s 5 godina, a žitarice slabe kakvoće važit će kao sredstvo najvišeg uživanja. Nestat će poštovanje za roditelje, brāhmane i isposnike, krvni prijestupi postat će uobičajena stvar, i bit će zbrisano svaka čudorednost. Ljudi se bore međusobno s neprijateljskim namjerama. Općenita zloća dosegnut će svoj vrhunac u sedam dana “vremena mačeva”, kad će se ljudi međusobno napadati kao divlje životinje i najveći dio čovječanstva tada će poginuti. Ipak neki dobri ljudi povući će se tada u šume i tako će preživjeti taj užasni tjedan. Ti će se ljudi ponovo pridržavati čudorednih zapovijedi, i tako će sveukupno stanje na svijetu ponovo popraviti. Životna dob će se udvostručiti iz naraštaja u naraštaj sve dok ljudi konačno opet ne budu doživljavali 80000 godina. U tome razdoblju djevojke će opet biti rodne s 500 godina, i postojat će samo tri vrste boli: želja, glad i starost. Tada će Đambu-dīpa biti vrlo gusto naseljena, a u njezinu najvećem od 84000 gradova, u Ketumatī, vladat će čakavatti po imenu Sankha i pojavit će se novi Buddha imenom Metteya.

To sretno doba bit će, kao i prethodna razdoblja, samo ograničenog trajanja i ustupit će mjesto drugim periodima, jer kotač događanja okreće se i dalje, a buddhizam ne poznaje nikakvo stanje vječnog dovršenja.

Kad istekne posljednja kappa [kalpa, doba] 4. asankheyye – ona se dokončava u najboljem mogućem stanju u kojem ljudi doživljavaju starost od 80000 godina – cijeli se donji svijet prazni od svih živih bića, i

tada počinje novi “beskonačni period vremena” s prethodno već opisanim svjetskim požarom.

Usporedimo li tu kozmografiju i svjetsku povijest iz pālijskih suttī s podacima iz pālijskog komentara, Abhidharmakoṣe i kasnije književnosti, pokazuje se da opći temelji buddhističke predodžbe svijeta i konstrukcije povijesti bili utvrđeni već u starijim kanonskim spisima; kasniji pisci su ih dopunili u mnogim pojedinostima, na prvom mjestu teorijom planinskih i morskih prstenova na Zemlji, podrobnim opisima božanskih razredā i paklenskih prostora, daljnjim oblikovanjima kronoloških shema i umetanjem buddhā koji su nastupali u pojedinim periodima. U svakom slučaju, koncepcija je kao cjelina veoma stara, i nema nijednog razloga za vjerovanje da ona barem u svojoj vodećoj ideji ne bi mogla potjecati od Buddhē. Osim toga, veoma izražena obiteljska sličnost, koju usprkos mnogih razlika pokazuje s đainskim predodžbama, govori isto tako u prilog njezinoj velikoj starosti.

Zanemarimo li mnogo toga drugog, ovaj opis (koji podsjeća na morfologiju kulture) stalnog uzlaznog i silaznog razvoja čovječanstva od interesa je i za razumijevanje teorije dhamme. Opis pokazuje kako u buddhističkoj predodžbi svo ćudoredno djelovanje odmah izaziva posljedice u prirodnom svijetu tako da se događa potpuni paralelizam između sveukupnog prirodnog i moralnog zbivanja (o tome treba usporediti i Anguttaru 4, 70). Prije svega, opis daje da prepoznamo osebujnu buddhističku predodžbu o kauzalnosti. Svaka dhamma je zaseban činilac i nije u neposrednoj vezi s drugim dhammama, niti kao *causa materialis* (jer dhamma ne proizlazi iz supstancije neke druge dhamme) niti kao *causa efficiens* (jer jedna dhamma ne može izravno utjecati na neku drugu) nego uzajamni odnosi između različitih dhammā počivaju samo na koordinaciji koja je uvjetovana zakonom svijeta: “ako je ovo, nastupa ono” (*Samyutta* 12, 21 2 i 12, 27, 3 *id.*, vol. II, str. 28 i 113). Zbog toga je gašenje sjaja isijavajućih bića povod za nastajanje suncā i mjesecā, a njihovo pojavljivanje ima opet za posljedicu pokazivanje životinjskih znakova i zvijezda (*Dīgha* 27, 12) isto kao što karma bića ima za posljedicu nastajanje svjetova u praznom prostoru. Tako s neumitnom nužnošću siromaštvo izaziva krađu, a ona opet ubojstva itd., čime se iznova iskazuju druge loše dhamme; s time ide ruku pod ruku smanjenje ljepote čovječanstva i skraćenje trajanja njihova života. To je sud-

bonosno iskakanje pojedinačnih činilaca među kojima zakon stvara nevidljivu povezanost. U tome je još uočljiva veza buddhističkog učenja o nastajanju u funkcionalnoj ovisnosti s oblicima magijskog mišljenja iz doba brāhmaṇa.

U tome kontekstu buddhistička kozmografija i povijest svijeta zanima nas prije svega zbog toga što posve jasno pokazuje da je stariji budhizam jednako kao i đainizam od početaka bio zaokružen sistem tumačenja svijeta, a ne samo čisto praktičko učenje, ravnodušno prema svim metafizičkim problemima, koje nije imalo ili nije htjelo imati nikakav odgovor na mnoga filozofska pitanja. No, kako se s time slažu mnogi Oldenbergovi navodi u tekstovima gdje Buddha prezrivo govori o “guštari mnijenja” (v. str. 194) i gdje izričito ostavlja mnoga pitanja bez odgovora (str. 257)? Ja mislim da ne smijemo na temelju svih tih mjesta zaključivati o jedinstvenom antimetafizičkom stavu kod Buddhhe nego moramo individualno ispitati pojedine tekstove.

1. To da utemeljivač određenog sustava zastupa nazor da je njegov sustav nešto načelno drukčije nego sva druga učenja, koja su ustanovili drugi, česta je pojava u povijesti religija isto kao i filozofije. Kad se dakle u Anguttari (10, 93, 5, vol. V, str. 187) kaže za filozofske spekulacije drugih da su one “postale, spravljene, skovane i uvjetno nastale te stoga prolazne i neizbavljajuće”, to ipak ne znači da je Buddha općenito imao odbojan stav prema filozofiji već samo to da je osuđivao učenja drugih jer je vjerovao da je sâm pojmio vječnu istinu.

2. Također, ni takozvanih “10 (ili 14) neobjavljenih stvari”, koje se često spominju u Suttapiṭaki, ne treba tumačiti u smislu agnosticizma. U izvornom obliku radi se o sljedećim problemima koje je Buddha navodno ostavio nerazjašnjenim: je li svijet vječan ili nije vječan, ima li (vremenski) kraj ili nema, jesu li duša (đīva) i tijelo istovjetni ili različiti; postoji li tathāgata nakon smrti ili ne postoji nakon smrti, postoji li tathāgata nakon smrti i da li (ujedno) ipak ne postoji, ne postoji li on nakon smrti i ujedno ipak postoji? U tome se može vidjeti točan opis Buddhinog stajališta: svijet nije vječan, kao što vjeruju đaini, niti je jednom počeo bivati, kao što se prema Ćhāndogya-upanišad vjerovalo za one koji su svijet smatrali nastalim iz nebitka (poput teista); svijet ne doživljava konačni kraj u propasti niti ostaje vječno postojati, kao kod đaina, nego se nalazi u neprestanoj kružnoj izmjeni postajanja i nestajanja.

Duša i tijelo nisu ni istovjetni (kao što su vjerovali materijalisti) niti je duša duhovno načelo različito od tijela, kao što su uzimali brāhmani i ḍāini, štoviše, ne postoje nikakvo tijelo i nikakva duša nego samo međusobno djelujuće dhamme, od kojih jedne oblikuju ono tvorno tjelesno (rūpa) a druge stvaraju ostale četiri skupine (khanda). Tathāgata ne postoji nakon smrti kao duhovno-tjelesno biće (kao što naučava vedsko učenje o uskrsnuću) niti biva potpuno uništen (kako su smatrali materijalisti), ne postoji također ni kao duša dok tijelo propada, niti pak više ne postoji (kao pojedinac), ali ipak postoji (kao onaj koji je ušao u Brahmū). Svi ovi problemi, koji su za škole onog doba bili toliko važni, za Buddha su postali bespredmetni, zbog čega ih je ostavio da miruju.

Kasnije doba objašnjava ovih deset pitanja s promijenjenog spoznajno-teorijskog stanovišta, zbog čega dva prva pitanja proširuje u kvadrileme prama kvadrilemama tathāgate, što nas ovdje ne treba zaokupljati.

3. Buddhino odbijanje da nerazumnim pitačima poput lutajućeg isposnika Vačchagotte ili Mālunkyaputte dade obavijesti o tome, ima čisto pedagoške razloge: njih nije smatrao sposobnima da razumiju njegovo učenje. Uvijek iznova se izvještava o tome da Buddha nije svakome, ne birajući, iznosio svoj puni nauk izbavljenja već samo onoliko koliko je smatrao da smije pretpostaviti za sugovornika prema stupnju njegove duhovne spoznaje. Mnogim laicima propovijedao je samo o zaslužnosti darivanja, o nužnosti moralne izmjene života i obećavao im je nebesku nagradu ne ulazeći u teška pitanja svoje metafizike i učenja o izbavljenju (tako primjerice seljacima, Saṃyutta 55, 7, vol. V, str. 352).

4. No, postoji čitav niz stvari koje je sam Buddha smatrao nepojmljivim (ačinteyya). Prema Anguttari (4, 77, vol. II, str. 80) tu spadaju: područje moći nekog buddhe, područje moći zadubljenja, dozrijevanje karme i spekulativno objašnjenje svijeta. Ovamo pripada i mjesto (v. nap. 117, str. 308), na kojemu se Buddha ne izjašnjava o tome da li sva bića mogu dosegnuti nirvāṇu. Oldenberg griješi, po mome mišljenju, u tumačenja izreke koju bog Brahmā izriče u trenutku Buddhine nirvāṇe: pod “odlaganjem tjelesnosti” misli se samo na umiranje, a ne i na postizanje izbavljenja; komentatori i kineski prevodioci također povezuju to mjesto sa smrću. Buddhistima je posve tuđa ideja “da će se svijet jed-

nom urušiti, da će carstvo vidljivoga jednom utonuti u dubinu nirvāne te da će nirvāna postati jedno i sve”. Budući da je broj živih bića beskonačan (Buddhavaṃsa 1, 64), svijet nikad neće prestati postojati, koliko god bićâ da se odvoji i stupi u nirvānu.

U povijesti je česta činjenica da neka religija ostavlja mnogo toga u tami i ne fiksira sve dogmatski bez ostatka. Tako kršćansko učenje daje doduše obavješene o stvaranju svijeta, o kraju svijeta i o novoj zemlji koja će nastati nakon propasti po božanskoj moći (Otkrivenje, Ivan 21), ali ono ne objašnjava niti što je bilo prije stvaranja svijeta niti pak zašto je jedan čovjek rođen bogat i zdrav a drugi siromašan i bijedan, što su oboje pitanja koje je buddhizam pokušao riješiti na svoj način.

Kao siguran rezultat novijeg istraživanja buddhizma ispostavlja se da je učenje starijih tekstova a očigledno već i učenje samog Buddhe, u daleko većoj mjeri nego što je Oldenberg vjerovao predstavljalo u sebi zatvoren metafizički sustav koji je htio i mogao stojati ravnopravno uz bok brahmanskim i đainskim učenjima. Kroz izučavanje tekstova iz klasičnog doba procvata postalo je moguće rasvijetliti čitav niz buddhističkih termina, a prije svega shvatiti središnji pojam dhamme koji nije bio prepoznat u svome temeljnom značenju. Ispravnost novog pogleda u kojem se ovdje pojavljuje filozofija Suttapiṭake zajamčena je dvjema stvarima: prvo, time da učenje o dhammama podjednako prožima sve tekstove i da nijedan drugi temeljni filozofski nazor, ma kakve vrste bio, ne može objasniti buddhističko učenje o izbavljenju kao povezanu cjelinu; i drugo, time da kasniji razvoj raznolikih buddhističkih sustava postaje razumljiv samo tako da se pretpostavi jedna jednostavna teorija dhamme, ma kakve naravi bila, kao osnova i polazište svih kasnijih sustava.

Još jedno pitanje ostaje za rasjašnjenje: svako filozofsko učenje nastaje na tlu povijesnih pretpostavki, izrasta u ovisnosti o misaonim tvorbama koje su postojale prije njega. Iz kojih pretpostavki je mogla nastati buddhistička teorija dhamme, u kojim idejama leži njezina povijesna prethodnica? Upanišadsko učenje o sve-jedinstvu kao i eventualno postojeća predklasična sāṅkhya toliko su različite od pluralističke buddhističke koncepcije svijeta da se teorija dhamme ne da izvesti iz njih i da tim učenjima možemo pripisati samo sporednu ulogu u njezinu nastajanju. Filozofija đaina je doduše u višestrukome pogledu bliža buddhističkom učenju nego dva navedena brahmanska sustava, ali s dru-

ge strane, s pretpostavkom vječnih duša i vječnih tvarnih supstancija, ona ipak toliko odudara od buddhističke metafizike neprestanog nastajanja da nipošto nije mogla stvoriti podlogu za uobličenje učenja o beskonačnim prolaznim činiocima postojanja. Na rješavanje toga problema¹⁷ potaknule su me konstatacije koje je Oldenberg iznio u svojoj knjizi “Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte” iz 1919. On tamo raspravlja o osebujnoj predodžbi kako za arhajsko mišljenje sve što postoji ili djeluje mora posjedovati predmetno postojanje, i piše (str. 93):

“Nikakva načelna razlika ne postoji između supstancijâ i kvalitetâ koje jednako tako posjeduju supstancijalno postojanje: to da neko biće ima neko svojstvo znači samo to da u biću prebiva neko drugo biće koje utjelovljuje dotično svojstvo. Postupci i radnje poput žrtve i ubojstva brâhmana, isto kao i poredak ili oblik bilo kojeg protjecanja, poput godine i mjere stiha, jednako su dobri kao i konj i drvo, i mogu djelovati i trpiti kao i oni. Takvome mišljenju još nije sinula razlika između bića koje jest i poretka koji važi. Ovdje se radi samo s onim zahvatljivim ‘jest’.”

Ovo gledište, koje Oldenberg dotiče i u ovoj knjizi (str. 24 id.) gdje govori o silama ili supstancijama koje pokreće neka bezlična nužnost, stvorilo je po mome mišljenju osnovu teorije dhamme. Naime, gledište da se smrt, vrućica, starost, požuda, srdžba, vjera, mišljenje, vid, dah i beskrajno mnogo drugih stvari smatraju stvarima sa samostalnom realnošću, koje ulaze u čovjeka i opet ga napuštaju, točno odgovara buddhističkom učenju po kojemu svojstva, stanja i procesi imaju zasebno predmetno postojanje. Razlika leži samo u tome da sve te sile opstanka za brâhmane još predstavljaju oživljena bića i vrijede često kao sveprihutni bogovi ili demoni, koji uz magične manipulacije mogu ući u tijelo čovjeka ili biti istjerani iz njega, dok su dhamme za buddhiste neosobne sile koje nastaju u funkcionalnoj ovisnosti jedna o drugoj i podliježu prolaznosti. Napredak u spoznavanju svijeta, postignut u pet stoljeća koja dijele najstarije brâhmane od Buddinog vremena, sastoji se s

¹⁷ H. von Glasenapp, “Der Ursprung der buddhistischen Dhamma-Theorie”, u: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 46 (1939), str. 242–266, i “Entwicklungsstufen des indischen Denkens”, u: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse* 15/16. Jahrgang, Heft 5, Halle 1940, str. 9 ff., 66 ff.

jedne strane u depersonalizaciji silâ postojanja i u većoj sposobnosti apstraktnog mišljenja, s druge pak strane u znanju o kratkotrajnoj egzistenciji, u odnosu na vječnost, svih sastojaka iskustvene stvarnosti te u oblikovanju svijesti o kauzalnoj uvjetovanosti svih pojava. Dakako, u tami koja leži nad poviješću indijskog duhovnog života ne daju se više ustanoviti međustupnjevi koji vode od magijskog svjetonazora brāhmaṇa prema Buddhinu etičkom kondicionizmu. No, uz stanje literature koja je dospjela do nas, to nimalo ne čudi. Naime, sačuvani su samo tekstovi koji su najprije prenošeni usmeno, a kasnije i pismeno, jer su bili od važnosti i za kasnije naraštaje, poput brahmanskih žrtvenih tekstova ili filozofskih traktata. Od mislilaca koji su stajali izvan ortodoksije ništa nije doprlo do nas, djelomice zato što njihova djela nisu bila prenošena dalje u školama, djelomice zato što su smatrana zastarjelim i zamijenjena boljima. Tako ništa ne znamo ni o đainizmu prije Mahāvīre, premda se s velikom vjerojatnošću može pretpostaviti da je đainsko učenje utemeljio već Pārśva (navodno 250 godina ranije). Podudarnost između mnogih dijelova đainskih i buddhističkih učenja mogla bi se po mome mišljenju objasniti na taj način da oba predstavljaju usporedna daljnja izvođenja istih temeljnih načela koja se sežu unatrag do veda. Naime, i đainizam naučava da predmetno mišljene potencije karme prodiru u čovjeka, potencije koje određuju njegovu sudbinu u krugu ponovnih rođenja. No dok đainizam podgrađuje tu predodžbu teorijom vječnih duhovnih monada, u koje se unose tvarne čestice, buddhizam kao filozofija nastajanja par excellence rastvara tu tvar jednako kao i duše u naizmjeničnoj igri beskonačne punine činilaca postojanja.¹⁸

Zajednica Buddhinih učenika

Odjeljku o Buddhinj zajednici, najkraćem u cijeloj knjizi, ovdje treba dodati samo nekoliko riječi. Može se upozoriti da je od Oldenbergove smrti ili objavljen čitav niz tekstova iz Vinaya Piṭake različitih škola ili

¹⁸ O redovničkim pravilima u starijem buddhizmu usp. sada: Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism*, Calcutta, Oriental Series No. 30, vol I, Calcutta 1941, vol. II, Calcutta 1945. Srednjevjekovno redovništvo na Cejlonu obrađuje Nalpole Rahula, *History of Buddhism in Ceylon. The Anuradha Period 3rd Century BC to 10th Century AC*, Colombo 1956.

je postao dostupan preko prijevoda s kineskog, i da je također i povijest tzv. “koncila” doživjela višestruku obradu kroz koju je izašlo na svjetlo mnogo što novog.¹⁹ Zalaženje u pojedinosti odvelo bi nas predaleko. Stoga ovdje mogu naći mjesto samo neke dopunske primjedbe o odnosu laika prema isposničkom redu (sangha). Oldenberg s pravom upozorava da u starijem buddhizmu laici nisu smatrani pripadnicima zajednice u užem smislu i da se unutar zajednice o pravom kultu može govoriti samo u posve ograničenom opsegu. Ti su prikazi u religijsko-povijesnim djelima često vodili do krivog nazora da buddhizam općenito treba prosuđivati kao filozofski nauk redovnika te da se u njemu odvijalo “kržljanje svakog kulta”. Po mome mišljenju, taj nazor ne odgovara činjenicama. Štoviše, buddhistička predodžba o progresivnom dospijevanju do izbavljenja kroz mnoga ponovna rođenja nužno je uvjetovala je nazor da odnos pojedinaca prema Buddhinu nauku može odavati nepregledno mnoštvo varijacija. Od stanja onog čovjeka koji je još posve netaknut bilo kojim od buddhističkih učenja do usavršenog sveca vodi nepregledan niz stepenica koje nalaze izraz u vrlo različitim stavovima prema buddhističkoj istini izbavljenja. Mnogi doduše slušaju povremeno buddhističke propovijedi, ali istovremeno sudjeluju i na skupovima i obrednim radnjama drugih vjera, drugi pak stoje u tješnjem odnosu s buddhizmom kao svjetovni sljedbenici (upāsaka), ali ne moraju zbog toga raskinuti vezu s drugim vjerskim zajednicama. (Još danas buddhisti na Cejlonu, Stražnoj Indiji i istočnoj Aziji sudjeluju u svečanostima i obredima različitih kulturnih oblika.)

Odlučujući trenutak za postizanje izbavljenja je – dakako, izvana neprepoznatljivo – “stupanje u rijeku” (*sotāpatti*) koje pruža izvjesnost budućeg izbavljenja. Kriterij za stupanje u rijeku je ukidanje prvih triju od tzv. deset okova (*samyōdana*) koji vezuju neko biće za svijet. Zbog važnosti toga učenja, koje Oldenberg nije pobliže obradio, preporuč-

¹⁹ J. Przyluski, *Le concile de Rājagriha* (Paris, 1926–1928); M. Hofinger, *Étude sur le concile de Vaisālī* (Louvain 1946). Obuhvatnu povijest buddhizma u Indiji nudi djelo Etiennea Lamottea, *Histoire du Bouddhisme dans l’Inde*, tome I: “Des origines à l’ère Saka” (Université de Louvain, Bibliothèque du Muséon, volume 50), Louvain 1958. Kratak prikaz razvoja buddhizma u okviru indijske duhovne povijesti pokušavaju dvije male knjižice Helmuta Glasenappa, *Die Religionen Indiens* (2. Auflage, Stuttgart, 1956) i *Die Philosophie der Inder* (Stuttgart, 1949).

ljivo je kratko se upustiti u tu teoriju. Obično se uzima sljedećih deset samyođana (okova) (Anguttara 10, 13, vol. B, str. 17):

1. sakkayadiṭṭhi: “vjerovanje u osobnost”, tj. vjerovanje u neprolazno individualno ja.
2. vicīkiécāhā: “sumnjičavost”
3. sīlabbataparāmāsa: “sklonost čudorednim pravilima i obredima”
4. kāmacāchanda: “osjetilna požuda”
5. vyāpāda: “zlonamjernost”
6. rūparāga: “želja za postojanjem u svijetu čistih oblika”
7. arūparāga: “želja za postojanjem u svijetu ne-oblika”
8. māna: “mnijenje”
9. uddhaćca: “uzbuđenje”
10. aviddā: “neznanje”

Stupanje u rijeku postiže se nakon što se dosegne spoznaja da ne može postojati trajno sopstvo, kad nestane svaka sumnja u istinitost Buddhina učenja i kad više nema lažnog nazora da vršenje dobrih djela i vjerskih obreda može dovesti do spasenja. Prema mjestu iz Dīgha-nikāye (16, 2, 7, vol. II, str. 92), koje Oldenberg navodi na str. 299, daljnji “okovi” se razvezuju na sjedećim višim stupnjevima: kod *sakadāgāmina*, koji se rađa samo još jedanput na Zemlji, također su ukinute samo te tri samyođane, ali kod njega se nalaze tri glavne opačine (mržnja, pohlepa i ludost), premda u manjoj mjeri; *anāgāmin*, koji se poslije smrti više ne vraća u ovaj svijet već samo još jednom stupa u postojanje u nadzemaljskom svijetu, uništio je sve tzv. “niže” okove; samo kod sveca (*arhat*) otpada svih deset okova.

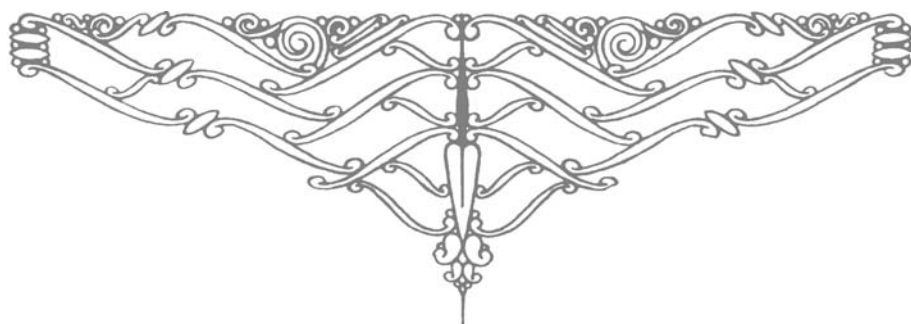
Posve je u skladu sa stavom starog buddhizma, usmjerenom na duhovno i moralno, da se ti čisto duševni procesi ni na koji način ne povezuju s izvanjskim formama života. Otud najveći broj redovnika važi za “svjetske ljude” (puthuđđana), dok se s druge strane izvještava i o svjetovnjacima koji su stupili u rijeku i time dostigli najniže od četiri stupnja svetosti. (Mjestima koje navodi Oldenberg treba dodati još i Anguttaru 6, 120, vol. III, str. 451.)

Što se pak tiče rasprave o obredu kod Oldenberga (v. str. 341), s time stvari stoje ovako:

Vjerske vježbe redovnika i redovnica ograničavale su se, kako je tamo naveo Oldenberg, u najstarije vrijeme na meditaciju; kao kultne radnje mogu važiti samo obred posvećenja i ispovijedanje. Potrebi svjetovnjaka za izvanjskim oblicima šovanja Buddhê izašlo se u susret kroz kult relikvija te kasniji kult Buddhinih slika kao i kroz hodočašćenje. Prema ortodoksnoj teoriji, koja je još uvijek na snazi na Cejlonu i u Stražnjoj Indiji, svečana ophodnja oko relikvijâ i stupâ, prinošenje cvijeća ispred Buddhinih statua, hodočašćenje u sveta mjesta imaju samo subjektivno značenje; pomoću tih činova predanosti duh vjernika se usmjerava na nadzemaljsko, pročišćava se srce i poboljšava karma; no, time se ne polučuje objektivno djelovanje na buddhe, budući da su oni potpuno ugasnuli i zbog toga ne mogu vršiti nikakav izravan utjecaj na svijet.

Često je postavljano pitanje kako je moguće da religiozni ljudi nađu zadovoljenje u tako shvaćenom kultu, dok najveći broj vjernika u Indiji jednako kao i u cijelom svijetu očekuju od neke nadzemaljske sile izbavljenje iz nužde i pogibelji, pomoć u svim pitanjima života te pomilovanje svim zemaljskim i nadzemaljskim sredstvima spasenja. Moramo si ipak predočiti to da buddhizam sebe smatra naukom izbavljenja povrh narodnih religija, naukom koji ne isključuje i sudjelovanje u tim obredima (ukoliko ne proturječe njegovim načelima, kao žrtvovanje životinja). Zato moramo prihvatiti da su Indijci u Buddhino vrijeme, jednako kao i u kasnijim razdobljima i jednako kao sljedbenici buddhizma na Cejlonu, u Stražnjoj Indiji i u Istočnoj Aziji, nalazili u takvim slučajevima utočište kod bogova narodnih religija da bi preko tih nebesnika, koji su doduše ograničeni trajanjem života i ovlastima, ali daleko premoćni nad ljudima, sudjelovali u privremenoj dodjeli milosti. Bila bi zabluda vjerovati da vedsko-brahmanski bogovi igraju u buddhizmu samo ulogu statista ili preživjelih iz nekog prevladanog doba (v. str. 206) zato što se o njima razmjerno malo govori u kanonskim tekstovima, pisanim prvenstveno od redovnika za redovnike. Štoviše, cjelokupni kult bogova je u filozofskom buddhizmu postao samo “religioznost nižeg stupnja” kojoj je nadređeno ateističko filozofsko učenje; to učenje je usmjereno na ono neprolazno koje čovjeka postavlja u cijelosti na samoga sebe. Tek kad je buddhizam u mahāyāni i vaḍṛayāni, od nauka izbavljenja koji stoji izad svih narodnih religija, postao vjerskim pokretom koji obuhvaća sva područja opstanka i koji je stvorio oblike šovanja i svete

obrede za cijelo čovječanstvo, a ne samo za malobrojne tražioce spase-
nja, i buddhistička je dogmatika uključila ta uobličena religioznog miš-
ljenja i stremljenja u obuhvatan sistem. Ali ipak nije zbog toga izgubi-
la svijest o tome da sve to pripada sferi koja leži ispod najviše istine iz-
bavljenja, i da je zato mudraci, koji dospiju do najviše spoznaje, moraju
smatrati ograničenom, prolaznom i stoga u krajnjoj liniji nestvarnom.



DEMETRIN DODATAK

BIBLIOGRAFIJA

ZBIRKE BIBLIOGRAFSKIH IZVORA O BUDDHIZMU NA INTERNETU:

(Popis sadrži izbor najkvalitetnijih novijih bibliografskih izvora studijskog karaktera, od najopćenitijih, preko posebnih do specijalnih, koje pokazuju razvoj recentnije literature o buddhizmu kako unutar akademske buddhologije tako i na različitim područjima primjene u suvremenom kontekstu; zbirke su navedene prema izvornom nazivu s URL adresom.)

1. OPĆE BIBLIOGRAFIJE

The Buddhist Religion: A Historical Introduction, Fourth Edition, by Richard H. Robinson and Willard L. Johnson (Supplements, Bibliography, Study Aids): <http://herenow.org/buddrel/netbiblio.html>

Digital Library and Museum of Buddhist Studies: <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/en/index.htm>

Buddhist Studies: A select bibliography: <http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhism/bibliography.htm>

2. POSEBNA PODRUČJA:

A Bibliography on Sinhala Buddhism (Journal of Buddhist Ethics): <http://jbe.gold.ac.uk/4/deeg1.html>

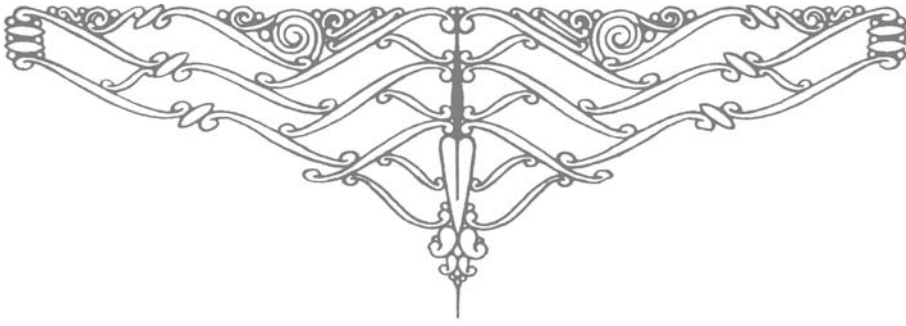
Bibliography of Translations from the Chinese Buddhist Canon into Western Languages: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/101819.htm>

A Bibliography on Buddhism and Human Rights (Journal of Buddhist Ethics): <http://jbe.gold.ac.uk/2/rightbib.html>

Women and the female Buddhism: <http://www2.hawaii.edu/~tsomo/biblio.htm>

Women and the Female in Buddhism: <http://members.tripod.com/~Lhamo/8bibli.htm>

- Children's Buddhist Literature: <http://dolphin.upenn.edu/~davidtoc/books.html>
- Resources on Socially Engaged Buddhism: http://www.bpf.org/html/resources_and_links/bibliography/bibliography.html
- Buddhism and Ecology (Harvard University): <http://environment.harvard.edu/religion/religion/buddhism/bibliography.html>
- Buddhism in Europe: An Annotated Bibliography on its Historical Development and Contemporary State of Affairs: <http://www.sunderland.ac.uk/~os0dwe/bs10.html>
- Buddhism in Europe: An Annotated Bibliography: <http://www.globalbuddhism.org/bib-bud.html>
- Kalmyk Buddhist Temple in Belgrade (1929–1944), An exhibition: <http://members.tripod.com/kakono/bib.htm>
- John D. Prince: “A Note on Kalmucks in Belgrade”, *American Anthropologist* (1928), pp. 341–345
 - Helmut Klar, “Vom Ganges zur Donau”, in: *Die Einsicht*, 3, 1, 1950
 - Helmut Klar: “Kalmucks and the Wheel”, *London, The Middle Way*, 29, 3, 1954;
 - Helmut Klar: “Die Kalmücken und ihr Tempel in Belgrad und München”, *Bodhi Baum*, 5, 1, 1980;
 - Martin Baumann (hrsg.), Helmut Klar. *Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Konstanz 1995, Universität Konstanz, Arbeitsbereich Entwicklungsländer/ Interkultureller Vergleich, Forschungsprojekt “Buddhistischer Modernismus”: *Forschungsberichte*; 11 (Seite 7–8)
 - Olga Latinchic: “Buddhist Temple in Belgrade”, *Arhivski pregled*, Belgrade 1–2/1982, p. 212–214
 - Zmago Schmitek: “Kalmyk community in Belgrade”, *Kulture Istoka*, No. 25, 1990
 - Arash Bormanshinov: “The first Buddhist Temple in Europe”; *Elista, Shambala*, No 5–6/, 1997;
 - Toma Milenkovic: “Kalmyks in Serbia (1920–1944)”; Belgrade, 1998
 - Arash Bormanshinov: “The Kalmyks: their ethnic, historical, religious and cultural background”, (Howell, *Kalmyk American Cultural Association*, 1990, p.13)
 - Arash Bormanshinov: *The Kalmyk Manual*, New York, 1961 (On historical, religious and cultural background of the Kalmyk people)



REGISTAR POJMOVA I IMENA

Napomena: Termini su navedeni abecednim redom, prema prilagođenoj transliteraciji, s međunarodnom (engleskom) transliteracijom u zagradi tamo gdje se načini pisanja razlikuju.

- ābhassara 400
abhidhamma 78
Abhidharmakośa 380–381, 401
ācariya (ācariya; v. i sk. ācārya) 338
ācārya (ācārya) 317, 338
ačelaka (acelaka) 68
ačinteyya (acinteyya) 406
Aćiravatī (Aciravatī) 99, 146, 161
Ađātasattu (Ajatasattu) 142, 146, 153, 320
Ađita (Ajita) 72
Agni 25, 27, 30, 36, 40
agnihotra 23, 46
agnosticizam 381, 390, 405
āhāra 231
Ahriman 94
Aleksandar (Veliki) 4, 241
d'Alwis, James 254
Ambapālī 143, 185
Ambaṭṭha 149
Ambaṭṭhasutta 149
ambrozija 92
amṛta (amṛta) 92
Anāgāmin 299, 411
Ānanda (Buddhin sljedbenik) 93, 137, 149–150, 152, 158, 186, 189, 190, 257, 281, 291, 320, 328, 346
Ānañdasappāya Suttanta (= Ānañjasappāya Suttanta) 223
Anantakāya 241
Anāthapiṇḍika 139–141, 156, 178
anattā (v. i sk. anātman) 238, 377, 383, 396
Anga (pleme) 10
Angulimāla 220
Angulimāla Suttanta 220
Anguttara-nikāya 100, 104, 112–113, 150, 152, 164, 167, 173, 177–178, 204–205, 213, 216, 219, 230, 232–234, 239, 251, 253, 258, 302, 304, 307–308, 314, 336, 339, 342, 352–353, 370, 383–384, 387, 395
Antaka 94
antarābhava 392
antara-kappa 401
antevāsin 317
Anumānasutta 288

- Anuruddha 149, 339
 Apadāna 102, 283, 302, 346
 Aparagoyāna 399
 Āpastamba Dharmasūtra 325
 apsolut 57, 207, 382
 arahā, v. arhat
 arhat 87, 251, 291,
 arijci 9
 aristokracija 148–149
 Ariyapariyesanasutta 90, 115
 Āruṇi 13
 Arūpaloka 398
 arūparāga 411
 Asankeyya 399, 403
 āsava (sk. āsava) 393
 Asita 87
 Assaḍi (Assaji) 131–132
 Aśoka (p. Asoka) 78–79, 81, 97, 131, 158,
 166–167, 279, 350, 369, 379
 Aśvalāyana Grhyasūtra (A. Grhyasūtra)
 317
 Aśvini 21
 Atharvaveda 14, 47
 ātman (v. i attā) 26–28, 30–41, 44–47,
 49–52, 63–64, 66, 202–203, 238, 256,
 286, 303, 364, 381, 389
 attā (v. i sk. ātman) 202, 238, 256–258,
 286, 389
 Aung, S. Z. 214, 231–232
 autohipnoza 295–297
 Avadānaśataka 81
 Avanti 10, 141
 avatāra 306
 avidyā, v. aviddā (avijjā) 226–227, 229,
 391, 411
 aviveka 229
 Āyāraṅga Sutta (Āyāraṅga Sutta) 56, 67,
 267, 333
 Bairāt 131, 158
 Barth, August 58, 97, 371
 basna 182
 Beal, Samuel 140
 Beckh, H. 212, 227, 261, 276, 293
 Beluva 186
 Benares 93, 100, 122–124, 127–129, 139,
 149, 167, 182, 198–200, 203, 277–
 –279, 399
 Bendall, C. 77
 Bergh van Eysinga, G. A. van den 117
 Bertholet, Alfred 362
 Bhaddā 205
 Bhaddakaḥcā (Bhaddakaccā) 103
 Bhagavā 82
 Bhagvānpur 97
 Bhallika 119
 Bharhut (stupa i reljefi iz Bh.) 140, 142
 bhava 213, 224
 bhikkhu 65, 105, 155, 330
 Bhikkhunī Saṃyutta 206, 244, 291
 bhikkhunīsangha 347
 ‘Bibliographie bouddhique’ 366
 Bigandet, P. 86
 bijes, srdžba 280, 345
 Bimbisāra 130, 139, 153, 156, 159, 175
 bitak 266
 blaženstvo 250, 266, 276
 Brahmā (bog) 12, 28, 52, 57, 66, 121,
 122, 190, 308, 406
 brahmačārya (brahmacarya) 317
 Brahmadatta (kralj od Benaresa) 182,
 277–279
 Brahmaḍālasutta (Brahmajālasutta)
 252–253, 257, 331, 366
 brahman (apsolut) 30–31
 “Brāhmaṇa o stotinu puteva” 11, 26, 31,
 35, 47, 48, 51
 brāhmaṇe (tekstovi) — doba b. 18, 20,
 2, 409

- brāhmani (svećenici) 52, 127
 brahmanizam 162
 brahmanska kasta 8, 13, 64, 146, 163; v.
 kasta mislilaca 15, 402
 Buchanan, F. 101
 Buddha (naziv Gotame Siddhatthe, sk.
 Gautame Siddharthe) 4–9, 34, 50–52,
 56–61, 64–66, 68, 70–73, 77, 79,
 82–111
 Buddhaghosa 145, 171
 Buddhavaṃsa 78, 80, 138, 247, 407
 buddhe (opći naziv za “probuđene”) 79,
 141, 173, 180, 218, 293, 302, 305–
 306, 308, 355, 404
 Buddhino začecje 88, 103
 budnost: 86–87; postizanje b. 90–94; duž-
 nost unutrašnje b. 286 (v. i pažnja);
 vježbe b. 273; univerzalna b. 304
 Bühler, Georg 84, 97, 351
 Burnouf, Eugène 227
 Bog: vjera u Boga (v. i teizam) 303, 384
 bog smrti (v. također Māra) 53, 89
 bogovi 206, 220, 252, 307

 Cejlon 77–80, 171, 335–336, 360, 369–375,
 380, 391, 394, 401, 409–410, 412
 Chalmers, R. 65, 88, 103
 Childers, R. 98, 226, 249, 254, 281, 297,
 300, 379
 Copleston, R. 283
credo buddhizma 197, 383
 Cunningham A. 108, 110, 188

 četiri klase (stupnjevi savršenstva) 299
 čovjek (mjesto č. u indijskoj spekulaciji)
 43
 čuda, čudesa 129, 175–176, 296–297

 cakkavattī (cakkavattī; sk. cakravartin)
 399, 402–403
 cakkhuviññāna (cakkhuviññāna) 221
 Ćampā (Campa) 139
 caṇḍāle (caṇḍāle) 150
 Ćankīsuttanta (Cankīsuttanta) 164
 Ćariyā Piṭaka (Cariyā Piṭaka) 274, 281–
 –282, 284
 Ćātumasutta (Cātumasutta) 332
 chabbaggiyā (chabbaggiyā) 316
 Ćhāndogya-upaniṣad (Chāndogya-upa-
 niṣad) 24, 27, 29, 41, 317, 405
 Ćitta (Citta, propovjednik) 342
 citta (citta, svijest) 273, 388
 ćudorednost (v. i moralnost) 275
 Ćūla-Mālunkya-Ovāda (Cūla-Mālunkya-
 –Ovāda) 258
 Ćūlasuññatāsutta (Cūlasuññatāsutta) 297
 Ćullavagga (Cullavagga) 78, 93, 149,
 153, 154, 156–158, 169–170, 194, 281,
 293, 306, 314, 315, 321, 331, 335–
 –336, 344, 348–350, 352, 354
 Ćunda (Cunda) 188–189

 Dahlmann, J. 58, 60, 64, 66, 96, 254,
 267–268, 365
 Davids, v. Rhys Davids 65–66, 70, 78,
 84, 93–94, 100, 124, 145, 150, 153,
 154, 180, 185, 188, 212, 213, 216–
 217, 222, 231, 249, 254, 338, 360,
 386
 degradacija 344–345
 Deussen, Paul 20, 28–29, 31, 39, 64, 127,
 165, 215, 229, 267, 362
 Devadaha 100
 Devadatta 153–154
 Devadūta Sutta 220, 281
 Devamantiya 241
 Dhamek stūpa 123
 dhamma (zakon, učenje, nauk) 25, 127,
 198, 232, 238–239, 271, 342, 382–
 383, 387

- dhamma (činilac postojanja) 238, 248, 257, 382–387, 394–396, 402–408
dhammakathika 342
Dhammapada 51, 56, 79, 100, 184, 195, 206, 208, 219, 222, 232, 238, 251, 253, 269, 274, 277, 285, 286, 287, 289, 298, 304, 314, 336, 340, 351, 369, 370, 383, 385, 396
Dhammasaṅgaṇi 233
Dhammikassutta 352
dharma (v. također dhamma) 127, 239
dharma (teorija d.) 239, 365
Dīgha-nikāya 91, 98, 103, 105, 107, 117–118, 138, 149, 164, 177, 196, 200–201, 212, 213–216, 218, 232, 252, 257, 264, 272, 273, 275, 295, 297, 299, 306, 319, 324, 346, 400, 411
dijalog 101, 135, 171, 177, 217, 220, 224, 241, 244, 248, 258, 263–264, 266
dijezeza (v. i okrug, župa) 319, 322
Dīpavaṃsa 320, 336, 350, 360
disanje, sile disanja 22, 26–27, 31, 40, 47, 296
disciplina (duhovna disciplina i zadubljenje) 10, 362, 395
Divya Avadāna 80–81, 249, 279, 343
djelo, čin (v. i kamma, karma) 48, 234
djelovanje, činjenje 220
doba svijeta (svjetsko doba) 306
dobročinstvo 282–283
dobročinstvo (iskorištavanje d.) 316, 354
dobrohotnost 280
dodir (v. phassa) 157, 173–174, 213–216, 221–224, 245, 392
društveno porijeklo članova zajednice 373
drvo pippal 110
drvo spoznaje 346
“Dugožal” (kralj; Dīghīti) 182, 277–278
“Dugoživ” (kraljević; Dīghāvu) 182, 277–279
dukkha 376–377
Dutoit, Julius 108
Dutreuil de Rhins 79
duša (v. dīva i puruša) 59, 240–249, 388–389
Dutt, Nalinaksha 375, 409
Dvedhāvitakka Sutta 90, 181
dvojnost (jest–nije) 237
đaini i đainizam 68, 84, 110, 254, 279, 313, 333, 353, 364, 373, 389, 405, 409
Đāli (Jāli) 284
Đambudīpa (Jambudīpa) 399
đarā-marāṇa (jāra-marāṇa) 393
Ďātaka (Jātaka) 103, 149, 182, 250, 284
đāti (jāti) 393
Dayatilaka (Jayatilaka) 379
Ďeta (Jeta) 141
Ďetavana (Jetavana) 140, 157, 331
đhāna (jhāna) 296–297
đina (jina) 68, 84, 89
Ďinaćaritra (Jinacaritra) 92, 93
đīva (jīva) 405
Ďīvaka (Jīvaka) 142, 156
Ďūᎁaka (Jūjaka) 284
Edgerton, Franklin 370
ekaggattā 396
elementi 216–218, 240, 244, 246, 248, 255, 267, 383, 385
Empedoklo 182, 206
Esukārī Suttanta 195, 220, 223, 234, 320
etika 271, 286
Faddegon, B. 212
Fa Hian 140

- fatalizam 390
 Fausböll, Viggo 360
 Feer, L. 123
 Fick, Richard 65, 150, 163
 Filliozat, Jean 371
 formula pristupanja (redu) 323
 Foucher, A. 371
 Franke, R. O. 82, 97, 118, 125, 185, 187, 188, 196, 212, 213, 216, 231, 264, 297, 400
 Frauwallner, Erich 366
 Frazer, J. G. 215
 Führer, A. A. 96, 97
- Gandhabba (sk. Gandharva) 47, 96
 Gāndhī (Mahatma Gandhi) 372
 Garbe, Richard 58, 61, 64, 96, 116, 172, 203, 235, 241, 252, 297, 365
 Garbha-upaniṣad (Garbha-upaniṣad) 376
 Gārgī 33
 Geiger, M. i W. 382
 Gīḍḍhakūta (Gijjakūta) 175
 Glasenapp, H. von 10, 24, 26, 201, 361, 364, 380, 384, 385, 408, 410
 Godhika 217, 253
 Goor, Maria E. Julius van 159
 gorivo 223, 236, 247, 250, 388
 Gosāla 72, 84–85, 167, 390
 Gotama, brāhman 11, 99, 105, 118, 124, 132, 304, 398
 Gotama Buddha 3, 68, 73, 99, 142, 154, 306, 327, 398
 govor o plamenu 173–175, 206, 247–248, 325
 Grci 9, 10, 12, 241–242
- Harappa 363
 Hardy, Edmund 279
 Hardy, E.-R. Schmidt 261
- Hardy, R. Spence 220, 229, 281, 284, 295, 297, 347, 385, 397, 401
 Hartmann, Eduard von 199
 Heiler, Friedrich 69, 261, 293
 Heraklit 246, 365
 hipnotizam 297
 Hiranyavatī 189
 Hiuen Tshang 97, 100
 Hoernle, A. F. R. 68, 84, 353
 Hofinger, M. 410
 Hopkins, E. Washburn 297
 hrana 230
 Huisinga, J. 300
 Hunter, W. W. 101
- Ikṣvāku 102, 149
 ime i tjelesnost (v. također nāma-rūpa) 50, 214–215, 220, 391
 imovinsko pravo 330
 Indra 21, 22, 25, 30, 40, 94, 238, 317
 Indriyabhāvanāsutta 288
 indska kultura 363
 Irving 12
 Isipatana 124
 isposništvo 69, 146, 275, 313, 333, 402
 ispovjedna svetkovina 82, 314, 338, 340, 342, 344–345, 348, 352
 ispovjedna formula (v. također pāṭimokkha) 80, 83, 158, 331, 337–338, 342–343
 ispovjedni formular 373
 ispovjedni sastanci 314, 342
 ispravnost refleksije 282
 Īśvarakṛṣṇa (Īśvarakṛṣṇa) 365
 Itivuttaka 126, 267
 I-Tsing 331
 izbavljenje (v. također i spasenje) 4, 8, 23, 34, 45–52, 63, 108, 112, 117, 128, 150–151, 167–170, 177, 194, 203, 212,

- 250, 260, 266, 292, 300–303, 308, 393, 410
Izrael 52
ja, Jastvo 222, 249, 253, 257–260, 246, 264, 287, 296
Jacobi, Hermann 84, 95, 96, 103, 149, 274, 313, 365, 366
James, W. 38, 113, 295
jelo 326
jezik: j. učenja 170–172; j. svetih tekstova 68–69; j. i stil 170
Jolly, Julius 330
Julien, Stanislas 100

Kačcāna (Kaccāna) 149, 237, 308
Kakuṭṭha 188
kalpa (v. i kappa) 400, 403
kāma 48, 94
kāmaśchanda (kāmacchanda) 411
kāmaloka 398
kameni falusi 363
kamma, v. karma 220, 234, 386, 392, 400, 404
Kanhādinā (Kanhājinā) 284
Kanthaka 106
Kapila 96, 365
Kapilavatthu 96–98, 100–103, 107, 336
kappa (v. i sk. kalpa) 400, 403
karma (v. i kamma) 220, 234, 386, 392, 400, 404
Kāsi (Kāśi, Benares) 7, 10
Kāsi-Kosala, kraljevstvo 7, 0, 101, 291
kasiṇa 297
Kassapa 72, 93, 129–130, 328
kasta 12, 15, 39, 64, 146–149, 179, 402
kasta kṣatriyā (v. i ratnička kasta) 39, 64, 402
Kāthaka-upaniṣad (Kāthaka-upaniṣad) 53, 57, 60, 365
Kathāvatthu 98, 100–101, 103, 107, 260, 301, 336
Kātyāyanī 36
kauzalnost, uzročnost 212, 222, 227, 237, 239, 249, 390, 404
kauzalni čvor 211–213, 224–225, 391
Keith, A. B. 371
Kern, H. 82, 198, 200, 219, 254, 304, 343, 371
khande (jedn. khanda) 201, 215, 225–226, 385–388, 396, 406
khandhaka (tekstovi) 344–345
Khemā 159, 262–263
Khudakka-nikāya 78
kišno doba 108, 138, 141, 322, 328, 336, 348, 353
klevetanje (v. i ogovarenje) 395
kočija 243–244
kokoš 304
kola (v. i kočija) 243–244
Koṇḍañña 127
Köppen, C. F. (v. i Koeppen) 97, 199, 306, 329, 397
Kosala (zemlja i pleme) 9–11, 101–102, 138–139, 156, 262–263, 278, 291
Kosambī 97, 139, 193
kozmo grafija 397–398, 404–405
kraj svijeta 250
kraljevstvo: k. Buddhe 56, 290–291), k. znanja 92; nastanak k. 402
kravlji sveci 69
Kristova osoba 302
kršćanstvo 4, 8, 171, 228, 275, 373
kukasti križ 364
kulaputta 149
kult 5–6, 11, 151, 341–342, 363, 410–412
Kuṇāla 279–280
Kuru 10
Kusinārā 97, 143, 150, 185, 188–190, 322
Kūṭadantasutta 164

- laici (v. i svjetovnjaci) 68, 129–131, 142, 155–157, 163, 176, 189, 299, 301, 318, 324, 328, 331–334, 342, 345–347, 351–354, 406
- Lalita Vistara 77, 78, 80–82, 90–92, 98, 117, 124, 189, 226, 374
- Lamotte, Étienne 374, 410
- Leumann, E. 68, 84, 168
- Lévi, Sylvain 77, 97
- Licchavi (Licchavi) 143
- lijekovi 353
- Lin-Li-Kouang 370
- lokāntara 398
- Lommel, Hermann 362
- Lüders, Heinrich 97, 369–370
- Lumbinī (gaj) 97
- ljubav 275
- ljubav i patnja 154
- Mac Govern, W. M. 383
- Maddī 284
- Madhva 372
- Maddhima-nikāya (Majjhima-nikāya) 56, 66, 90, 93–94, 100, 115, 120, 131, 140, 144, 152, 162, 164, 179, 181, 194, 195, 198, 200, 213, 215, 219, 228, 232–236, 248, 252, 258, 262, 273, 288, 293, 295, 297–298, 304–305, 320, 327, 350, 398
- Magadha 9–10, 79, 87, 108, 121, 130, 132–133, 138–139, 142–143, 154, 156, 174–175, 320, 369
- māgadhī (v. i māgadhski) 79, 133, 186, 369–370
- Mahābhārata 226, 254, 297, 360
- Mahābrahmā 398
- Mahāgosingasutta 93
- Mahālisuttanta 295
- Mahānāma 301, 336
- Mahānidānasutta 200–201, 212, 215–216
- Mahāparinibbāna Sutta 81, 93, 102, 117, 138–139, 299, 319, 324, 346, 368
- Mahāpradāpatī (Mahāprajāpatī) 98, 103, 107, 158
- Mahāsaṅghika (škola) 81
- Mahāsudassana 402
- Mahātaṅhāsamkhya Sutta 195, 225
- Mahāvagga 56, 78, 84, 93, 98, 115, 117, 120, 123, 150, 156, 160, 173, 179, 185, 200, 212, 229, 232, 247, 277, 282, 293, 299, 301, 308, 314, 324, 330, 334, 338, 343, 354, 384
- Mahāvastu 77, 80–82, 90, 148, 229, 307–308, 324, 374
- Mahāvīra 84, 373, 409
- Mahāyāna 374–375
- Mahinda 78, 171, 335–336, 342
- Mairya (avestičko ime Ahrimana) 94
- Maitrāyānīya-upaniṣad 60–61, 165
- Maitreyī 36–37
- majka i dijete, usporedba 276
- Makkhali Gosāla, v. Gosāla 84, 167
- Malalasekera, G. P. 398
- Malla (plemićka obitelj) 150, 281–282
- Mālunkyāputta 258–259, 263, 406
- māna 411
- manas 213, 388
- mano (v. manas) 213
- Manung, U. Hla 396
- Manuov zakonik 10, 163, 325, 343, 347
- Māra 56, 76, 89, 90–91, 93–94, 106, 116, 130, 142, 181, 187, 244, 253, 289, 290
- March, A. C. 366
- materija (v. i tvar) 58
- materijalisti 406
- Māthava 11
- Māyā (Buddhina majka) 97, 107

- māyā (moć obmane) 277
 Mayr, Aurel 330
 međubiće 392
 međusvijet, v. lokāntara 398
 Megasten 12
 Menandar 241
 Meteyya 306
 metrika 80
 Migāra 161, 298
 Migāramātā 297
 Milinda 241–245, 248, 258
 Milindapañha 177, 217, 219, 220, 230, 232, 234, 240–241, 244, 246, 249, 251, 260, 301, 308, 324, 343, 346
 Missaka 335
 Moggallāna 130, 132, 137, 149, 152, 283, 291
 Moggaliputta 343
 Mohenjo Daro 363
 Mohnyin Sayadaw 396
 Mommsen, Theodor 362
 Montgomery 101
 molitva 341
 moralnost (v. i ćudorednost); ženska crta buddhistićeke moralnosti 275
 more 246–247, 263
 mrtyu (mrtyu) 56
 Mućalinda (Mucalinda) 119
 mudrost 273
 Mukherji, R. 97, 100
 mūlasarvāstivādin (škola) 367, 375
 Müller, Max 20, 25, 165, 254, 268, 365
- Naćiketas (Naciketas) 53–56, 89
 Nāgasena 241–244, 248
 Nālāgiri (v. i slon) 281
 nāma-rūpa (v. takoder ime i tjelesnost) 215, 391
 Namući (Namuci) 94
- Nanda 151, 178
 Nandaka 350
 nandī (v. i radost) 225
 Nārada 205
 nastajanje 224, 393
 nastrojeње (ispravno n.) 53, 219, 353, 395
 Nātaputta 84–85, 95, 97, 99, 102, 167
 ne-bilo-štostvo 298
 nebitak 227–228, 239, 264
 nećednost 327, 349, 352
 nećist, nećistoća 295
 nemrznja 271
 neobjavljeno (ućenje) 259; “10 neobjavljenih stvari” 405; takoder i *neobznajeno* 120–122, 193, 259, 309
 Nepal 80, 139
 neprijateljstvo 166, 295, 329, 337, 364
 Nerañjarā (Nerañjarā) 108
 nespoznavanje 45
 ne-sopstvo 200, 202, 238
 nestvoreno 268
 Nettipakarāna 214–215, 226, 229, 234
 Neumann, Karl Eugen 100, 108, 131, 154, 159, 185, 188, 205, 216, 251, 327
 Nevill, H. R. 101
 neznanje 50, 116, 170, 181, 198, 214–215, 226–230, 233, 235, 391, 393, 401, 411
 nibbāna (v. i sk. nirvāna) 51
 nigganṭha 68, 167
 nirvāna (v. i nibbāna) 8, 49, 51, 92, 107, 117–118, 120, 126, 172, 186–190, 193, 208–209, 217, 223, 235, 238, 242, 247, 249–255, 258, 266, 267–269, 276, 298, 301, 308–309, 320, 341, 346, 354, 375, 380, 384, 387, 394, 396, 406
 Nissaggiya 315, 330
 ništa 198, 227, 252, 256–257

- novoplatoničari 38
 Nyanaponika (Feniger) 395
 obroci 119, 160, 402
 odjeća 334
 ogovaranje (v. i klevetanje) 224, 232, 275, 316, 337
 Okkāka 102
 oko 27, 39, 221–222, 247, 280, 287–288, 290
 okrug (v. i dijeceza, župa) 139, 188, 319, 321, 339, 341, 345, 348, 353
 Oldenberg, Hermann: život i djelo; njegovi spisi 3, 23–26, 28, 32–33, 53, 65, 87, 112, 127, 145, 187, 201, 215, 238–239, 286, 298, 318, 359–414
 Ultramare, Paul 20, 212–213, 223, 261
 Om 25, 38
 organi 221
 osama, osamljenost 9, 14, 33, 65, 108, 119–120, 141, 145, 284, 292, 294, 329, 334, 337, 340, 350, 402
 osjećanja (v. također i vedanā) 194, 199, 201–206, 213–215, 222, 245, 250
 “osmerostruka svetkovina posta” (v. također posni dan i ispovjedna svetkovina) 352, 394
 osmerostruki put 126, 271, 394
 osoba 244, 256, 257, 385
 pabbaddā (pabbajjā) 135, 324, 325
 paćcekabuddha (paccekabuddha) 120, 302, 305
 Pācittiya (Pācitiya) 274, 322, 336, 342
 Paderia 97
 Padumuttara (10. Buddha) 346
 pāli 79
 pālijski kanon 369
 Pālita 336
 Pāli Text Society 268, 360–361
 Pañcāla (Pañcāla) 10, 163
 Pañcaśikha (Pañcaśikha) 96
 pañña 273
 Pārādika (Pārājika) 304
 Pāraskara 317
 Parivāra 78, 320
 Pārśva 68, 409
 Pasenadi 156, 263
 pasji sveci 69
 Pāṭaliputta 78, 185–186, 205
 paṭibhāna 183
 paṭiēcāsamuppāda (v. kauzalni čvor) 212, 237, 391
 Pāṭimokkha 314–315, 324
 patnja 42, 58, 109, 116, 126, 134, 154, 177, 183, 193, 197, 199–204, 208, 213, 222–226, 230, 234–241, 244, 260, 273, 288, 290, 323, 376
 patnja, trostruki stav o patnji 211–214
 Pāvā 84, 97, 188
 pavāraṇā 345
 pažnja (v. i budnost) 286
 pažnja: vježbe pažnje 395 (v. i budnost)
 pesimizam 42, 208, 377
 pet odredbi 274
 Pfungst, A. 386
 phassa (sk. sparśa) 392
 Piṇḍapātaparisuddhi Sutta 288
 Piprāvā (natpis iz P.) 97
 Pischel, R. 58, 85, 97
 Pitagora 183
 pitagorejci 6
 Pitres, A. 295
 pogonske sile (v. i saṃskāra) 386–388, 391, 396
 pojedinac 411
 pokora (stega p.) 331, 338, 349
 Pokkharasāti 149
 poljodjelstvo 331

- ponovno umiranje 44
poredbe 180
posni dan (v. također ispovjedna svetkovina) 341–344, 352
postojanje (činioci p.) 337, 382–383, 385, 397, 408
potrebe (lišenost potrebâ) 261, 286, 315
poučni govori 61, 171–173, 183, 195, 224–225, 233, 272, 321, 374, 380, 397
povijest svijeta 398
pozivanje (svetkovina, pavāranā) 345, 346, 348, 349
požrtvovnost, samopožrtvovnost 283
požuda (v. kâma) 43, 47–50, 393, 398, 411
Prađapati (Prajāpati) 18, 20, 23, 28, 30–32, 36, 46, 47, 98
Prađñāpāramitā (Prajñāpāramitā) 202
prakanon 369–370
prāṇa 26
praznik, blagdan 284–285
praznina 298
prianjanje (v. također i upādāna) 193, 199, 21, 3, 222–225, 245, 250, 267, 276, 285, 299, 343, 393
prianjanje uz život 393
prijateljstvo: snaga p. 281, raspoloženje p. 166, 281, 295, osjećaj p. 152, 281, vrlina p. 282
prirodni mit 82–83, 88, 91, 110
prisvajanje duhovnih savršenstava 327–328
propovijed: prva p. 78, 123; p. kao oblik predaje 200; p. redovnicama 350
prosjak (v. i bhikkhu) 34, 64–65, 105, 155, 330
Przyluski, J. 410
Pubbavideha 399
puggala 241, 245
Puini, Carlo 185
Pūraṇa Kassapa 72, 93, 129, 328
Purāṇa (redovnik) 322
puruša (puruṇa) 31, 36, 39, 389
puthuddana (puthujjana) 411
rad (u redovničkom životu) 339
Rādha 290
radost postojanja (v. i nandī) 202, 311, 225
Rādagaha (Rājagaha) 139, 142, 185, 186, 320–322, 355
Rāhu 105
Rāhula (Buddhin sin) 104–105, 149, 153
Rahula, Nalpole 409
Rāmakrishna 372
Rāmāyaṇa 65, 226
Rapti 99–100, 139, 161
raskoli 321, 323
raspoloženja 281
ratana (sedam ratana) 402
Raṭṭhapāla Suttanta 66
red (istupanje iz r.) 324, 329
redovnice 158, 347
redovničko posvećenje 300
redovnik 300
Regamey, C. 366, 372
relikvije 346
Renou, Louis 371
Rgveda (Rgveda) 10, 14, 17–18, 20, 25, 34, 37, 41, 43–44, 94, 215, 364
Rhys Davids, T. W. V. i (gđa) M. F. 65, 66, 70, 78, 84, 93–94, 100, 126, 145, 150, 153–154, 180, 185, 188, 212–213, 216–217, 222, 231, 249, 254, 338, 360, 386
rijeka (postojanja) 205
rob (kao redovnik) 146
Rođa (Roja) 150, 282
rođenje 50, 217, 236; nastanak r. 224; ponovno r. 126, 199, 211, 222, 235,

- 299; posljednjer. 109, 127; Buddhino r. 97, 103, 374; računanje r. 323
- Rogers, T. 254
- Rohiṇī 100, 155, 337
- Rosenberg, Otto 379, 380–381, 383, 386, 388, 392
- Roth, Rudolph 29
- Rśīpatana (Rśīpatana), v. Isīpatana 124
- rūpa (v. tjelesnost) 215, 392
- rūpaloka 398
- rūparāga 411
- Sabhiya Sutta 324
- sabori 78, 83, 138, 315, 321, 332, 339
- Saccāka (Saccaka) 72
- Sadānīrā 11
- saddhā 394
- sadnja riže 101
- Sāgata 175–176
- Sahampati (v. Brahmā) 57, 121–122
- sakadāgāmin 299, 411
- Sāketa 97, 139
- Sakka 284–285
- sakkāya-dīṭṭhi 366, 411
- Sakyā (rod, pleme) 68–69, 96–97, 99–103, 114, 131, 146, 149, 152, 168, 260, 316, 324, 327, 355
- Sakyamuni 97, 99
- salāyatana 392
- Sāma 282
- samādhi 273
- sāman 29
- samaṇa 65, 68–69, 73, 129, 131, 142, 144, 148, 163, 205, 253, 257, 273, 402
- samaṇa sakyaputtiyā 406
- Sāmaññaphala Sutta 240, 272
- Sāmaveda 25, 29, 37
- sāṃkhya (v. i sāṅkhya) 52, 58–62, 96, 98, 100, 198, 203, 226, 229, 231, 235, 239, 252, 361, 365, 382, 389, 407
- Sāṃkhya Pravacana Bhāshya 226
- sammā-ādīva (sammā-ājīva) 395
- sammā-dīṭṭhi 394
- sammā-kammanta 395
- sammā-samādhi 396
- sammā-sambuddha 120, 305
- sammā-sankappa 395
- sammā-sati 395
- sammā-vācā (sammā-vācā) 395
- sammā-vāyāma 395
- samoča (v. i osama, osamljenost) 36, 294, 341
- samomučenje (v. i trapljenje) 167, 283
- samozadubljenje 181, 273
- saṃsāra 204, 207, 251
- saṃskāra (v. i saṅkhāra) 24, 213, 225–226, 231–234, 238, 244, 251, 255, 292, 308, 383, 387, 390, 392, 396
- saṃyođana (saṃyojana) 410–411
- Samyutta-nikāya 67, 91, 100, 139–140, 145, 151–152, 166, 173–174, 183, 193, 198–199, 202, 204–206, 212–213, 217–218, 221–223, 225–226, 228, 232–236, 240, 244–248, 250, 253, 262, 264, 272, 277, 290–292, 296, 301, 319, 337, 340, 385
- Śāṇḍilya 32–33, 305
- sangha 319
- Saṅđaya (Saṅjaya) 131–133
- saṅđnā (saṅjñā) 386
- Śankara 39, 229, 372
- Sankha 403
- saṅkhāra, v. saṃskāra 24, 213, 225, 226, 231–234, 238, 244, 251, 255, 292, 308, 383, 387, 390, 392, 396
- Saṅkhāruppatti Suttanta 234
- sankhata 213, 215
- sāṅkhya (v. i sāmkhya) 58, 96–98, 198, 203, 229, 231, 235, 239, 252, 361, 365, 382, 389, 407

- sañña 386
 sansāra, v. saṃsāra 251, 378, 384
 sanskrt 169
 Sāriputta 130–132, 136, 140, 149, 152,
 227, 250, 256, 288
 Sarnāth 123, 158
 sarvāstivādini 379, 384, 386
 Sāti 217, 388
 Śatapatha-brāhmaṇa 11, 33, 41, 94, 330
 Satipatṭhāna Sutta 395
 Satkāryavāda 365
 satta 244, 256–257
 stavak o patnji 198
 Sāvathī 97, 139, 140–141, 160, 220, 355
 Savitar 21
 “savršenstvo znanja” 227
 sekte: poglavari s. 84, 166
 seljenje duša 42–48, 198
 Senart, E. 58, 69–70, 79, 81–82, 89–94,
 97–98, 110, 212, 225–226, 235, 254,
 298, 361, 364, 365–366, 371
 sentencijalna mudrost 200, 206, 251
 Setabyā 97
 Setu 301
 Schayer, Stanislav 372
 Scherman, L. 18
 Schopenhauer, Arthur 216
 Schrader, Otto 84, 267–268
 Schroeder, L. von 18
 Schubring, Walter 313–314
 Schüle, Heinrich 298
 Siddhattha (sk. Siddhārtha) 103
 sīla 273
 sīlabbataparāmāsa 411
 sile 6, 22, 26, 31, 48, 56, 68, 92, 136, 153,
 173, 206, 236, 289, 412; dharme kao
 s. 396; (sankhāre kao s. 386–388, 391
 Sineru 399, 400
 sinsapā (šuma sinsape) 193
 sistem nyāye 229
 Śiva 58, 364
 skandha, v. khanda 225, 385, 388
 Skot Eriugena 38
 Sleeman, Sir W. H. 101
 slog 22, 25, 38
 sloga 282, 320
 śloka (metar) 183
 slonovi: 101, 103, 142, 182, 278, 331; v.
 podivljali slon 153, 281; v. poredba
 slona 171, 194, 214, 291, rika slonova
 u osami 198, 208, 340
 Smith, Vincent 97, 100, 139, 188
 smokvino drvo (v. i adapāla) 91, 93, 116,
 364
 smrt 40, 50, 56, 89, 226, 259, 264, 289
 sofistika 71, 144
 Sokrat 71, 86, 136, 159, 305
 Soma (bog) 15, 36
 soma (piće) 21
 Soṇa 140, 179
 Soṇadaṇḍa Sutta 273
 sopstvo 202–203, 286, 389
 Sotāpanna 299, 304, 319
 sotāpatti 410
 sparśa (v. phassa) 385, 392
 spasenje (v. također izbavljenje) 45, 50,
 69, 84, 88, 91, 111, 123, 147, 170,
 181, 202, 246, 253, 261, 288, 303,
 308, 370, 393
 spavanje 286, 337, 339
 Speyer, J. S. 185
 spolni nagon 393
 spolno općenje, spolni odnos 327, 344,
 395
 spoznavanje (v. također viññāna) 4, 38,
 50, 61, 193, 198, 201, 213–218, 221–
 –228, 232–235, 240–245, 253, 265,
 290, 303, 385, 388, 408

- šramaṇa, v. samaṇa 65
 srebro i zlato (primanje srebra i zlata) 298, 331–332
 Stcherbatsky, Th. 379, 380–381, 385–386
 starost (zaređenja) 314, 325–326
 strijela 259
 stūpa 348
 stupanje u rijeku 410
 stupnjevi zadubljenja 296
 stvaralac 22, 28
 stvoritelj 23, 36, 244, 401 (v. i stvaralac)
 stvoriteljica 98, 239
 subhūti 227–228
 subjekt 61, 221, 241–246
 Suddhodana 101–103
 šūdre 402
 Sudātā (Sujātā) 178–179
 sukham 250, 266
 Sumangala Vilāsini 145
 sunčev heroj 82–83
 Sunīta 151
 supstancija 240
 sutta o nosiocu tereta 245
 Sutta-nipāta 71, 87, 108, 143, 145, 152, 164, 166, 183, 196, 205, 224, 253, 266, 269, 300, 307, 324, 337, 352
 Suttaṭṭhaka 195
 Suttavibhanga 304, 315, 330, 335
 svastika 364
 Sve-Jedno 30, 38, 45, 49, 58, 60, 309
 sveta mjesta 346, 412
 svetac (v. i arhat) 87, 258–259, 299–300
 Śvetāśvatara-upaniṣad 60
 svetkovine, svečanosti 33, 82, 314, 338, 344, 353, 410
 svijest (v. također i viññāṇa) 201, 388–392
 svijet bogova (v. i anāgāmin) 411
 svijet Brahme 399–401
 svjetovnjaci (v. i laici) 351, 379, 411–412
 svjetski sistem 307, 398
 Swinton, A. 101
 šaḍāyatana, v. salāyatana 392
 šest područja 213–214
 šumski: v. š. život 334–335, š. osama 350; š. zajednica 340
 šutnja 144, 196, 261
 Taittirīya-āraṇyaka 27
 Taittirīya-brāhmaṇa 28
 tajni savezi 34
 tajno učenje 6, 14, 64, 377
 Takakusu, J. 79, 331, 338
 taṇhā (v. i žeđ) 393
 Tapussa 119
 tathāgata 4, 82, 125, 256, 258, 262, 265, 374, 405–406
 ‘tat tvam asi’ 32
 teizam 384
 Teviḍḍasutta (Tevijjasutta) 66
 Theragāthā 90, 151–152, 154, 164, 251, 286–287, 294–295, 334, 338–341, 360
 theravāda 78
 theravādini 369–379, 374, 380, 384–386
 Therīgāthā 90, 146, 158, 204, 337
 Tissa 171
 tijelo 159, 189, 194, 232–233, 240
 tjelesnost 200–203, 213–220
 tkalci svile 274
 trapljenje (v. i samomučenje) 167, 283
 Trenckner, V. 254, 258
 trgovina 352
 tri temeljna zla 393
 trṣṇā (v. i taṇhā, žeđ) 393
 Turkestan 79, 366–368

- Turnour, George 360
Tusita-bogovi 304
Tuxen, P. 69
tvar (v. i materija) 41, 59, 216–218, 235, 398, 402

ubijanje (zabrana ubijanja) 275
ubhatosangha 348 (v. i zajednica)
uċchedavāda (ucchedavāda) 390
Udāna 173, 194, 253, 266, 276, 347
Udāyī 316, 335
Uddaka 122, 317
Uddālaka (v. i Āruṇi) 41, 43
uddhaċca (uddhacca) 411
Udđayinī (UjJayini) 141, 370
uċitelj i uċenik 317, 338
um (kao najplemenitiji dio bića) 282–283
uobliċenja (sankhāra) 24, 44, 116, 126, 187, 197, 201, 213–215, 218, 231–239, 244, 356, 375, 385
upādāna 213, 223, 393
upādhi 267–268
upađđhāya (upajjhāya) 338
Upāli 137, 149, 153
Upananda 354
upanišade (upanišad) 20, 33, 39, 45, 47, 53, 58, 60, 66, 165, 166, 202, 229, 238–239, 20, 33, 39, 45, 47, 53, 58, 60, 66, 165, 166, 202, 229, 238–239, 255, 267, 359, 362, 364, 381, 389
upāsaka 155, 351, 394, 410
upasampadā 324–325
upāsikā 155, 351
Upasīva 266
Upatissa 131
Uruvelā 90, 93, 107–108, 129–130, 174, 198, 307, 328
utoċište 318
Uttarādhyaana 253–254

Uttarakuru 399
Uttiya 301
Uvāsagadasāo 84
uzdržavanje (životno u.) 395

Vaċċha (Vaccha) 223, 248
Vaċċhagotta (Vacchagotta) 256–257, 406
Vađirā (Vajirā) 243, 256–257, 260
vadrayāna (vajrayāna) 412
vaiśye 146, 180, 259, 402
Vakkali 253
Vallabha 372
Vallée Poussin, Louis de la 79, 126, 188, 198, 212, 214, 217, 222, 224, 225, 245, 248, 264–265, 305, 374, 380, 398, 401
Vangīsa 183
Varuṇa 21, 22, 25
vāsana 231, 235
Vasubandhu 379, 380
Vāyu 27
veda 10, 17, 30, 103, 163, 317, 359; vede i buddhizam 61, 65, 103
vedanā 225, 386, 392
vedānta 39, 98, 162, 229, 267, 381
Vedehī 142
Veluvana 139, 140
veprovina 188
Vesālī 59, 83–84, 97, 107, 117, 139, 143, 186–188, 322; sabor u Vesālī 315, 322, 332, 334
Vessantara 284
viċikiċċhā (vicikicchā) 411
Videha 10, 11, 33, 142, 320
Vidūdabha 102
vihārā 235, 334–336, 339, 342
vidñāna (vijñāna) 201, 225–226
vidñāna-shandha 225–226
Vimānavatthu 105, 283

- Vinaya Piṭaka 78, 80–81, 90, 92, 171, 232, 274, 287, 315, 328, 329, 343, 360, 367, 409
- vinayapāṃokkhā 320
- Vindusāra 81
- viññāṇa 213, 226, 240, 253, 391
- viññāṇa-khandha (v. vidhāna-shandha) 388
- viññāṇa kao spoznavanje 213, 226, 240, 253, 391
- Vipassī 105, 218, 396
- Visākhā 161
- Viṣṇu 58
- Visuddhimagga 58, 217, 225, 228, 234
- vjerovanje: ispravno v. 126, 181, 199, 272
- vježbe (duhovne vježbe) 287, 293, 362
- vladar svijeta (v. i čakravatti) 399
- Vogel, J. Ph. 139
- “vrijeme mačeva” 403
- vyāpāda 411
- Waddell, L. A. 96, 226
- Waldschmidt, Ernst 367–369, 375
- Walleser, Max 202, 212, 216, 218, 231, 241, 245
- Walter, Hermann 297
- Warren, S. J. 58, 145, 213, 214, 217, 225, 234, 258, 262, 264, 297, 337
- Watters, Th. 100
- Weber, Albrecht 80, 97
- Weber, Max 373
- Windisch, Ernst 56, 81, 88, 90, 94, 103, 107, 116, 130, 244, 253, 289, 291, 295, 306
- Winternitz, M. 79, 343
- Wuttke, A. 199
- Yādñavalkya (Yājñavalkya) 13, 33–38, 42–43, 48, 305
- Yama 43, 54, 56, 91, 219–220
- yāma-bogovi 206
- Yamaka 260, 264
- Yamakami, Sogen 380
- Yasa 128–129, 149, 301
- Yavana (Grci) 242, 243
- Yggdrasill 92
- yoga 58, 69, 198, 205, 229, 235, 293, 297, 298, 364
- yogi 300
- Yośamitra 379
- začeće 88, 103, 216, 220, 223–225, 229, 323
- zadubljenje 29, 50, 69, 92, 107, 116, 122, 177, 181, 198, 207, 223, 272–273, 286, 293–298, 319, 327, 333, 337, 346, 354, 395, 406
- zajednica 142, 154, 300, 313, 321, 323, 329, 338–339, 382
- zakonitost 237
- Zarathustra 94
- zaređenje (v. i pabbaddā) 314, 318, 324–326, 349
- zdjela (za prošenje hrane): 119; izvrtanje zdjele 352
- zec 284, 304
- zmije 164, 205, 281, 334
- zmijski: z. demoni 326, z. kralj 119, 129, 291
- žeđ 42, 104, 126, 199, 204–205, 211–214, 222–225, 229, 233, 248, 250, 287, 293
- žene: napuštanje ž. 36–37, 64, 67; odnos prema ž. 157–159; ž. kao iskušenje 55, 345; poredba duše sa ž. 59; Buddhina ž. 103–104, vrste ž. 179; položaj ž. u zajednici 347–355

životinje (v. i životinjski svijet) 35, 219,
282; spolni odnos sa ž. 327, 344; žrt-
vovanje ž. 341

žrtva; žrtvovanje životinja 17–25, 40,
163–165, 231, 283, 341, 412

žrtva Prađāpatiju 325

župa (v. okrug, dijeceza) 317, 319

Bilješke

Bilješke

