

Koncept nedualnosti. Buddhino učenje i Advaita Vedanta

Pavkić, Luka

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:752429>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-04-01**



Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Filozofija, nastavnički smjer i Engleski jezik i književnost, nastavnički smjer

Student: Luka Pavkić

Koncept nedualnosti. Buddhino učenje i Advaita Vedānta

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2024.

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet Osijek

Odsjek za filozofiju

Filozofija, nastavnički smjer i Engleski jezik i književnost, nastavnički smjer

Student: Luka Pavkić

Koncept nedualnosti. Buddhino učenje i Advaita Vedānta

Diplomski rad

Humanističke znanosti, filozofija, filozofija religije

Mentor: prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2024.

Prilog: Izjava o akademskoj čestitosti i o suglasnosti za javno objavljivanje

Obveza je studenta da donju Izjavu vlastoručno potpiše i umetne kao treću stranicu završnoga, odnosno diplomskog rada.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napisao/napisala te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s navođenjem izvora odakle su preneseni.

Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasan/suglasna da Filozofski fakultet u Osijeku trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta u Osijeku, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku 17. 9. 2024.

 , 01 222 33 779
Ime i prezime studenta, JMBAG

Sažetak

Od vremena čovjekove uronjenosti u svijet on nastoji iznaći način da ga poima u punini koju o njemu predosjeća. Nemogućnost takvog savršenog poimanja u čovjeku rađa nemir i želju za cjelovitošću u mišljenju istine unutarsvjetskih fenomena. Da bi se ljudski rod približio istini predmeta svoga mišljenja, producirao je razne sustave mišljenja od kojih brojni imaju svoje predstavnike, osnivače i škole. Neka od tih učenja su indijska učenja advaita vedānte i Buddhino učenje. Učenja advaita vedānte su interpretacijski i misaono zasnovana na upanishadama dok je Buddhino svojstveno njemu s obzirom na unutarne spoznaje koje je zadobio meditativnim zadubljenjem. Učenja upanishada i Buddhin uvid suštinski zagovaraju neodvojenost fenomena i apsolutno jedinstvo čija spoznaja znači kraj patnje, kraj svega neznanja i tijeka ponovnog rađanja. Filozofija advaita vedānte sugerira da poimanje subjekta i objekta kao odvojenih leži u stanjima naše svijesti koja nam se daje četverostruko kroz stanja budnosti, sanjanja, besanog sna i čiste intuitivne svijesti koja kao takva jeste apsolutna i koja predstavlja apsolut kojeg označavaju pojmovi: brahman, ānanda i ātman. Nadalje, iz očišta Buddhinog učenja koje polazi iz sveopćeg ljudskog iskustva – iskustva patnje, vrijednima postaju razumijevanja četiri pečata postojanja i četiri plemenite istine te od njih neodvojiva učenja o karmi kao djelatnom principu te samsāri kao ciklusu opetovanih inkarnacija koji valja dokinuti stupanjem u nirvānu u kojoj sve spoznajemo kao apsolut. Spoznajom apsoluta, dakle, jedinstva svih fenomena, Buddha i upanishade potvrđuju mogućnost čovjekovog smirenja iscrtavajući mu put ka ostvarenju sebe u spoznaji apsoluta u kojemu je sve jedno, u kojemu je sve-mir.

Ključne riječi: nedualnost, ātman, apsolut, neznanje, karma

Abstract

Ever since man found himself to be within the world he has been trying to fathom its precognised fullness. Man's inability to comprehend the phenomenon which is the world instigates restlessness and yearning to adequately think the entire scope of the in-world phenomena. To get nearer to the truth of the subject that is to be known, humankind produced an array of philosophical systems out of which many have their representatives, founders and schools. The teachings of Advaita vedānta and that of Buddha are two such systems of thought. Teachings of Advaita vedānta are both interpretationally and in thought based on the Upanishads while Buddha's teaching is uniquely his own as per realisations he obtained through meditative insight. Upanishadic teachings and Buddha's insight both advocate non-separateness of phenomena and absolute unity – a realisation which marks the end of human suffering, the end of ignorance and the end of perpetual cycles of rebirth. The philosophy of Advaita vedānta suggests that the notion of subject and object being separated from each other lies in states of our consciousness which is given to us as fourfold, namely through states of wakefulness, sleep, dreamless sleep and pure intuitive consciousness which is absolute as such and which represents the notion of the absolute by the following terms: brahman, ānanda and ātman. Moreover, from the viewpoint of Buddha's teaching which stems from universal human experience – the experience of suffering, the understanding of the Four Dharma Seals and the Four Noble Truths comes to the forefront along with teachings of karma as the active principle and samsāra as the cycle of repeated incarnations which need to be terminated by stepping into nirvāna in which everything is known as the absolute. By knowing the absolute as the singularity of all phenomena, the Buddha and Upanishads confirm the possibility of the human condition being pacified while charting the path to self-realisation in knowing the absolute in which everything is one, in which everything is permeated by peace.

Keywords: non-duality, ātman, the absolute, ignorance, karma

SADRŽAJ:

1. UVOD	5
2. UPANISHADSKI NE-DUALIZAM ADVAITA VEDĀNTE	6
2.1. Kontekst upanishada	6
2.2. Stanja svijesti individualne duše	13
2.3. Brahman, ānanda i ātman	15
2.4. Svijet	20
2.5 Etika upanishada	24
3. NE-DUALIZAM U BUDDHINOM UČENJU	26
3.1. Razvoj buddhističke misli	26
3.2. Kontekst vremena u kojemu je Buddha živio	27
3.3. Četiri pečata postojanja	29
3.4. Četiri plemenite istine	31
3.5. Karma, samsāra i avidyā	33
3.6. Relativna i apsolutna istina	36
3.7. Anātmavāda i nirvāna	37
4. ZAKLJUČNO O ADVAITA VEDĀNTI I BUDDHINOM NE-DUALIZMU	40
5. LITERATURA	48

1. UVOD

Osnovni početak razumijevanja ne-dualnosti kao koncepcije valja započeti razumijevanjem dualizma. Dualizam je prije svega filozofski pravac koji se očituje mnogostruko u poimanju svijeta i života, ljudskoga bića, spoznaje i sl.¹ S obzirom na predmet o kojemu se govori mogući su različiti oblici dualizma. Vjerojatno jedan od prvih dualizama s kojima se čovjek konceptualno susreće je u religijsko-etičkom poimanju dviju oprečnih sila – dobra i zla, svjetla i tame.² Ontološki dualizam susrećemo ako se „bitak svijeta svodi na dvije samostalne, kvalitativno različite manifestacije: duh (ideja) i materija.“³ U spoznajnoj teoriji dualizam je istaknut razlikovanjem „osjetilnosti i razuma, osjetne i razumske spoznaje, subjekta i objekta, svijesti i bitka, stvari o sebi i pojave, intuicije i intelekta.“⁴ Odmah valja napomenuti da ne-dualizam „nije usvojen u svim vedāntinskim školama.“⁵ Monizam kao ontološki pravac u najosnovnijoj podjeli je na materijalizam i idealizam.⁶ Dok materijalizam cjelokupnost zbilje svodi na materiju kao princip, idealizam uočava idealni princip kao „ideju, duh, volju, boga itd.“ Potreba za monizmom je zbog izostajanja poveznog elementa od kojeg je dualizam prazan, a za koji bi se moglo reći da je bitan za uspostavljanje jedinstva. Ovim radom, pokazat ću da je nedualnost smiraj bilo koje vrste za kojim čovjek traga u kojemu se spoznaje cjelovito i dovršeno. Upanishade progovaraju tu cjelovitost, a Buddha i njegovo učenje koje je itekako utjecano upanishadama, prostire jasno definiran put spoznavanja takve punine i participiranja u njoj. Pri tome, učenju Buddhe o takvome principu pristupam iz prizme stanovitih interpretacija ranoga buddhizma i Mahāyāna škole. Ponajprije objasnivši kontekst upanishada kao znanja koje vremenski prethodi Buddhi, objasnit ću temeljne termine: brahman, ātman, ānanda. Zatim, upanishadsko poimanje svijeta i pojedinca u njemu i način na koji bi sâm svijet mogao biti taj koji sugerira jedinstvo svih fenomena te kako iskustvo ili barem intuitivna spoznaja takvoga jedinstva rađa potrebu za etikom. Slijedit će razvoj buddhističke misli, kontekst njenog razvoja i osnovna učenja kao što su: četiri pečata postojanja i četiri plemenite istine kao temeljnim Buddhinim spoznajama iz kojih se rađaju znanja o uvjetujućim faktorima čovjekovog egzistencijalnog stanja: znanje o karmi, samsāri i avidyi koje su također i faktori potrebe za relativizacijom apsolutne istine koja se spoznaje nirvānom. U konačnici, u zaključnom dijelu iznijet ću pregled dodirnih točaka advaita vedānte i Buddhinog učenja kao ne-dualnih tj. kao

¹ Vladimir Filipović, *Filozofijski rječnik* (Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske, 1989), pod natuknicom »Dualizam«, 82a.

² Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Dualizam«, 82a.

³ Isto.

⁴ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Dualizam«, 82b.

⁵ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Advaita«, 13b.

⁶ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Monizam«, 216a.

onih učenja koji upiru prstom u istu stvarnost kao jednu, kao apsolut koji je „potpun, slobodan od bilo kakve ovisnosti, bezuvjetan“⁷.

2. UPANISHADSKI NE-DUALIZAM ADVAITA VEDĀNTE

2.1. Kontekst upanishada

O upanishadama Radhakrishnan tvrdi da su one završni i suštinski dio veda te da ih kao krajnje učenje označava riječ *vedānta*, pri čemu -anta sugerira kraj.⁸ Izražene poetično, u stihu i tendencijom ka idealizmu upanishade su temeljni nacrt svakog idealističkog filozofskog mišljenja.⁹ Riječ *upanishad* se interpretira mnogostruko; tako neki tvrde da je sastavljena iz tri dijela: *upa-ni-shad* što znači *sjediti pred stopalima učitelja ili u prisutnosti učitelja*. Drugi pak tvrde kako riječ znači *slomiti ili uništiti okove neznanja*.¹⁰ Radhakrishnan tvrdi da upanishade unose stanovite promjene u vedsku Indiju izmještajući fokus sa ritualnog religijsko-duhovnog aspekta u unutrašnjost pojedinca koji teži krajnjem ozbiljenju u slobodi.¹¹ Dakle, cilj upanishada „nije toliko da postignu filozofsku istinu, koliko da donesu mir i slobodu uznemirenom ljudskom duhu“, ali također izražavaju „neumornost ljudskog duha da shvati istinitu prirodu stvarnosti“.¹²

Upanishade nisu filozofski sistem pa čak niti djelo jednoga autora, nego mnoštva autora u različitim vremenima. Učenje upanishada je iskazano mnogostruko jer su ih razni mislioci poimali na njima svojstven način. Jedan od tih načina jeste i sistem nedualističke metafizike.¹³ U velikom broju rasprava koje se mogu pojaviti o indijskoj misli, neminovno je temelj svih mnogovrsnih tumačenja upravo u upanishadama.¹⁴ Zato Radhakrishnan ističe činjenicu koju je bitno imati u vidu:

Zahvaljujući kako nejasnosti tako i bogatstvu, kako mističnoj maglovitosti tako i sugestivnosti upanišada, njihovi interpretatori su bili u stanju da ih iskoriste za svoju sopstvenu religiju i filozofiju. Upanišade nisu imale da predlože nikakvu određenu filozofsku teoriju ili dogmatsku šemu teologije. ... Tako su brojne njihove sugestije istina, tako su raznovrsne njihove slutnje o bogu, da skoro svako može da traži u njima ono što

⁷ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Apsolutan«, 35a.

⁸ Sarvepali Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, s engleskog preveo Radmilo Vučić (Beograd, Nolit, 1964), str. 97.

⁹ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 98.

¹⁰ Swami Paramananda, *The Upanishads*, translated and commented by Swami Paramananda (Prakash Books, 2020), str. 12.

¹¹ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 98.

¹² Isto.

¹³ Isto, str. 99.

¹⁴ Isto.

hoće i nalazi ono što traži, a svaka dogmatska škola može sebi da prizna što nalazi svoju sopstvenu doktrinu u kazivanjima upanišada.¹⁵

One zato ne iznašaju filozofsku sintezu, one su ponajprije intuitivne i sadrže osnovne elemente filozofskog sistema kao takvog te se mogu smatrati svojevrsnom skicom filozofijskoga mišljenja.¹⁶

U osnovi oko deset upanishada je glavno iako ih je zapravo 108 pri čemu su spomenutih deset najstarije te su se kao takve svakako pojavile prije buddhizma.¹⁷ Najranije upanishade nastale su oko 400. ili 300.g. pr. Kr.¹⁸ Najstarije su pisane u prozi¹⁹, a kasnije su izražene u stihovima²⁰. Kathopanishada se javlja kasnije i u njoj nalazimo elemente drugih filozofijskih sustava poput *sāmkhye* i *yoge* te sadrži „slobodne navode iz drugih upanišada i Bhagavad-gīte“, dok je Māndūkya upanishada „poslednja od presekaških upanišada.“²¹

Smatra se da su upanishade napredovale s obzirom na vede zato što su značajno naglasile monoteistička promišljanja pomirivši tako vanjski svijet fenomena s unutrašnjim svijetom čovjeka koji je također fenomenološki bitan ako je krajnja težnja čovjeka ostvarenje slobode.²² U nekim vedskim napjevima zbilja se pjeva o sili koja je središnja i svemoćna, a upanishade tu neostvarenu tendenciju preuzimaju kao glavnu u smislu priznanja samo jednoga duha koji je „svemoćan, beskonačan, večan, neshvatljiv, samostalan, stvaralački, držitelj, i rušitelj sveta. On je svetlost, gospodar i život vasiona, jedan bez drugog i jedini predmet obožavanja i divljenja“ a vedski bogovi su samo „manifestacije najvišeg, besmrtnog, netelesnog *brahmana*.“²³ Tako napokon dolazi do pomirenja objektivnog i subjektivnog, vidljive beskonačnosti i nevidljive beskonačnosti kao cjeline, kao jednote.²⁴ Radhakrishnan tu misao tumači u teorijskome i spomenutome povijesnome kontekstu. Naime, radi se o potrebi za izmirenjem između „filozofske vere manjine i fantastičnoga sujevjerja mase“ pri čemu se ne trebaju odbaciti stare forme vjerovanja i mišljenja jer bi to značio čin zanemarivanja čovjekove prirode kao moralno

¹⁵ Isto.

¹⁶ Isto, str. 100.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto.

¹⁹ Isto, na str. 100 – 101., „one su nesektaške. Aitareya, Kauṣītaki, Taittirīya, Chandogya, Brhadāranyaka i delovi Kene spadaju u rane“.

²⁰ Isto, na str. 100 – 101., „stihovi 1 – 13 iz Kene i tihovi IV, 8 – 21 iz Brhadāranyake čine prelaz ka metričkim upanišadama i mogu se računati kao dozniji dodaci.“

²¹ Isto, str. 100 – 101.

²² Isto, str. 102.

²³ Isto.

²⁴ Isto.

različite i intelektualno različite između pojedinaca.²⁵ Osloboditi duh zarobljenštva koje pred čovjeka stavlja njegova tjelesnost jeste ono što upanishade nastoje ostvariti.²⁶ Njihov uspjeh u tome nije samo anegdotalan nego su brojni pojedinci iz brojnih misaonih škola vedānte upravo to navodno i postigli, činjenica koja svakako progovara o bitnosti vedānte kao lijeka za egzistencijalnu mučninu čovjeka u kojoj i danas mnogi pronalaze siguran i dobro utaban put.

U upanishadama je naglasak stavljen na unutarnji svijet, a to Radhakrishnan potkrepljuje citatom iz Katha upanishade: „Samoegzistentni je probušio otvore čula tako da su ona okrenuta prema spolja; stoga čovek gleda prema spolja, ne prema unutra, u sebe; međutim, poneki mudrac zatvorenim očima i žudeći za besmrtnošću vidi sebe iza toga“.²⁷ Nadalje Radhakrishnan navodi iz Bṛhadāraṇyaka upanishade: „Ko poštuje drugo božanstvo na način na koji je i on drugi, drugi »ja jesam«, taj nije spoznao. Unutrašnja besmrtna *svijest o sebi* je istovjetna s velikom kozmičkom silom; dakle, „brahman²⁸ je ātman²⁹ i ātman je brahman.“³⁰ Potonji iskaz Radhakrishnan tumači u duhu vedānte: „Vrhovna sila je svim stvarima omogućila da postoje, jedna je s unutrašnjim *sobom* u srcu svakog čoveka.“³¹

Na prvu je moguće zaključiti kako su upanishade opterećene osjećajem trpnje iz kojega posljedično treba proizaći neka vrsta apatije, ali to nije slučaj jer je duhovna spekulacija u prvome planu onoga koji nastoji spoznati prirodu stvari a samim time i vlastitu prirodu.³² Zemaljski život nije osuda čovjeka na egzistencijalnu bijedu u svim njezinim nijansama, nego je predstava, igralište, teren i sredstvo za samousavršavanje.³³ Svijet kao *samsāra*³⁴ nudi

²⁵ Isto, str. 103.

²⁶ Isto.

²⁷ Isto.

²⁸ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Brahman«, na str. 52a – 52b, „sveobuhvatni bitak, čije je osnovno svojstvo neutralnost prema subjektivnoobjektivnom rascjepu spoznajne svijesti i identitet s apsolutnim samosvojtstvom duha (ātman, v.) [...] Glavni su atributi brahmana: vječno, postojano nepokolebljivo, postojeće samo po sebi, puno, nematerijalno, neograničeno prostorom i vremenom, nezahvatljivo osjetnom i razumskom spoznajom. Svaki oblik parcijalne egzistencije s njim je identičan, iz njega potječe i u nj se vraća. Tko shvati »punoću« i »nepokolebljivost« brahmana »taj će uživati puno i nepokolebljivo blagostanje« (Āhādogyā-upaniṣad, III, 12, 9). Tim je riječima izražen identitet makrokozmosa i mikrokozmosa.“ Nadalje, iz Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad (II, 3, 1): „»Postoje dva lika brahmana – tjelesni i bestjelesni, smrtni i besmrtni, nepostojani i postojani, osjetni i transcendentni«, jer se pretpostavlja da je „pojavnii lik prividan: »Brahman napušta onoga tko vidi brahman izvan ātmana« (id. 6), tj. izvan svog vlastitog duhovnog bitka. »Brahman ispred kojega nema ničega, iza kojega nema ničega, u kojemu nema ničega, izvan kojega nema ničega – to sveobuhvatno brahman je ātman« (id. II, 5, 19). [...] Ovaj neutralni princip brahmana treba razlikovati od stvaralačkog božanstva Brahmā“.

²⁹ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Ātman«, str. 41b, „nominativ zamjenice »sebe« koji označava samosvojtstvo. Često se prevodi kao „»svijest«, »duh« ili »duša«, »transcendentalni subjekt«, ali termin *svijest* „najbolje odgovara sistemu vedānte [...] gdje učenje o ātmanu izražava [...] identitet individualne ili parcijalne svijesti sa apsolutnom ili sveobuhvatnom (paramātman), koja je opet identična sa postojanošću cjelovitog bitka (brahman), u odnosu prema kojemu je tok pojavnog bitka prividan.“

³⁰ Radakriṣṇan, *Indijska filozofija I*, str. 103.

³¹ Isto, str. 103 – 104.

³² Isto, str. 104.

³³ Isto.

moгуćnost potpunog postizanja duhovne istine i nadilaženja okova samih sebe u vidu tjelesnosti i ograničenja koja ona predstavlja.³⁵ Zemaljski život nije prepreka niti problem nego jedna od stepenica duhovnoga razvoja ka onoj istinskoj zbiljnosti koja jest beskonačno.³⁶ Radhakrishnan tu misao izražava poetski naglašavajući da: „Život nije prazan san, a svet nije delirijum duha.“³⁷

Lako se zaključuje da u temeljnim duhovnim postavkama upanishada spasenje duše nije žrtvenog i religioznog karaktera privezana za božanstvo, nego je spasenje sadržano u unutarnjoj savršenosti nas samih kojoj se valja okrenuti, tj. trebamo se okrenuti nama samima, trebamo se okrenuti čovjeku jer srž „pravog duhovnog života čini svest i istovetnosti sopstvene duše sa velikom Svedušom.“³⁸ Sam život je taj koji predstavlja prinošenje žrtve, a citat koji Radhakrishnan navodi iz Chāndogya up. to i potvrđuje:

Sam čovek predstavlja žrtveni obred; njegove prve 24 godine su njegovo jutarnje prelivanje ... u gladi, u žeđi, u uzdržavanju od uživanja leži njegovo posvećenje... U svome jelu i piću i u svojim zadovoljstvima on čini svetu proslavu, a u svom smehu i veselju i ženidbi on peva himne pohvale. Samodisciplina, velikodušnost, poštenje, *ahimsā*³⁹, i istinitost u govoru – to su njegove nagrade, a kad se žrtvovanje svrši, kao izvor prečišćavanja se javlja smrt.⁴⁰

Dakle, božanska priroda je ta koja sama sebe iznova i iznova prinosi na žrtvu da bismo mi živjeli, a svjesni toga naša djelovanja, misli i osjećaji postaju ponuda bogu u nama, jer odvojenost ne postoji ako smo i mi i bog ovdje i sada.⁴¹ Navedena razmišljanja i trenuci potrebe za zadobivanjem sebe je ono o čemu je i mudrac Narada govorio kada je rekao: „Ja poznajem, ... Rg-vedu, Yađur i Sāma-vedu; uza sve to ja znam jedino *mantr*e i svete knjige, ali ja ne poznajem *sebe*“, te tako spoznao da je poznavanje spomenutih veda relativna istina a da je apsolutna istina više saznanje „ono pomoću koga se shvata nerazorljivo *brahman*.“⁴²

Problematika upanishada je poglavito ona koja jeste i problem filozofije, a to je „ispitivanje u čemu leži istina.“⁴³ Čovjek je nesretno smješten u stvarnost koju proživljava bez da mu je rečeno

³⁴ stanje kruženja duše u ciklusima preporađanja uvjetovano prošlim djelima, odnosno karmom. (<https://www.britannica.com/topic/samsara>).

³⁵ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 104.

³⁶ Isto.

³⁷ Isto.

³⁸ Isto, str. 105.

³⁹ etički princip nenanošenja boli/patnje drugim bićima (<https://www.britannica.com/topic/ahimsa>).

⁴⁰ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 105.

⁴¹ Isto.

⁴² Isto, str. 106.

⁴³ Isto.

zašto je tu stavljen i koji je uzrok te stvarnosti i njega, te je li uopće povezan s njome. Sljedeći stih iz Śvetāśvatara up. jeste stih pobune čovjeka protiv njegovog uzroka, trenutak kada lupi šakom o stol i traži odgovor na pitanje zašto je on u cijeloj situaciji budala:

Odakle dolazimo, gde živimo, kuda odlazimo? O, vi koji poznajete *brahman*, recite nam po čijoj zapovesti mi provodimo ovde dane, bilo u mucu bilo u zadovoljstvu. Da li kao uzrok treba smatrati vreme ili prirodu, nužnost ili slučajnost, elemente ili onoga koga zovu Puruša, koji je najviši duh?⁴⁴

Stih iz Kena up. kao da se nastavlja na izrečeni sentiment: „Po čijoj želji um teži za ispunjenjem svoga zadatka? Po čijem se naređenju javlja prvi dah, po čijoj želji izgovaramo ovaj govor? Kakav bog upravlja okom ili uhom?“⁴⁵ Bitno je naglasiti, iako se na prvu čini suprotno, da mislioci nisu „pretpostavljali da je iskustvo neobjašnjivo dato“ nego su željeli znati jesu li čulni utisci konačni te treba li ih uzimati kao takve, ali i jesu li takve duševne sposobnosti sticanja iskustva efekti nečega onkraj nas.⁴⁶ Pitanje je kako možemo date nam predmete smatrati realnima ako u njihovoj pozadini postoji realnost koja ih uvjetuje i omogućuje njihovu realnost, nešto što „postoji samo po sebi, u čemu duh jedino može da se smiri.“⁴⁷ Očito da je filozofija, osim što je proizašla iz čuđenja, jedan pokušaj slobode i smiraja, jer ne treba puno vremena da se iz čuđenja javi nemir neznanja. Znanje kao istina smiruje neumoran ljudski duh, barem dok je ovosvjetski egzistirajući. Pokušaj smirivanja ljudskog duha u beskrajnoj egzistenciji (*sat*) koja je apsolutna istina (*chit*) i blaženstvo (*ānanda*) izraženo je u bezvremenskim stihovima Bṛhadāraṇyaka up. „Vodi me iz nestvarnosti u stvarnost, vodi me iz mraka u svetlost, vodi me iz smrti u besmrtnost“^{48, 49}

Za razumijevanje vedānte bitno je pozabaviti se prirodom stvarnosti. Radhakrishnan ističe kako je najviši pojam iz himni veda pojam jedne stvarnosti (*ekam sat*).⁵⁰ To ne znači da je kvantitativno stvarnost jedna, nego se radi o jednoj stvarnosti koja se ostvaruje mnogostruko, dakle kroz razne vidove postojanja.⁵¹

⁴⁴ Isto, str. 106 – 107.

⁴⁵ Isto, str. 107.

⁴⁶ Isto.

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ Asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mrtyor mā amṛtaṅgamaya.

⁴⁹ Radakriṣṇan, *Indijska filozofija I*, str. 107.

⁵⁰ Isto.

⁵¹ Isto, str. 108., „Ovaj zaključak je potkrepljen u upaniśadama, gdje se katkad pristupa ovom problemu putem filozofske analize prirode *sebe*, koju one nazivaju *ātman*. Etimologija ove riječi je nejasna. U Rg-vedi X. 16. 3. ona znači disanje ili životnu esenciju. Postepeno je dobila značenje duše ili *sebe*. Teorija o pravom *sebi* ili *ātmanu* nije izložena u jasnem obliku niti sa dovoljno pojedinosti; nisu ni pojedinačna tvrđenja povezana u jedan skladan sistem.

Učitelj Prađāpati u Čhāndogya-upanishadi tako otvara prostor za govor o odrednicama prave svijesti o sebi pa kazuje:

Svest o sebi koja je slobodna greha, slobodna starosti, smrti i tuge, gladi i žeđi, koja ne želi ništa osim onoga što treba da želi, i ne zamišlja ništa osim onoga što treba da zamišlja, - to je ono što treba da se trudimo da shvatimo.⁵²

Radi se o subjektu koji je nepromijenjen u svim promjenama i koji je činilac u stanju „bdenja, spavanja, sanjanja, smrti, ponovnog rođenja i konačnog izbavljenja.“⁵³ Takav subjekt je nerazoriva istina koja ne može biti dotaknuta niti smrću niti okaljano grijehom u svojoj kontinuiranosti, trajanju, vječnoj aktivnosti i jedinstvu.⁵⁴ To je istinski subjekt koji nikada ne može postati objekt, što i demonstrira nemogućnost da ga se pojmi i stavi u riječi koje bi ga zbilja terminološki označile, naznačavajući njegov početak i kraj i svojstva između.⁵⁵ Pretpostavlja se da su svi objekti ne-*ja* te je potrebno odbaciti sve što je strano našem *sebi*:

Prema Prađāpatiju *ja* je zaista ono što vidite kada pogledate u nečije oko, ili u vedro vode, ili u ogledalo. Sugerise se da posmotrimo sliku čak do same kose i nokata. Da bi pokazao da to nije *ja*, Prađāpati poziva Indru da se okiti, obuče najbolje odelo i opet pogleda u vodu i ogledalo. I ovaj vidi svoju sliku dobro iskićenu najboljim odelima i čistu. Kod indre se rađa sumnja. »Kao što je ovo *ja* u senci ili vodi lepo urešeno kad je telo dobro ukrašeno, lepo obučeno kad je telo lepo obučeno, dobro očišćeno kad je telo dobro očišćeno, tako će to *ja* biti slepo ako telo bude slepo, sakato ako telo bude sakato, bogaljasto ako telo bude bogaljasto, i neće zaista čim tela nestane. U tome ne vidim ništa dobro.« Indra se približi svome učitelju Prađāpatiju i posle dugog ćutanja ovaj ga poučava: »*Ja* je ono što u srećnom snu luta.« Pravo *ja* nije telo, koje je materijalna pojava i koje je izloženo svakom trpljenju i nesavršeno je. Telo je samo instrument kojim se svest služi, ali svest nije produkt tela. I sad se Indri kaže: *Ja* je subjekt koji sanja; ali on oseća drugu teškoću. »Mada je istina da to *ja* nije podložno nedostacima zbog nedostatka tela, niti je pogođeno kad je ono pogođeno, niti je sakato kad je telo sakato, ipak je tako

U jednom dijalogu između učitelja Prađāpatija i učenika Indre, sadržanom u Čhāndogya-upanišadi, nalazimo progresivan razvoj definicije *sebe* kroz četiri stupnja: 1. telesno, 2. empirijsko, 3. transcendentalno i 4. apsolutno *sebe*. To pitanje nije toliko psihološko koliko metafizičko. Kakva je priroda čovekovog *sebe*, njegovo centralno biće?«.

⁵² Isto, str. 108.

⁵³ Isto.

⁵⁴ Isto.

⁵⁵ Isto.

kao da ga to pogađa u snovima, kao da ga gone. Ono čak postaje svesno bola i lije suze, i stoga ja ne vidim ništa dobra u tome.«⁵⁶

Stanje sna je ovdje uzeto kao duševna pojava koja je neovisna od tijela i bitnija od njega.⁵⁷ Smatra se da je san jednako iskustveno stvaran kao i stanje svakodnevnice budnosti kojom dominira iskustvena svijest kao i snom.⁵⁸ Dakle naš osjećaj identiteta nije pravi kad i u snu za koji znamo da nije stvaran imamo jednak osjećaj identiteta stoga naše *ja* mora u istinskome identitetu ležati izvan budnosti i izvan sanjanja. To potkrepljuje i Radhakrishnan: „Stanje sna, mada je nezavisno od tela, ne izgleda da je samostalno u postojanju, što mora biti slučaj s pravom *svesti o sebi* ili *ātmanom*.“⁵⁹ Ne može se reći da svijest koja jest *ja* zavisi od vremena i rođenja te da je podložna prostornoj i vremenskoj okolini ako takva jedna svijest treba biti vječna i ne omeđena prostorom i vremenom.⁶⁰ Takoreći gruba svijest kojom mi doživljavamo svijet jeste samsarička svijest koja je podvrgnuta prostorno-vremenskim kategorijama i iskustvima osjetila omogućenima istim kategorijama.⁶¹ Zatim Prađāpati govori sljedeće o snu bez snova: „Kad je neki čovek u snu, odmara se i potpuno miruje, a nema snova – eto to je on *sam*.“ Isto tako na primjeru mačke objašnjava učeniku Indri kako treba pretpostaviti jedan trajan subjekt izvan mijene i propadljivosti koja denotira *ja* stvarnost: „bez obzira na to što keženje zuba pretpostavlja prisustvo mačke, mačka uopšte ne mora uvek – izuzev u zemlji čuda – da ima iskežene zube.“⁶² Indra se nadovezuje na učitelja koji ga nastoji poučiti o prvenstvu subjekta nad objektom tako da osjeti da „to *ja*, koje je slobodno od svih telesnih doživljaja, od bezoblične mase snova itd., *ja* koje je bez svojih objekata, predstavlja čistu fikciju. Ako *svest o sebi* nije ona koja zna, koja oseća i reaguje, ako je odvojena od toga svega i lišena svoga sadržaja – što onda ostaje? »Ništa«, kaže Indra.“⁶³ Dakle, Prađāpati promišlja i ističe identitet one svijesti koja je *svijest o sebi* te kao takva biva nedotaknuta promjenama u doživljaju.⁶⁴ Takva svijest se, bitno je naglasiti, ne svodi na svjesna stanja koja doživljavamo u svim njihovim različitostima iako ne isključuje ta stanja.⁶⁵

Izuzetno je zanimljiva teza o *svijesti o sebi* da ju se ne treba predstavljati kao transcendentalnu jer ona treba biti poimana kao istinit život cjeline za razliku od puke apstrakcije, ona je živa:

⁵⁶ Isto, str. 108 – 109.

⁵⁷ Isto, str. 109.

⁵⁸ Isto.

⁵⁹ Isto.

⁶⁰ Isto.

⁶¹ Isto.

⁶² Isto.

⁶³ Isto, str. 110.

⁶⁴ Isto, str. 111.

⁶⁵ Isto.

„Ceo svet je u stvari proces samoostvarenja apsolutne misli. ... Pokazano je da ta *svest* ne može biti jedan apstraktni formalni princip, nego aktivna univerzalna *svest* koja postoji ... po sebi i za sebe.“⁶⁶ Kao takva, ta svijest je „prosta istovetnost sa samim sobom, kao i različite razlike. Ona je i subjekt i objekt. Objekti koje poznajemo iz iskustva zasnovani su na njoj. Stvarna beskrajna *svest* nije ona *svest* koja naprosto nije konačna. Ona nije ni jedna od ograničenih stvari, a ipak je osnova svijetu njih. Ona je univerzalna *svest o sebi*, koja je kako imanentna tako i transcendentna. U njoj živi i diše cela vasiona.“⁶⁷

Takvo gledište o svijesti Radhakrishnan potkrepljuje navodom iz Chāndogya up. koja kazuje da je ta svijest:

[...] sjajna svetlost koja gori u dubinama ličnosti [iz koje] proističu sva stvorenja, životni princip stvaranja, subjekt u kome se ceo svet talasa, pokreće. Izvan njega nema ničega. Ona implicitno sadrži u sebi svu *svest* o objektima. Nema ničega u vasioni što ne bi bilo uključeno u beskonačnu *svest o sebi* u nama. Ta *svest* koja obuhvata sve, jeste jedina realnost koja u sebi sadrži sve činjenice prirode i svu istoriju iskustvenog saznanja. Ona uključuje u sebe naše male samosvesti i transcendira ih. To je subjekt koji je više nego tok predstava; predstave su samo njegova nesavršena otkrovenja. Sva naša stanja svesti kreću se oko te središnje svetlosti; uklonite nju i ona će nestati.⁶⁸

Svijest o sebi je univerzalni temelj svih individua i u svim individuama.⁶⁹ Zaključno i kratko rečeno, *svijest o sebi* je sveukupnost.⁷⁰

2.2. Stanja svijesti individualne duše

U Māndūkya upanishadi svijest duše se objašnjava četverostruko pri čemu se tri stanja nalaze u četvrtom.⁷¹ To su stanja „budnosti, sanjanja, spavanja, i onoga što se naziva turīya. Prvo je stanje budnosti „u kome je *svest* svesna običnog sveta spoljnih objekata. Ona tu uživa grube stvari. Pri

⁶⁶ Isto, str. 112.

⁶⁷ Isto.

⁶⁸ Isto.

⁶⁹ Isto, str. 112 – 113.

⁷⁰ Isto, str. 113., „Subjekt svega iskustva ne može sam da bude iskustvo. Ako je on iskustvo javlja se pitanje: ko njega saznaje? Saznanje uvijek radi dvostrano. Stoga je ta *svest o sebi* nepristupačna definiciji. Kao i svi krajnji principi, ona se samo može prihvatiti. Ona je objašnjenje svega, mada sama ostaje neobjašnjena. [...] Mi smo prinuđeni da prihvatimo stvarnost univerzalne svesti koja uvek prati sadržaje svesti i postoji čak i onda kada sadržaja nema. Ta osnovna istovetnost, koja je pretpostavka kako za *ja* tako i za *ne-ja*, naziva se *ātman*.“.

⁷¹ Isto, str. 114.

tome preovlađuje zavisnost od tela.“⁷² Drugo je stanje „sanjanja gde *svest* uživa suptilne stvari, stvara za sebe jedan novi svet oblika, služeći se pritom materijalom dobijenim u budnom stanju. Kaže se da u snu duh luta oslobođen veza sa telom.“⁷³ Treće je „stanje zdravog sna, u kome nema niti snova niti želja. Ono se naziva *sušupti*. Kaže se da duša postaje privremeno jedna s *brahmanom* i uživa blaženstvo. U dubokom snu mi smo iznad svih želja i slobodni od duševnih nemira. Suprotnosti su, tako reći, nastale u ovom stanju subjekta, u kome on ima čisto bespredmetno saznanje.“⁷⁴ Bitno je naglasiti kako Shankara⁷⁵ uviđa da se dualnost tj. dualna svijest pojavljuje zbog aktivnosti razuma koji se pojavljuje i u prva dva stanja, tj. razumski procesi i mišljenje nisu dokinuti niti u snu u kojemu također misaono stupamo spram fenomena u snu.⁷⁶ U trećem stanju, dakle nema dualne svijesti individue jer ne bivamo uznemiravani od strane svijeta.⁷⁷ Četvrto stanje je „čista intuitivna *svest* u kojoj nema saznanja unutrašnjih i spoljašnjih predmeta“, a naziva se *turīya*.⁷⁸ Turīyu simbolizira *aumkara* u svoja tri dijela: A-U-M koji tim redom predstavljaju stanja budnosti, sanjanja i spavanja te kao takvo, taj stupanj svijesti nije „neka isključiva *svest o sebi*, nego opšta osnova svega, njegova osnova identiteta.“⁷⁹ Takvome četverostrukom objašnjenju svijesti mogli bi se iznaći i prigovori:

Što se tiče iskustvene individue, to ako propadne *ne-ja* nestaje takođe i njena individualnost. Tako postoji sumnja da bi uništenje objekata svelo *svest o sebi* na čistu apstrakciju, ali je u najvišoj univerzalnoj *svesti o sebi* uključena realnost svih objekata. Mi poznajemo i volimo objekte sveta samo ukoliko ulaze u našu *svest*, koja obuhvata u sebi sve objekte vasiona tako da nema ničeg spolja. ... Raspoloženja se menjaju i prolaze ali *svest o sebi* ostaje ista.⁸⁰

Takva *svijest o sebi* je svjedok svega našeg znanja, osnova cijele egzistencije i potpora, to stanje svijesti je četvrto i obuhvaća sve i sva spomenuta stanja koja se redom nazivaju: „*višva*, *taidasa*, *prādhā* i *turīya*.“⁸¹ Budno iskustvo, iskustvo sanjanja i dubokog besanog sna su nerealni mada ne i ne postojeći. Realno stanje je četvrto stanje koje je *turīya*.⁸² *Brahman* nije „ni budnost, ni sanjanje, ni spavanje, već četvrto stanje koje je njihov svedok i transcendirira ih“ jer četvrto stanje

⁷² Isto.

⁷³ Isto.

⁷⁴ Isto.

⁷⁵ Shankara ili Samkara, (c. 700— c. 750) bio je indijski filozof i teolog značajan za sistem advaita vedānte. (<https://www.britannica.com/summary/Shankara>).

⁷⁶ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 114.

⁷⁷ Isto.

⁷⁸ Isto.

⁷⁹ Isto.

⁸⁰ Isto, str. 115.

⁸¹ Isto.

⁸² Isto.

se „ostvaruje ne toliko negacijom prva tri koliko time što ih transcendira.“⁸³ Opravdano se može postaviti pitanje kako uopće možemo jezično zahvatiti stvarnost koja transcendira sva stanja a samim time i okvir jezične pojmovnosti. Nažalost, ne možemo ju adekvatno objasniti niti zahvatiti jezično, ali to nije razlog da se o tome stupnju istinske stvarnosti ne govori.⁸⁴

Ta *svijest o sebi* nije apstraktno ništavilo po upanishadama, nego „najpunija realnost, najpotpunija svest, a ne samo negativan mir narušen nikakvim nemikom i neokaljan nikakvom mrljom ili porokom“. Radhakrishnan tvrdi da je logika misli takva da je negativna u pokretu tj. „ona se diže odbacivanjem konačnog; ali to je u stvari samo jedan korak u napredovanju. Negativnim procesom *svest o sebi* mora da prizna da njena suština nije u njenoj ograničenosti ili samodovoljnosti. Pozitivnom metodom ona nalazi svoje pravo *sebe* u životu i svebiću. U tom istinitom *sebi* postoje sve stvari.“⁸⁵ Tvrdeći tako, potkrepljuje se upanishadska misao *svijesti o sebi* kao najpunijoj realnosti baš zato što u njoj postoje sve stvari.

2.3. Brahman, ānanda i ātman

S obzirom na do sada napisano, u ovome dijelu ću pobliže objasniti pojmove *brahman*, *ānanda* i *ātman* jer su do sada bili minimalno spominjani poradi uvođenja u sada nadolazeću srž rada. Razumjeti što predstavljaju *brahman*, *ānanda* i *ātman* je razumjeti ne-dualnu vedantu.

Brahman se smatra najvišom realnosti. *Brahman* je jedini zaista realan jer sve ostale stvari su podložne mijeni.⁸⁶ Materija sama ne može objasniti život svega te je materijalizam u upanishadama isključen kao filozofski adekvatna misao za objašnjenje stanja u kojemu jesmo i po kojemu jesmo.⁸⁷ Također se može činiti da je *manas* kao opažajna svijest vrhunac životnoga procesa kao *manas brahman*, ali to ne može niti slučaj jer ta svijest nikada ne može obujmiti sve fenomene i intelektualne činjenice.⁸⁸ Stanje saznanja je po upanishadama stanje ānande tj. blaženstva koje se javlja kada „postaju jedno onaj koji zna, ono što on zna, i samo saznanje“ te je kao takvo „savršenstvo u bitisanju.“⁸⁹ Zato je „*ānanda*, koji je *brahman*, najsveobuhvatniji. Iz njega proističu sve stvari, on ih sve održava, i u njemu sve one iščezavaju. Različiti delovi sveta, neorgansko, biljno i životinjsko carstvo, pa i ljudsko društvo, nisu vezani za to najviše biće na

⁸³ Isto.

⁸⁴ Isto, str. 116.

⁸⁵ Isto.

⁸⁶ Isto, str. 117.

⁸⁷ Isto.

⁸⁸ Isto, str. 117 – 118.

⁸⁹ Isto, str. 118.

neki apstraktan ili mehanički način. Oni su jedno u onome i preko onoga što se u njima javlja kao sveopšte.⁹⁰ Svi dijelovi svijeta kao partikularni „učestvuju u svetlosti ovog sveopšteg duha i dobijaju posebne odlike na osnovu tih posebnih funkcija koje imaju da vrše. Ti delovi nisu samostalni činiooci, već predstavljaju zavisne aspektne celine.“⁹¹ Zašto bića uopće jesu? Zato što sve „zavisi od njega [sveopćeg duha], a ono ne zavisi ni od čega.“⁹² Valja napomenuti da ānanda nije najviša realnost upravo zato jer smo ju definirali onoliko koliko i kako se moglo u okvirima ljudskoga iskustva; što znači da je ānanda najviša realnost koju čovjekov um može da shvati i iskusi kao atribut brahmana kao apsoluta ali isključivo poradi razumijevanja i govora o njemu iako je istinski bez predikata.⁹³ *Brahman* je „realnost nepristupačna definiciji“ te kao takva bez predikata, što je u skladu s upanishadama koje inzistiraju na tome da je brahmana nemoguće uhvatiti u zamku definicije.⁹⁴

Shankara ide korak dalje u razumijevanju upanishada svjestan zamke da se brahmana označuje kao *ānanda* čisto radi intelektualnoga govora o njemu, stoga za njega nije samo *ānanda* već *ānandamāya*, a dijelom *māya* sugerira da je *ānanda* kao *blaženstvo* fenomenološka posljedica stvarnosti iza realnosti koja jest brahman.⁹⁵ Apsolut tj. brahman kao „Bog ili *svest o sebi* čini osnovu jedinstva, a materija ili *ne-svest* postaje princip mnoštva.“⁹⁶ Objektivno i subjektivno, kozmički i psihički principi, dakle brahman i ātman „smatraju se istovetnim“ jer *brahman* je *ātman*.⁹⁷ Isti je *brahman* u zvjezdama kao i u čovjeku.⁹⁸ Beskonačno kao takvo nije izvan domene konačnoga nego je u njoj.⁹⁹ Izdvajam značajan citat koji svojom jednostavnošću pojašnjava odnos čovjeka kao subjekta spram objekta te zašto su u biti jedno:

Ova istovetnost subjekta i objekta nije neodređena hipoteza nego nužan zaključak svakog ispravnog mišljenja, osećanja i htenja. Čovjekova *svest o sebi* ne bi mogla da misli, pobedi i voli prirodu kad bi ona bila nepristupačna misli, nepobediva i nedostojna ljubavi. Priroda je objekt jednog subjekta, sasvim racionalan i skroz shvatljiv, podložan kontroli i vredan ljubavi. Ona postoji za čoveka. Zvezde kao svjetiljke služe osvetljavanju njegovog puta, a mrak ga uspavljuje. Priroda nas poziva da upoznamo duhovnu stvarnost života i odgovara na potrebe naše duše. Nju uobličava, oživljava i njome upravlja duh. Otkad

⁹⁰ Isto.

⁹¹ Isto.

⁹² Isto.

⁹³ Isto, str. 119.

⁹⁴ Isto.

⁹⁵ Isto.

⁹⁶ Isto, str. 120.

⁹⁷ Isto, str. 121.

⁹⁸ Isto.

⁹⁹ Isto.

postoji misao to je jedinstvo subjekta i objekta, postojanje središnje realnosti koja sve prožima, bilo nauka onih koji su mu odani. Religiozni misticizam i duboka pobožnost potvrđuju istinu velikih reči: »*Tat tvam asi*« - »to si ti« [odnosno „ti si to“]. Mi ih možemo ne razumeti, ali to nam ne daje dovoljno prava da ih poričemo.¹⁰⁰

Mnogobrojne su teorije o ātmanu i brahmanu te svaka teorija o brahmanu odgovara nekoj od teorija o ātmanu.¹⁰¹ Tako na primjer u kasnijim spisima vedante jasno su definirana i ograničena četiri stanja: budnost, snivanje, spavanje i stanje *tūriye* kao ekstatičnog stanja čovjekove *svijesti o sebi*: „Kao najviše *brahman*, koje je *ānanda*, pojavljuje se sam *ātman*, kako se ostvaruje u četvrtom ili *tūriya* stanju. U njemu su subjekt i objekt jedno. Gledalac, oko koje gleda, i objekt koji vidi slivaju se tu u jednu celinu.“¹⁰² Zato se s pravom može tvrditi da: „*brahman* iz upanishada nije metafizička apstrakcija“, on je „najpunije i najstvarnije biće.“¹⁰³ On je duh koji je živ i dinamičan izvor i oslonac svim oblicima realnosti u svim njihovim različitostima pojavljivanja.¹⁰⁴

Moglo bi se pomisliti da upanishade idejno iznose apstraktni monizam, ali tomu nije tako jer:

Apsolutno nije ni beskonačno ni konačno, ni *svest o sebi* i njeno ostvarenje, život i njegov izraz. Ono je duhovni izvor koji se razliva, cveta, razdvaja u bezbrojna konačna središta. Reč *brahman* znači rasteenje, i sugeriše život, kretanje i napredak, a ne smrt, mir i zastoje. Krajnja stvarnost se opisuje kao *sat, cit, ānanda* – postojanje, svest i blaženstvo. ... [*Brahman*] je pozitivna stvarnost.¹⁰⁵

Iako je brahman pozitivna stvarnost mi joj pristupamo negativno govoreći što ona nije jer je jezik nemoćan da kaže što ona jeste kako smo to već i napomenuli.¹⁰⁶ Dakle, brahmanu pristupamo negativno iako nije negativan princip. Za mišljenje brahmana od najveće važnosti je intuicija koja se otklanja od fikcije time što se intuitivni uvid intelektualno provjerava i progovara jer je nemoguće isprva intelektualno zahvatiti stvarnost koja jeste brahman. Tako je ideal intelekta otkrivanje jedinstva subjekta i objekta.¹⁰⁷ Krajnja realnost se ne može pretvoriti u nešto što je objektivno da bi kao takvo bilo pristupačno intelektu.¹⁰⁸ Intelekt operira preko kategorija koje su:

¹⁰⁰ Isto, str. 121 – 122.

¹⁰¹ Isto, str. 122.

¹⁰² Isto.

¹⁰³ Isto, str. 123.

¹⁰⁴ Isto.

¹⁰⁵ Isto, str. 124.

¹⁰⁶ Isto.

¹⁰⁷ Isto.

¹⁰⁸ Isto.

kategorija prostora, kategorija vremena, kategorija uzroka i sile“.¹⁰⁹ Upravo zato što operira pomoću kategorija, intelekt je podložan naći se u slijepoj ulici mišljenja i zapasti u antinomije.¹¹⁰ Intelektu je teško zahvatiti temelj svih stvarnosti a pogotovo ako je ta stvarnost apsolutna stvarnost koja je sveprožimajući temelj svega. Radno načelo logike i na jedinstvo sugerirajućeg života jeste pretpostavka da jedinstvo postoji, ali pukim intelektualnim postuliranjem takvoga jedinstva izmičemo se mogućnosti obuhvaćanja cjeline jer moći intelekta nisu sposobne tolikoga obuhvata.¹¹¹

U Bṛhadāraṇyaka up. spontano se javlja pitanje da ako je sve u brahman u kome je onda brahman. Naime, „*Brahman* je prema opisima biće slobodno od vremenskih granica. Ono se smatra večnošću bez početka i kraja, ili trenutnim trajanjem koje ne zauzima određen vremenski interval. Ono je nezavisno od prošlosti i budućnosti, ... pod njegovim nogama teče vreme.“¹¹² Nadalje, sve unutar svijeta je u mijeni a uzročnost im je pravilo, ali brahman ne podliježe promjenama. On je taj koji je temelj sve mijene a da sâm ostaje konstantan. On je temelj sve prostornosti i vremenskoga slijeda te odnosa unutar tih dviju kategorija pri čemu se svo mnoštvo svrstava u njega, bilo ono vremensko ili prostorno.¹¹³ Do sada rečeno o razumu, prostoru, vremenu i brahmanu kao neuvjetovanog uvjetujućeg jedinstva svih fenomena, Radhakrishnan sažima ovim riječima:

Nema ničega na zemlji što postoji u prostoru i vremenu, a što ne bi bio pojava apsolutnoga. Nijedno saznanje nije potpuno pogrešno, mada nijedno nije potpuno istinito. Najveće približavanje istini je u koncepciji jedne organizovane celine, mada ni ona nije potpuna istina jer je relacionog karaktera, koji se, ma koliko da se tome može da približi, nikad ne isključuje potpuno. [...] Intelekt je, uzet u smislu čistog razumevanja, neadekvatan za shvatanje apsolutnoga jer operiše svojim ograničenim kategorijama prostora, vremena i uzroka. Razum je takođe nedovoljan, mada nas vodi dalje od razumevanja. On nam ne omogućava da prodremo do realnosti , jer ona nije samo ideja nego duh.¹¹⁴

Objasnivši neadekvatnost intelekta za obuhvaćanje cjeline koja je apsolutni brahman sada ću objasniti važnost već spomenutog intuitivnog uvida. Radhakrishnan tvrdi da je čovjek u stanju

¹⁰⁹ Isto, str. 125.

¹¹⁰ Isto.

¹¹¹ Isto, str. 124.

¹¹² Isto, str. 125.

¹¹³ Isto.

¹¹⁴ Isto, str. 126.

saznati središnju duhovnu stvarnost zbog njemu svojstvene sposobnosti mistične intuicije koja je kadra izdići se ponad intelekta i iznaći odgovore koji su razumu zagonetni.¹¹⁵ Tako je duhovno pronicljivom čovjeku u trenutku ozarenosti moguće čuti ono što se ušima ne čuje i vidjeti ono što se očima ne opaža – ātmana koji je brahman.¹¹⁶ Takvo saznanje je direktno te u takvom mističnom iskustvu duša je u blizini najpunijeg bića, u stanju blaženstva (ānanda), izvan dualnog poimanja stvari, oslobođena trpljenja u jedinstvu s apsolutom za koji je smatrala da je drugi od nje.¹¹⁷ Također je zanimljiv dvojak govor o brahmanu kojemu se „pripisuju protivrečni predikati da pokažu kako smo obavezni da upotrebljavamo određene pojmove sve dotle dok primenjujemo dijalektiku intelekta, mada se pozitivne odlike pokazuju intuitivnom pristupanju *brahmanu*.“¹¹⁸

Apsolut kao punina, je takav da se u njemu nalazi svako iskustvo upravo zato što je svaki predmet zasnovan na njemu, ali to što je svaki predmet zasnovan na njemu ne znači da ga svaki predmet izražava potpuno.¹¹⁹ To je razlog zašto „oni koji zamišljaju da ne poznaju apsolut u stvari ga poznaju iako nesavršeno; a oni koji misle da ga poznaju u stvari ga ne poznaju potpuno. To je stanje poluznanja i poluneznanja.“¹²⁰ Intelekt valja nadopuniti a ne ga poricati.¹²¹ Uloga intuicije je rasvjetljavanje onih dijelova kojima intelekt ne može pristupiti, ali rezultate „mistične intuicije potrebno je podvrgnuti logičkoj analizi. I jedino ovaj način uzajamnog dopunjavanja i ispravljanja pruža svakome mogućnost da živi trezvenim životom.“¹²² Razumijevanje pomoću intelekta ako nije nadopunjeno intuitivnim uvidom jeste fragmentarno.¹²³ Isto tako, intelektualni uvidi će biti slijepi i nijemi ako ne dobiju potvrdu intelekta.¹²⁴ Dakle, upanishade daju „veću važnost intuiciji nego mišljenju, veću ānandi nego *vidhāni*“¹²⁵ jer je u ānandi čovjek „najjače i najdublje u realnosti.“¹²⁶ Misleći intelektom grebemo samo površinu realnosti, ali zadiranje u površinu je nužan početak da bi se probudio interes za njezinu srž.

¹¹⁵ Isto.

¹¹⁶ Isto, str. 127.

¹¹⁷ Isto.

¹¹⁸ Isto, str. 128.

¹¹⁹ Isto.

¹²⁰ Isto.

¹²¹ Isto.

¹²² Isto.

¹²³ Isto, str. 129.

¹²⁴ Isto.

¹²⁵ Isto, str. 129 – 130., „Organizovana celina *vidhāne* daje istovetnosti [tj. advaiti] logički žig. Intuicija otkriva činjenicu istovetnosti. Kad pokušamo dasaznati istovetnost mi je načinimo površinskom time što je rascepkamo u razlike, i ove pokušavamo da ponovo spojimo u istovetnost time što konstruišemo jedan sistem. ... Kao što smo već više puta primetili, prvi dodir sa logikom odgovoran je za transformaciju Jednoga u sistem.“

¹²⁶ Isto, str. 129.

Kao zaključak ovoga poglavlja želim istaknuti sljedeće upanishadske izreke koje se smatraju idejnim temeljima advaita vedānte. Ove izreke se nazivaju i velikim izrekama (mahāvākyaṇi).¹²⁷ Prva izreka je iz Aitareya-up. te kazuje: „prajñānaṁ brahma“ (Aitareya-up., 3.1.3) tj. *svijest je brahman*.¹²⁸ Aitareya-up. kao takva govori o vezi između mikrokozmosa i makrokozmosa i potrebi za nadilaženjem smrti i ciklusa preporođanja spoznajom *sebe* tj. brahmana, iako je ta spona prisutna i u drugim upanishadama.¹²⁹ Druga izreka upućuje: „tattvamasi“ (Chandogya-up., 6.11.3) tj. *to si ti ili ti si to*, pri čemu *to (tat)* znači ujedno i *tattva* (stvarnost, istina, istinsko ili pravo stanje).¹³⁰ Treća velika izreka: „ahaṁ brahmāsmi“ (Bṛhadāraṇyaka-up., 1.4.10) da *ja (ahaṁ)* jeste (asmi) apsolutni duh (brahman).¹³¹ Odnosno, četvrta velika izreka prethodnu proširuje sa „ayamātmā brahma“ (Māṇḍūkya-up., 2.) što znači da je ovo (ayam) sebstvo (ātmā, ātman) brahman.¹³²

2.4. Svijet

Upanishade se ne zadovoljavaju materijalističkim teorijama razvoja i vitalističkim teorijama razvoja.¹³³ Upanishade tvrde da iz „materije ne može da se razvije život ili svest ako ona ne nosi u svojoj prirodi mogućnost za to.“¹³⁴ Odnosno, ma koliko velik broj vanjskih utjecaja iz okoline bio, život iz čiste materije neće biti izazvan jer „[ānanda] ne može da bude kraj razvoja ako nije bio i njen početak. Kraj je svuda prisutan, iako u skrivenom obliku. Individualne stvari sveta nose u sebi odlike svoga prvobitnog izvora i kraja.“¹³⁵ Materija i forma kao aktivna svijest i pasivna ne-svijest su faceti jedne stvarnosti.¹³⁶ Tako mitološki i fantastični upanishadski opisi stvaranja progovaraju istinu o jedinstvu svijeta na način da su entiteti svijeta „čvorovi na konopcu razvoja, koji počinje materijom a završava se u ānandi.“¹³⁷ Ātman (brahman) je

¹²⁷ John Denton, *GEMS of Advaita Vedanta – Philosophy of Unity: A Sanskrit Reader with Selected Significant Philosophical Excerpts from the Upanishads, Bhagavad Gita, Vivekacudamani and Others. Word by Word Transliteration and Translation* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015), str. 7.

¹²⁸ Denton, *GEMS of Advaita Vedanta – Philosophy of Unity: A Sanskrit Reader with Selected Significant Philosophical Excerpts from the Upanishads, Bhagavad Gita, Vivekacudamani and Others. Word by Word Transliteration and Translation*, str. 7.

¹²⁹ Marija Škorić, *Kratak pregled indijske filozofije* (Zagreb: Naklada MD, 2004), str. 28.

¹³⁰ Denton, *GEMS of Advaita Vedanta – Philosophy of Unity: A Sanskrit Reader with Selected Significant Philosophical Excerpts from the Upanishads, Bhagavad Gita, Vivekacudamani and Others. Word by Word Transliteration and Translation*, str. 7.

¹³¹ Isto.

¹³² Isto, str. 8.

¹³³ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 130.

¹³⁴ Isto.

¹³⁵ Isto.

¹³⁶ Isto, str. 131.

¹³⁷ Isto.

sveprožimajuća svijest baš kao što sol prožima vodu u kojoj je rastopljena.¹³⁸ Postoje brojni slikoviti prikazi prirode ātmana poput navedenog primjera soli otopljene u vodi u kojoj sol na intelektualnoj razini predstavlja ātmana jezikom relativne istine ali svakako u svjetlu apsolutne istine. Aktualna je i teorija emanacije po kojoj „ostvarenje neke stvari u svetu ne utiče na njen izvor“ baš kao što ni svjetlost koju isijava sunce ne utiče na sunce tako da ga ostavlja izmijenjenim.¹³⁹ Ovakva teorija je opravdanje zašto se individuu može smatrati odrazom *brahmana*.¹⁴⁰ „Spoljni svet nije nešto izdvojeno, nešto što postoji pored *ātmana*. Praosnova bića, *brahman*, i iskustveno stanje bića, svet, nisu različiti. Svet mnoštva može se bez ostatka svesti na večno jedno, na *brahman*.“¹⁴¹

Nadalje, „zavisnost sveta od *brahmana* i *brahmana* od sveta značila bi svođenje *brahmana* na nivo sveta i njegovo potčinjavanje kategorijama vremena i cilja.“¹⁴² Istina je da se *brahman* nalazi u svijetu ali ne kao svijet – isto kao što se i sol nalazi otopljena u vodi, ali ne kao voda.¹⁴³ Svijet nije golo ništa stoga nije niti noćna mora; on je životan pa tako život „pulsira i kuca u ritmu harmonije sveta. Svet je božje samootkrovenje.“¹⁴⁴ Zato je, ponavljam, pogrešno učenje upanishada izjednačiti s apstraktnim monizmom koji svodi svijet i njegovo bogatstvo na isprazan san baš zato jer je ispunjen *brahmanom*.¹⁴⁵ Teškoća koja se ovdje javlja jeste ta da smo intelektualno u nemogućnosti izmiriti subjekt i objekt s *brahmanom*.¹⁴⁶ Tomu je tako jer mi u realnosti u kojoj jesmo pronalazimo dvojstvo iz kojega proistječu različitosti u svijetu, ali i obratno, svjesni smo različitosti u svijetu baš zato što su u njemu predmeti odvojeni.¹⁴⁷ Odvojenost, dakle dvojnost, a ne jedinstvo, se vrhuni u našoj svakodnevnoj percepciji stvari, te ju je zbog našeg osjetilno dominantnog izričaja i poimanja teško nadići. Ali kao što smo već rekli, svijet iako je dualan sugerira jedinstvo preko unutarsvjetske povezanosti svih fenomena u njemu, a to sugerira još uvijek na osjetilnoj razini pomiješanom s intelektom. Nije problem mogućnost ne-dualnosti, nego je problematično reći da jedinstva nema. Mi smo istinski u nemogućnosti razdvojiti svijet na subjekt i objekt upravo zato što je *brahman* osnova i jednoga i drugoga, i subjekta i objekta.¹⁴⁸ U svjetlu upanishada, *māya* ili iluzija nije iluzija svijeta kao

¹³⁸ Isto.

¹³⁹ Isto.

¹⁴⁰ Isto.

¹⁴¹ Isto, str. 132.

¹⁴² Isto.

¹⁴³ Isto.

¹⁴⁴ Isto, str. 133.

¹⁴⁵ Isto.

¹⁴⁶ Isto.

¹⁴⁷ Isto.

¹⁴⁸ Isto, str. 135.

apsolutno iluzornog. Karakter svijeta jeste iluzoran, ali iluzija je prožeta istinom po kojoj ta iluzija jeste.¹⁴⁹ Živimo „na površini života, vezani smo za forme, poklonici smo spoljnog izgleda“ i „ne možemo lako shvatiti tu jednu stvarnost koju skriva mnoštvo predmeta.“¹⁵⁰ Potrebno je zakoraknuti dalje od uzroka drugoga reda da bi se zadobio uvid istine o jedinstvu svih stvari. Kako je ātman osnova svih stvari, tako je i osnova svih svojstava, kao što je to težnja za znanjem, istinom, slobodom i svega drugoga čemu biće teži. Ātman je taj koji se želi spoznati, a spoznaje se kao brahman u stanju ekstaze koje jeste ānanda i koje je kao takvo savršenstvo punine koja je brahman. Dakle, „logički uzev *ātman* je uslov postojanja sveta uzajamno povezanih predmeta. Svako postojanje je postojanje za sebe. Svet se nalazi van nas kao psihološke *svesti o sebi*. On je tu unutar univerzalnog *sebe*.“¹⁵¹ Svemir je istinski realan za nas upravo zato što mi još nismo zadobili savršenu *svijest o sebi* jer kao „iskustvene *svesti o sebi* mi smo suprotstavljeni svetu, predmeti nas ograničuju.“¹⁵² Tomu će biti tako sve dokle god subjekt ne zadobije kontrolu nad objektom i postane „sve u svemu“, a uklanjanje te suprotnosti je indikacija porasta duha.¹⁵³ Taj rast duha nije bez osnove, jer *rastenje* je jedno od značenja riječi *brahman* koji dakle jeste onaj ātman koji raste u nama ka sebi.

Radhakrishnan napominje kako upanishade tvrde „da ne treba videti mnoštvo (*nānā*) u *brahmanu*“, ali to ne znači da je advaitizam porušen.¹⁵⁴ Ukazuje se na jednost svijeta preko naglašavanja jedne beskonačnosti a ne više konačnosti.¹⁵⁵ U budnome stanju mislimo da su subjekt i objekt odvojeni i samim time suprotstavljeni te da je to istinski realno stanje stvari, ali dvojnost objekta i subjekta nije konačna spoznajna stepenica nego početak spoznavanja suštine realnoga.¹⁵⁶ To ne znači da nema dvojnosti i razlika kao takvih. Razlika ima, ali gledište upanishada je takvo da su različiti stupnjevi individualnosti „prelamanja svetlosti jednog apsoluta. *Māyā* predstavlja na pojmovnom stupnju samorazlikovanje ukorenjeno u samom srcu stvarnosti, koje je pobuđuje da se razvija.“¹⁵⁷ Upanishade jednostavno ne žele postaviti svijet odvojeno od ātmāna jer bi to značilo negiranje jedinstva.¹⁵⁸ Do sada je jasno da upanishade „bučno insistiraju na adekvatnosti *ātmana* celokupnom iskustvu.“¹⁵⁹ Radi se o integralnom

¹⁴⁹ Isto.

¹⁵⁰ Isto, str. 139.

¹⁵¹ Isto.

¹⁵² Isto, str. 140.

¹⁵³ Isto.

¹⁵⁴ Isto.

¹⁵⁵ Isto.

¹⁵⁶ Isto.

¹⁵⁷ Isto, str. 141.

¹⁵⁸ Isto.

¹⁵⁹ Isto.

jedinstvu zadobivenim intuitivnim iskustvom.¹⁶⁰ Za razumijevanje ne-dualnosti i upanishada valja imati na umu da „mnoštvo, sledovanje u vremenu, koegzistencija u prostoru, veze između uzroka i posledice suprotnosti subjekt-objekt, nisu najviša realnost. Ali to još ne znači da one ne postoje. Upanishade zastupaju učenje o *māyi* samo u tom smislu da ispod [*māye*] postoji jedna stvarnost koja sadrži sve elemente od personalnog boga do telegrafskog stupa.“¹⁶¹ Odnosno, ukoliko smatramo osobnosti i stvari u svijetu kao sjene supstancije „ipak, utoliko ukoliko je supstancija realna i senke će također imati relativnu realnost. Mada su stvari sveta nesavršeni predstavnici realnosti, one nisu njeni iluzorni ugledi.“¹⁶² Upanishade i teorije koje one iznose su naišle na brojne kritike upravo zbog govora o *māyi*, tj. zbog toga da navodno podržavaju iluzorni karakter svijeta.¹⁶³ Ovakve optužbe imaju temelja u nerazumijevanju jer upanishade ne podupiru učenje o „varljivom karakteru sveta“. ¹⁶⁴ Ono što one tvrde je sljedeće: „Biće i postajanje, ono što jeste i ono što treba da bude istovetni su“, jer temelj svega je brahman.¹⁶⁵ Ne radi se o tome da je nešto više brahman, a nešto drugo pak manje. Slučaj je takav da smo manje ili više svjesni da je sve suštinski jedno, da u svemu operira brahman. To što je nešto sjena, ne znači da ono nije sjena istine, u ovome slučaju istinite realnosti koja je temelj realnosti koju mi doživljavamo u stanju budnosti, ali je bitno to da je naša realnost po realnosti koju nazivamo brahman.

Može se činiti da je apsolut zbog modusa vlastitog predstavljanja stupnjevan, ali tomu nije tako. Iskustvo jedinstva svijeta u njegovoj raznovrsnosti ali i od svijeta sugestivna ideja jedinstva svih fenomena nalaže neupitno jedinstvo koje je apsolut, brahman tj. ātman.¹⁶⁶ Kada ne bi bilo tako, filozofija upanishada, barem onako kako joj se posvećuje ovaj rad, ne bi bila ne-dualna. Upanishade izjavljuju da je svijet u apsolutu, ali ne smatraju da je svijet apsolut jer apsolut je obuhvatniji od svijeta.¹⁶⁷ Zato upanishade ne zagovaraju panteizam.¹⁶⁸ Štoviše, apsolut je ono najviše-obuhvaćajuće te se kao takvo ne može utamničiti u svijet.¹⁶⁹ Apsolut sebe „izražava u svetu, a svet je izraz njegovog života.“¹⁷⁰ Baš kao što zrak jednako prožima prostor unutar i izvan posude, tako i apsolut postoji u cjelokupnosti stvari.¹⁷¹ Valja spoznati da u konačnici nema

¹⁶⁰ Isto.

¹⁶¹ Isto.

¹⁶² Isto.

¹⁶³ Isto, str. 142.

¹⁶⁴ Isto.

¹⁶⁵ Isto.

¹⁶⁶ Isto, str. 143.

¹⁶⁷ Isto, str. 145.

¹⁶⁸ Isto.

¹⁶⁹ Isto, str. 146.

¹⁷⁰ Isto.

¹⁷¹ Ashtavakra, *The Ashtavakra Gita*, translated by John Richards (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018), poglavlje I, kitica 20, str. 6.

ni okova niti slobode jer sve istinski postoji u nama iako u konačnici ne postoji niti u nama kao tjelesnima zato što je tijelo efemerno.¹⁷² U beskrajnome oceanu koje je *sebstvo* nastaju valovi živih bića, sudaraju se i nestaju u sebi samima.¹⁷³ Iako se može govoriti o oslobođenju kao dokidanju samsāre po spoznaji *sebe*, u konačnici oslobođenja kao takvoga nema, niti ima okova patnje, jer se apsolut odvija sam u sebi kao on sām.¹⁷⁴ Nema ničega što nije apsolut, niti ima identiteta koji nije apsolut, niti išta u konačnici proizlazi iz apsoluta. Stvari nisu nasumično razbacane na gomilu koji bi nazvali apsolutom, bez jedinstva ili bilo kakve razlikovnosti u vrijednostima.¹⁷⁵ Apsolut nije izvan svijeta niti je katkad prisutan u njemu.¹⁷⁶ Apsolut kao *brahman* je osnova realnosti života koje živimo te bez te osnove mi ne možemo živjeti jer „[sve] je na zemlji konačno i beskonačno, savršeno i nesavršeno. Sve traži jedno dobro izvan sebe, pokušava da se oslobodi svoje ograničenosti i postane savršeno. Ograničeno teži da prevaziđe sebe, pokušava da se oslobodi svoje ograničenosti i postane savršeno.“¹⁷⁷ Čovjek teži da nadiđe sebe, a time se „jasno dokazuje da Beskonačni duh djeluje u ograničenome.“¹⁷⁸ Čovjekova duša „ima srodnosti sa svakim stupnjem postojanja od vrha do dna. U njoj se nalazi božanski element koji mi nazivamo blaženom svešču, stanjem *ānanda*, pomoću koga duša u retkim trenucima postiže neposrednu vezu sa apsolutom. Konačno *ja* ili otelovljena duša jeste *ātman* sa dodatnim čulima i duh.“¹⁷⁹ Čovjek je zato sjecište svih stanja stvarnosti u svim njihovim različitostima.¹⁸⁰ Kada čovjek kao *konačna svijest o sebi* spozna sebe kao apsolut, onda je i postigao cilj svoga života.¹⁸¹

2.5. Etika upanishada

Etički nauk upanishada je bitna stepenica za postizanje realizacije jedinstva. Upanishade smatraju da je čovjekovo smirenje u brahmanu najveće zadovoljstvo kome čovjek teži.¹⁸² Etika upanishada inzistira na sljedećem: „Moralnost vredi samo kao put k [brahmanu]. Ona je izraz duhovnog impulsa prema usavršavanju, usađenog u srce čoveka, instinkta individualne duše.“¹⁸³

¹⁷² Ashtavakra, *The Ashtavakra Gita*, poglavlje II, kitice 18 – 19, str. 8.

¹⁷³ Isto, poglavlje II, kitica 25, str. 9.

¹⁷⁴ Isto, poglavlje XX, kitica 12, str. 42.

¹⁷⁵ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 146.

¹⁷⁶ Isto.

¹⁷⁷ Isto.

¹⁷⁸ Isto.

¹⁷⁹ Isto, str. 147.

¹⁸⁰ Isto.

¹⁸¹ Isto, str. 148.

¹⁸² Isto, str. 149.

¹⁸³ Isto.

S pravom se možemo zapitati kako je moralno odnošenje moguće ako je sve i svatko savršeno jedno koje je već postignuto iako na još nepoznatoj razini.¹⁸⁴ Odnosno: „Ako smo pozvani da ljubimo svoga bližnjega to je stoga što su svi jedno u stvarnosti. Moj bližnji i ja jedno smo u dubini *sebe*, ako su površinske i efemerne razlike prevaziđene.“¹⁸⁵ Ne-dualnost je spoznato jedinstvo nakon kojega se i intelektualno izjednačavamo s cjelinom. Tako smo samoprošireni i slobodni dualnog modusa mišljenja i ophođenja.¹⁸⁶ Oslobođenje kao *mokša* je nadilaženje individualnosti, sebičnosti i davanje sebe svijetu od kojega nisam drugi.¹⁸⁷ Ako sam nesebičan, iako bi se mogao dati i argument za svojevrsnu pozitivnu sebičnost, iz spoznatog jedinstva sebe s drugima onda je takvo djelovanje moralno dobro. Dakle, živjeti u dobroti „znači ostvariti svoj život u svemu.“¹⁸⁸ Stoga je jasna nužnost za jednom etikom kao komplementarnoj sistemu koji progovara ne-dualnost da bi se iskustva i spoznaje jedinstva prenijeli u svijet. Put oslobođenja je put na kojem duša raste do razine jedinstva s brahmanom. Zbog neznanja „čovjek sebe identifikuje sa spoljnim omotačem, sa telesnim i duševnim omotom.“¹⁸⁹ On je rođen „za borbu i ne nalazi sam sebe sve dok oseća suprotnost.“¹⁹⁰ Moralno ponašanje je ponašanje „koje proističe iz upoznavanja *sebe*, ako sebe ne razumevamo kao iskustveno *sebe* sa svima njegovim slabostima i vulgarnošću, sebičnošću i uskošću, nego dublju prirodu čovekovu, oslobođenu svih okova sebične individualnosti.“¹⁹¹ Katha-up. poziva da se spoznamo kako ne bi podlegli ponovnom rađanju i neznanju koje dominira u gruboj svijesti duše u svijetu.¹⁹² Ono što treba željeti je spasenje i saznanje.¹⁹³ Ispravno htijenje je itekako područje etike. Upanishade savjetuju da trebamo htjeti sebe onakvima kakvima jesmo, usput zadobivajući i druge kao sebe. Spasenje se ne postiže napuštanjem svijeta i povlačenjem u samostan ili špilju ukoliko nije spoznato jedinstvo stvari po kojemu valja voljeti svijet i stvari u njemu. (156) Takva je osoba postigla *mokšu*¹⁹⁴. Volju ne treba uništiti jer je upanishadama stran lažni asketizam koji prečesto proizlazi

¹⁸⁴ Isto, str. 149 – 150.

¹⁸⁵ Isto, str. 150.

¹⁸⁶ Isto.

¹⁸⁷ Isto.

¹⁸⁸ Isto.

¹⁸⁹ Isto.

¹⁹⁰ Isto.

¹⁹¹ Isto, str. 151.

¹⁹² Isto, str. 151., „Upoznaj sebe ili ātman kao gospodara koji sedi u kolima nazvanim telo; *buddhi* ili um je kočijaš, razum su uzde, čula su konji, a predmeti su putevi. »Uživalac« je za mudrace spoj *sebe*, čula i razuma. Ali onome ko ne shvata nego mu je razum slab, čula mogu da se razuzdaju kao divlji konji slabom kočijašu. Onaj koji shvata i čiji je razum snažan sigurno kontroliše čula kao dobar kočijaš konje. Onaj ko ne shvata, ko je nepromišljen i nečist, nikad ne postiže besmrtnost i nematerijalno stanje, nego ulazi u krug rođenja. Ali onaj ko je promišljen i čist, postiže stanje iz koga nema više povratka.“

¹⁹³ Isto, str. 154.

¹⁹⁴ Filipović, *Filozofijski rječnik*, pod natuknicom »Mokša«, 215b., „oslobođenje« iz vječnog toka zbivanja“ poimanog kao samsāra.

iz gledanja vlastitog života kao ništavno iluzornog.¹⁹⁵ U upanishadama vlada ton „zdravog uživanja života u svetu“, a tomu je tako jer se sve vrhuni u jednoti u kojoj iskustveno, spoznajno i u svakodnevnom djelovanju participiramo ali se s njom i identificiramo.¹⁹⁶

3. NE-DUALIZAM U BUDDHINOM UČENJU

3.1. Razvoj buddhističke misli

Buddha je bio rođen 576. god. pr. n. e., a ime koje mu je dato po rođenju je Siddhārtha prezimena Gautama te je bio prijestolonasljednik kraljevine Šākya.¹⁹⁷ Po predaji ističe se priča o četiri znaka koja su utjecala na Buddhu da uvidi patnju u svijetu i da riješi veliku zagonetku samooslobođenja od patnje. Na putu za Kapilavastu Siddhārtha susreće sljedeće prizore: „starac pogrbljen teretom godina, bolesnik iscrpljen groznicom, lež za kojim se kretala pogrebna povorka plačući i čupajući kose, i najzad isposnik lualica“.¹⁹⁸ Senzibilne prirode i uma koji ne odustaje od mišljenja o patnji i njenom dokidanju, navedeni prizori bili su sudbonosna kap koja prelijeva čašu problema koji su ga morili – „sve što je bilo utvrđeno u njemu bilo je uzdrmano i on je zadrhtao pred životom.“¹⁹⁹ Svijet se za njega učinio praznim pored svih udobnosti u kojima je mogao uživati stoga se okrenuo željan istine putu da postane isposnikom kao što se tako običavalo u tomu vremenu.²⁰⁰ Tada mu je bilo 29 godina a dom je napustio s petoricom prijatelja, ali i tokom posta istina mu je i dalje izmicala.²⁰¹ Jedino što je spoznao jeste da je askeza nekorisna.²⁰² Tada je sjeo na podlozi ispletеноj od trave, okrenut ka istoku u svoj nepomičnosti volje i tijela dok ne spozna najviše što se spoznati može – i tako je sjedio sedam tjedana kada je naposljetku zadobio predmet svoga istraživanja kao vlastiti.²⁰³ Tada je postigao prosvjetljenje bivajući u stanju onkraj svih stanja i pojmova (*nirvāni*), a put ka toj slobodi osjećao se dužnim podijeliti s drugima.²⁰⁴ Njegove prve riječi nakon duhovnog probuđenja, koliko smjele i prkosne toliko i oslobađajuće kazuju:

Graditelju, sada si primijećen!

Više me nećeš kućiti!

¹⁹⁵ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 157.

¹⁹⁶ Isto.

¹⁹⁷ Isto, str. 252.

¹⁹⁸ Isto.

¹⁹⁹ Isto.

²⁰⁰ Isto.

²⁰¹ Isto, str. 253.

²⁰² Isto.

²⁰³ Isto.

²⁰⁴ Isto.

Sve su ti grede slomljene, pokoleban ti je
stožer.
Duh posta nepokolebiv, dosegnut je kraj
stremljenja.²⁰⁵

Buddhina temeljna učenja su učenje o četiri plemenite istine i učenje osmerostrukog puta.²⁰⁶ Osnova mu je bila etika a ne ljudima prečesto neshvatljiva metafizika.²⁰⁷ Prvi učenici su mu postali petorica prijatelja s kojima je i krenuo u život isposnika, broj učenika se povećavao kako je vrijeme protjecalo, a i učenje se širilo u svim pravcima.²⁰⁸ Umro je sa 80 godina i tako stupio u konačnu nirvānu po odvajanju od tijela za svagda; *paranirvānu*. Njegovo učenje je ostalo poznato kao *dharma* koja znači „ispravnost i pravilnost u skladu sa principom ili zakonom.“²⁰⁹

3.2. Kontekst vremena u kojemu je Buddha živio

Zanimljivost Buddhina održala se sve do danas ali u vrijeme početka širenja njegova učenja od velikog značaja bila je njegova ličnost.²¹⁰ Buddha se nije pozivao na nikakve tekstove nego je njegovo učenje bilo izraz njega kao čovjeka i spoznaje koja je iz njega izvirala.²¹¹ To nipošto ne znači da Buddha nije bio učen u duhu tada temeljnih tekstova kao što su to bile upanishade. Buddhistička učenja su mnogobrojna, a nakon Buddhine smrti poznato je osamnaest vrsta buddhističkog učenja, a rani oblici buddhizma kao što su *hīnayāna* i *mahāyāna* potpadaju u taj period.²¹²

Buddha je živio u vremenu pojava mnogih teorija koje su bile nezavisne od vedskih tradicija, znak vremena bile su isprazne prepirke i rasprave o bogu te metafizici.²¹³ Moglo bi se s pravom tvrditi da je Buddha, kako i samo ime znači *probuđen*, zbilja pojedinac koji se probudio iz dogmatskog drijemeža toga vremena. Što se tiče tadašnjih učenja, Buddha zaključuje da su metafizička mišljenja nevažna za spasenje: „Spasenje duše ne zavisi od sitnih distinkcija u metafizičkim shvatanjima, ili od navike da se neumorno postavljaju pitanja, ili od utančane

²⁰⁵ Čedomil Veljačić, *Dhamma – padam: Put ispravnosti*, preveo s pāli jezika Čedomil Veljačić (Zagreb: naprijed, 1990), kitica 154, str. 38.

²⁰⁶ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 253.

²⁰⁷ Isto.

²⁰⁸ Isto, str. 254.

²⁰⁹ Isto.

²¹⁰ Isto, str. 251.

²¹¹ Isto.

²¹² Isto, str. 248.

²¹³ Isto, str. 256.

bistrine u duhovitim raspravama raznih sekta.“²¹⁴ Iako su u buddhističkim učenjima danas prisutna metafizička gledišta, ona su tijekom vremena pridodana prvotnim učenjima, tvrdi Radhakrishnan.²¹⁵ Dakle, po svojoj biti „budizam je psihologija, logika i etika, ali nije metafizika.“²¹⁶ Prema Buddhi, iskustvo svijeta ne traži boga za objašnjenje postojanja fenomena nego zakon *karme*, iako postoje *implikacije* o „egzistenciji svevišnjeg, ali ona se ne može logički dokazati.“²¹⁷ Buddha je poticao svoje učenike da ne budu smeteni dogmama toga vremena i da ne traže spasenje izvan sebe u prečesto pohlepni brahmana koji su udjeljivali spasenje za novčanu naknadu, stoga je Buddha poricao i potkopavao vedski autoritet.²¹⁸ Buddha je postavio svoju etiku, spoznaju i iz nje dobiveni nauk na temelju činjenica s velikom dozom skepse spram metafizike i teologije koje su bile temeljem etike toga vremena.²¹⁹ Spasenje ne zavisi od bogova nego od „usavršavanja karaktera i posvećenja sebe dobru“ kako bismo se emancipirali od patnje koja proizlazi iz neznanja istine svih stvari.²²⁰ Ukratko, rani buddhizam ocrtan je trima karakteristikama: etičkom ozbiljnošću, odsustvom teoloških tendencija i averzijom prema metafizičkim spekulacijama.²²¹ Takve karakteristike indikatori su Buddhina kritičkog duha i postavljanja granica onoga što se uopće može misliti.²²² Razum je taj koji ispituje zakone iza mogućih iskustava.²²³ Čovjekov um uronjen je u dualizam: „...naš uobičajeni um i njegova logika argumentacije djeluju u okviru datosti subjekta i objekta, *mene* i *svijeta oko mene*. Kao takav, dualistički um neminovno podliježe ograničenjima koje donose misaone tvorbe, riječi, prostor i vrijeme. Zbog takvih značajki jezika dualističke svijesti, svaku primljenu informaciju podvrgavamo vlastitoj interpretaciji te je procesuiramo kroz međuodnos ideja, a i podacima koje od ranije posjedujemo.“²²⁴ Tako naša spoznaja raspolaže samo s onim informacijama koje imamo, a mnogobrojne mogućnosti kombiniranja informacija rađa naizgled noviju prizmu viđenja mišljenog pojma. Kao što ideja o predmetu koji je velik ima smisla samo zato što raspolažemo znanjem o nekom drugom predmetu koji je manji, tako se nađemo u problemu kada nastojimo zamisliti suprotnosti fenomena koje poznajemo koje naš um ne može zahvatiti jer ih nema u iskustvu iako ih može postulirati kao moguće. Buddha je bio svjestan te prepreke te je pribjegao *vještīm načinima (upāyama)* pomoću kojih je mogao predstaviti svoj uvid onima koji

²¹⁴ Isto.

²¹⁵ Isto.

²¹⁶ Isto.

²¹⁷ Isto, str. 258.

²¹⁸ Isto, str. 259.

²¹⁹ Isto.

²²⁰ Isto.

²²¹ Isto, str. 260.

²²² Isto.

²²³ Isto, str. 261.

²²⁴ Mihajlo Pažanin, *Skrivene poruke tibetskog budizma* (Zagreb: Profil multimedija, 2009), str. 33 – 34.

su željeli čuti dharmu i krenuti putem oslobođenja.²²⁵ Bitno je naglasiti da spomenuti vješti načini ne predstavljaju istinu jer su oni samo „*prst učitelja koji pokazuje mjesec*.“²²⁶ Zapravo nema potrebe ići putem neke spoznaje jer je ona prisutna sada i ovdje, stoga „[čak] i pojam *puta oslobođenja* uključuje ideju *nekoga* koji treba *nekamo stići* idući *putem*, što je terminologija koja nužno spada u razinu relativne istine na uobičajenom dualističkom nivou svijesti“, dakle takva relativna istina je poveznica s apsolutnom ili konačnom istinom (*paramārtha satya*).²²⁷

3.3. Četiri pečata postojanja

Da bi se shvatila buddhistička misao kao ne-dualna, bitno je razumjeti *četiri pečata postojanja* jer oni kontekstualiziraju stvarnost i indirektno naše promatranje stvarnosti i odnos spram nje. U konačnici, sva učenja Buddhe nastoje probuditi spoznaju o četiri pečata. Slijede *četiri pečata: Sve sastavljene stvari su netrajne. Sve emocije donose patnju. Nijedna stvar ne postoji sama po sebi (nema uređeno postojanje). Nirvāna je onkraj svih koncepata*.²²⁸

Prvi pečat kazuje da su *sve sastavljene stvari netrajne*. Da su stvari sastavljene znači da „svaka stvar koja postoji [je] rezultat međudjelovanja mnogovrsnih uzroka i uvjeta. Tako je primjerice *stol* posljedica interakcije ideje u svijesti zanatlije s drvom, čavlima, ljepilom, odgovarajućim alatima i uvjetima za rad.“²²⁹ Stol je zaista jedinstven predmet ali je njegova predmetnost rezultat interakcije navedenih čimbenika, bez kojih on ne bi mogao biti *stol*. Takvo učenje Buddhe ukazuje na to da stvari ne postoje same po sebi ali i da se radi o mreži interakcija stvari koje su i same sastavljene i jednako toliko netrajne.²³⁰ Da su stvari *netrajne* znači da sve stvari očekuje ista sudbina; „propadanje, starenje i smrt.“²³¹ Tako je prvi pečat kontemplativni lijek za našu dualnu „naviku prijanjanja za stvari kao trajne i postojeće.“²³²

Drugi pečat kazuje da *sve emocije donose patnju*. Emocije podrazumijevaju subjekta koji ih proživljava, dakle neko *ja* koje proučava buddhistička psihologija (*abhidharma*).²³³ To da *ja* postoji je pogrešna ideja te je kamen temeljac naših krivih interpretacija.²³⁴ Naše iskustvo u svijetu popraćeno je asocijacijama, dakle informacijama i utiscima koji tvore *rijeku svijesti* koja

²²⁵ Pažanin, *Skrivene poruke tibetskog budizma*, str. 34.

²²⁶ Isto.

²²⁷ Isto, str. 35.

²²⁸ Isto, str. 37.

²²⁹ Isto, str. 38.

²³⁰ Isto, str. 38 – 39.

²³¹ Isto, str. 40.

²³² Isto.

²³³ Isto, str. 41.

²³⁴ Isto.

je mentalna struja misli s kojom se poistovjećujemo.²³⁵ Poistovjećivanje s tom bujicom „rezultira idejom *to je moja svijest*“.²³⁶ Takva predodžba je kriva predodžba za koju je karakteristična „pogrešna ideja o našem trajnom i nepromjenjivom *ja*“ jer nakon predodžbe „o *sebi* kao nekom *tko ima svijest*, naše *ja* zaključuje kako ima i svoje *tijelo* i svoje *ime*. Iako se naizgled čini da je riječ o posve jednostavnom i *nevinom* procesu zaključivanja, Dharma upozorava kako je on izvor svih naših kasnijih zabluda koje rezultiraju frustracijom i patnjom.“²³⁷

Treći pečat kazuje da *nijedna stvar ne postoji sama po sebi (nema uređeno postojanje)*. Tu Buddha i učitelji koji dolaze nakon njega, kao što je Nāgārjuna²³⁸, pribjegavaju korištenju pojma *praznine (śūnyata)*.²³⁹ Zaista radi se o *praznini*, a ne o *ništavilu* jer Buddha naučava da „*narav svih stvari jest praznina*“.²⁴⁰ Nešto je prazno kada se radi o tome da je prazno od neovisnog postojanja.²⁴¹ Takva tvrdnja „služi kao protuotrov predodžbi nastaloj u našoj dualističkoj svijesti da su fenomeni koje opažamo neovisni i samostalno postojeći.“²⁴² Kriva je naša dualistička percepcija koja je manifestacija *neznanja (avidyā)*.²⁴³ *Neznanje* se manifestira kada mislimo da su subjekt i objekt stvarno postojeći i u tome odnosu istinski suprotstavljeni jedan drugome.²⁴⁴ Stvari su prazne od neovisnog postojanja „jer nemaju vlastitu narav i nastaju kao rezultat interakcije golemog broja uzroka i uvjeta, od kojih je svaki za sebe također prazan i ne postoji sam po sebi. ... Zato se kaže da je praznina priroda svih stvari; i sama *praznina* je *prazna* od stvarnog postojanja.“²⁴⁵ Dualistička svijest koja operira na naveden način nas zarobljava i drži podalje od apsolutnog saznanja bez kojega ostajemo u cikličkome postojanju, odnosno *samsāri* što sugerira da je sve projekcija našega uma.²⁴⁶

Četvrti pečat kazuje da je *nirvāna onkraj svih koncepata*, odnosno nirvāna je onkraj svih pojmova.²⁴⁷ Nirvāna je jezikom neopisiva te se o njoj ne može govoriti pozitivno a da to bude od značaja, stoga je i sâm Buddha o njoj govorio negativno:

²³⁵ Isto.

²³⁶ Isto.

²³⁷ Isto.

²³⁸ Indijski buddhistički filozof koji je u 2. st. n. e. artikulirao doktrinu *praznine* te se smatra osnivačem škole Madhyamaka koja se smatra bitnom za Mahāyāna buddhizam. (<https://www.britannica.com/biography/Nagarjuna>).

²³⁹ Pažanin, *Skrivene poruke tibetskog budizma*, str. 44.

²⁴⁰ Isto.

²⁴¹ Isto.

²⁴² Isto, str. 45.

²⁴³ Isto.

²⁴⁴ Isto.

²⁴⁵ Isto, str. 46 – 47.

²⁴⁶ Isto, str. 47.

²⁴⁷ Isto.

Redovnici, postoji stanje gdje nema ni zemlje, ni vode, ni vatre, ni vjetra. To nije stanje beskrajnosti prostora ni beskrajnosti svijesti; nije ni stanje svijesti ili ne-svijesti, nije ni s ovog niti s drugog svijeta, nije ni sunce ni mjesec. Redovnici, kažem vam da u njemu nema dolaženja ni odlaženja, ni ostajanja, ni prolaženja, ni postajanja. Ono je bez potpore, ne može mu se prići, bez temelja je. To je uistinu kraj patnje. Redovnici, postoji nerođeno, koje nije postalo, nije proizvedeno, niti je sastavljeno; redovnici, da ne postoji nerođeno koje nije postalo, nije proizvedeno, niti je sastavljeno, ne bi bilo ni bijega od rođenja, postajanja, proizvedenog, sastavljenog. Ali budući da postoji nerođeno, koje nije postalo, nije proizvedeno, niti je sastavljeno, znači da postoji bijeg od rođenja, postajanja, proizvedenog, sastavljenog.²⁴⁸

Kako onda objasniti nirvānu ukoliko ona nije konkretno objašnjivo stanje ili mjesto konkretnih osobina? Pažanin ističe da se ne radi toliko o mjestu koliko o svijesti osobe koja je ušla u nirvānu: „svijest osobe koja je ušla u nirvānu više nije podložna djelovanju zakona uzroka i posljedice te slobodna od svih oblika prijanjanja“ te iz te prizme slobode i ne prijanjanja stvari i svijet vidi drukčije nego običan čovjek.²⁴⁹ Takva osoba slobodna je od svih oblika patnje jer se oslobodila neznanja koje je temelj patnje.²⁵⁰ Nemoguće je pojmiti i staviti u jezični izričaj svijest prosvijetljene osobe, tj. osobe u stanju buddhinstva.

3.4. Četiri plemenite istine

Buddha je prvo izlaganje spoznate mudrosti iznio petorici isposnika u Parku Jelena u Sārnāthu u blizini Benaresa u formi *četiri plemenite istine*; učenje koje predstavlja prvo pokretanje kotača dharme, a čijih je pokretanja tri.²⁵¹ Prvim pokretanjem iznio je učenje Hināyāne. Drugim pokretanjem iznio je učenje Mahāyāne. Trećim pokretanjem iznio je učenje Vajrāyāne. Ove istine se odnose na čovjekovo egzistencijalno stanje.

Prvom plemenitom istinom Buddha izjavljuje da *postoji patnja*. *Dukkha* se uobičajeno prevodi kao *patnja* ali ta riječ označava i „trajno iskustvo ljudske nesigurnosti“, a to iskustvo može biti ugodno ili neugodno, kakvo god da je netrajno je i prazno.²⁵² Prva plemenita istina kazuje da su „rođenje, bolest, starost i smrt patnja; imati ono što ne želimo i nemati ono što želimo jest patnja;

²⁴⁸ Isto, str. 47 – 48.

²⁴⁹ Isto, str. 49.

²⁵⁰ Isto.

²⁵¹ Isto, str. 56 – 57.

²⁵² Isto, str. 59.

biti s onim s kim ne želimo i ne biti s onim s kim želimo jest patnja; ukratko sva iskustva proizašla iz prijanjanja za pet *skandhi*²⁵³ ("skupina") donose patnju."²⁵⁴ Ovdje se ne radi o Buddhinom pesimizmu već realizmu u postavljanju dijagnoze čovjekove bolesti doživljavanja stvari i odnosa spram njih.²⁵⁵ Da bismo bolje razumjeli patnju ovdje ću naglasiti i tri kategorije patnje u Buddhinom učenju, a to su: patnja na temelju patnje, patnja na temelju promjene, sveprožimajuća patnja. Patnja na temelju patnje odnosi se na oblike patnje koji su rođenje, bolest, starost i smrt, ali i svi drugi tjelesni i mentalni oblici patnje.²⁵⁶ Patnja na temelju promjene odnosi se na nemir čovjekov kada u trenutnom stanju žudi za nekim drugim stanjem iz nezadovoljstva. Na primjer: „Kada smo gladni maštamo o hrani, a kada se natrpamo hranom maštamo o dijeti, itd.“²⁵⁷ Sveprožimajuća patnja odnosi se na patnju koja je podloga sve patnje koju doživljavamo. Sveprožimajuća patnja je krivo gledište o *ja*, dakle neznanje.

Drugom plemenitom istinom Buddha izjavljuje da postoji uzrok patnji. Uzrok patnje je *trshnā* tj. „žudnja ukorijenjena u neznanju“.²⁵⁸ Žudnja je svojevrsna ostrašćenost²⁵⁹ koju je nemoguće zadovoljiti.²⁶⁰ Ponovno, glavni uzrok patnje je sveprožimajuća patnja kao krivo gledište o *ja*.

Trećom plemenitom istinom Buddha izjavljuje da patnju moguće dokinuti. Patnja se dokida nirvānom.²⁶¹ Sâm termin *nirvāna* označava „nešto što je *ugašeno, utrnuto*, a pod tim se tradicionalno podrazumijeva potpuno dokinuće triju otrova – neznanja, mržnje i žudnje.“²⁶² Ponovno, *nirvānu* valja razumijevati kao stanje „potpune slobode od svakog oblika patnje“ iako je istinski riječima neopisiva.²⁶³

²⁵³ Potiču vezanost tj. prijanjanje te su kao takve mjesto „dualizma tela i duše“ koje u buddhističkoj misli označavaju: „(telesni) oblik, osećaj, predstavu, formativnu snagu (volje) i svest.“ (Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 263.).

²⁵⁴ Pažanin, *Skrivene poruke tibetskog budizma*, str. 59.

²⁵⁵ Isto.

²⁵⁶ Isto, str. 62.

²⁵⁷ Isto, str. 63.

²⁵⁸ Isto, str. 64.

²⁵⁹ Veljačić, *Dhamma – padam: Put ispravnosti*, 347 kitica, str. 79.,

„Oni koji pod utjecajem strasti
upadaju u struju kao pauk u mrežu koju je sam
spleo,
dok mudri ljudi trgajući tu mrežu napuštaju taj
svijet
bezбриžni odrekavši se sve patnje.“

²⁶⁰ Veljačić, *Dhamma – padam: Put ispravnosti*, 186 kitica, str. 44.,

„Ni kiša dukata ne može zadovoljiti strasti;
bolni su kratki užici – tako uviđa pametan
čovjek.“

²⁶¹ Pažanin, *Skrivene poruke tibetskog budizma*, str. 65.

²⁶² Isto.

²⁶³ Isto.

Četvrtom plemenitom istinom Buddha izjavljuje da postoji put koji rezultira oslobođenjem od patnje. Taj put je *osmerostruki put* sastavljen od osam *ispravnosti*.²⁶⁴ Osam ispravnosti su: ispravno gledište (*samyagdrшти*), ispravna težnja (*samyaksamkalpa*), ispravni govor (*samyagvaca*), ispravno djelovanje (*samyakkarmanta*), ispravan način života (*samyagājīva*), ispravni napor (*samyagyāyāma*), ispravna pažnja (*samyaksmrti*), ispravna koncentracija (*samyaksamadhi*).²⁶⁵ Valja primjetiti kako se navedene ispravnosti mogu podijeliti u tri kategorije ispravnosti – ispravnosti koje se tiču mudrosti, zatim moralnosti i naposljetku meditacije.²⁶⁶ Svih osam daje uspjeh, a nepotpunost u pridržavanju ne vodi oslobođenju od patnje.²⁶⁷ Naglašavam, osmerostruki put kao ogranak četvrte plemenite istine je put napuštanja dualne svijesti u probuđenu, ne-dualnu, buddhinsku svijest.

3.5. Karma, samsāra i avidyā

Riječ *karma* znači djelo, čin.²⁶⁸ „Zakon karme je učenje o uzroku i posljedici počinjenih djela.“²⁶⁹ Sva djela koja počinimo tijelom, govorom ili umom su uzroci koji rađaju posljedice kao njihov konačni rezultat.²⁷⁰ Učenje o karmi je temeljno učenje za formiranje ispravnih gledišta.²⁷¹ Iako karma znači „*djelo* tijela, govora ili uma, osnovno značenje ovog pojma odnosi se na mentalni poticaj koji prethodi bilo kojoj aktivnosti, ili jednostavnije rečeno, na kvalitetnu motivaciju koju imamo pri bilo kojoj aktivnosti.“²⁷² Zbog toga, pojam *karma* označava i sljedeće: „činove, njihove posljedice ili karmičko sjemenje koje izvršena djela ostavljaju u svijesti od trenutka kad su učinjena pa sve do vremena kad dozrijevaju njihovi rezultati.“²⁷³ Djela koja činimo ostavljaju u našoj svijesti tzv. *karmička sjemenja* koja prožimaju naš dualistički um i samim time svaki naš iskustveni doživljaj i uvjetuju naša gledišta.²⁷⁴ Dualistička svijest je ta zbog koje imamo pogrešne predodžbe o *ja* i *moje*, subjektu i objektu, ukratko radi se o zabludama koje su izvor ukupnosti ljudskoga neznanja (*avidyā*).²⁷⁵ Karmičko sjemenje će osoba proizvoditi dokle god prijanja za *ja* preko iskustava koja proživljava i na koja reagira iz pozicije

²⁶⁴ Isto.

²⁶⁵ Isto.

²⁶⁶ Isto.

²⁶⁷ Isto.

²⁶⁸ Isto, str. 69.

²⁶⁹ Isto.

²⁷⁰ Isto.

²⁷¹ Isto.

²⁷² Isto, str. 70.

²⁷³ Isto.

²⁷⁴ Isto.

²⁷⁵ Isto.

takvoga prijanjanja.²⁷⁶ Abhidharma razvija pojam *skladišne svijesti (ālayavijñāna)* u kojoj je ukupnost svih karmičkih sjemenja od kojih su brojna pohranjena još iz prošlih života.²⁷⁷ Karmičko sjemenje svojim mehanizmom uvjetuje čovjekovu svijest na sljedeći način: „Kada se određena vrsta karmičkog sjemenja učestalo aktivira postajući navikom ponašanja, percepcija nam postaje *obojena* takvom vrstom mentalnih poticaja. Tako dobivamo ono što uobičajeno nazivamo *karakterom*, zapravo naviknuti obrazac percepcije koji određuje način na koji nešto prepoznamo i temeljem toga reagiramo.“²⁷⁸ Dakle, u čovjeku postoje mehanizmi koji ga uvjetuju bez da ih je svjestan kao uvjetujućih. Karmička osnova je osnova čovjekove uvjetovanosti sukladno zakonitostima po kojima karma operira. Karma funkcionira ponajprije tako da sva počinjena djela donose posljedice iste vrste.²⁷⁹ Zatim, rezultati počinjenih djela se uvećavaju.²⁸⁰ Ukoliko ne činimo neko djelo, nemoguće je da se njegova posljedica pojavi.²⁸¹ Naposljetku, svako od počinjenih djela neizbježno proizvodi svoju posljedicu, nekada prije a nekada kasnije.²⁸² To kasnije se može prenijeti po smrti u ovome životu u sljedeći, a tomu je tako jer buddhisti smatraju da smrt ne dokida svijest iako prepoznaju da je mozak samo materijalna osnova ljudskoga funkcioniranja kao preživljavanja u svijetu: „[Buddhisti] ističu da poput neuništive materije što u prirodi samo mijenja oblik svog postojanja, ni nečija se svijest ne može uništiti tj. pretvoriti u ništa. Nešto što postoji ne može postati ništa, ali iz nečega što postoji može nastati nešto drugo. Prema tome, svijest ne nestaje sa smrću. Nadalje, svijest također mora nastati iz nečega, jer iz ničega ništa ne može nastati, no to nešto nije materija.“²⁸³

Kako je stvarnost u materijalnom pogledu odraz temeljna četiri elementa koji su temelj materije prema Buddhinom učenju, tako je i nematerijalna svijest iz nematerijalnog izvora.²⁸⁴ Ljudska svijest je „složena od mnoštva pojedinačnih trenutaka svijesti (*citta*). Svaki trenutak svijesti predstavlja uzrok za pojavu sljedećeg trenutka svijesti.“²⁸⁵ Ističem, dharma negira da je *duša* ta koja se preporuča tj. da se po smrti tijela seli u drugo tijelo jer „da bi se *duša* mogla nekamo *preseliti*, prvo bi morala postojati kao neovisni entitet“.²⁸⁶ Time bi se negirao treći pečat postojanja koji kazuje da *nijedna stvar ne postoji sama po sebi* tj. da nema urođeno postojanje.²⁸⁷

²⁷⁶ Isto.

²⁷⁷ Isto.

²⁷⁸ Isto, str. 71.

²⁷⁹ Isto, str. 73.

²⁸⁰ Isto.

²⁸¹ Isto.

²⁸² Isto.

²⁸³ Isto, str. 75.

²⁸⁴ Isto.

²⁸⁵ Isto.

²⁸⁶ Isto, str. 76.

²⁸⁷ Isto.

Što se onda seli? Seli se spomenuta mentalna bujica svijesti koja prema Buddhinom učenju „ima svoje karakteristike određene karmom, ali u kojoj nema sebstva koje bi bilo trajno i nepromjenjivo.“²⁸⁸ Fenomen preporađanja povezan je s učenjem o *samsāri* koja se prevodi kao „kotač života i smrti, te opisuje životnu perspektivu svih bića obuhvaćenih takozvanim *cikličkim postojanjem*.“²⁸⁹ Cikličko postojanje označava tendenciju osjetilnih bića „da ovisno o svom karmičkom nasljeđu vječito kruže iz života u život u različitim dimenzijama postojanja“.²⁹⁰ Učenja o *karmi* i *samsāri* su ključna za motivaciju bića da napuste cikličko kretanje i dostignu stanje onkraj ugone koju predstavlja odsustvo patnje u datom trenutku, i onkraj neugode koju predstavlja prisustvo patnje u datom trenutku.²⁹¹ Samsāra kao proces preporađanja i patnje je omogućen samo zato što ima transcendentalnog neznanja (*avidyā*), dakle dualnog poimanja stvari i sebe.²⁹² Takva vrsta neznanja se jedino može dokinuti transcendentalnim znanjem ili iskustvom ne-dualnosti (*bodhi* ili *prajñā*).²⁹³ Čista svijest se pojavljuje preko *avidye* kao Volja koja sadržava sve potencijalne sile (*vāsanā*) ili karmičke impresije (*samskāra*) koje su poput spomenutog sjemenja iskustvenoga svijeta.²⁹⁴ *Avidyom* i *samskārama* započinje proces individualizacije kojom započinje i objektivizacija stvarnosti jer se čista svijest počinje javljati kao individualizirana svijest (*vijñāna*) koja se zatim „zaodijeva“ psiho-fizičkim organizmom (*nāma-rūpa*) koji zadobiva osjetila.²⁹⁵ Osjetila stupaju u dodir s objektima. Dodir osjetila s objektima do osjetilnoga iskustva (*vedanā*) koje zatim proizvodi želje (*trṣṇā*) za opetovanim iskustvima ugone.²⁹⁶ Takva želja za opetovanim iskustvima ugone dovodi do prijanjanja (*upādāna*) za osjetilna iskustva.²⁹⁷ Prijanjanje pak dovodi do volje za ponovnim rađanjem individualne svijesti u novome tijelu poradi ponovnih iskustava ugone poznavali mi koncept preporađanja ili ne.²⁹⁸ Gdje je rađanje, tamo su smrt i propadanje.²⁹⁹ Gdje je rađanje tamo je i patnja čiji je korijen u neznanju (*avidyā*).³⁰⁰ Ciklusi preporađanja traju dok se ne iskorijeni

²⁸⁸ Isto.

²⁸⁹ Isto.

²⁹⁰ Isto.

²⁹¹ Chandradhar Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmīra Shaivism* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007), str. 19.

²⁹² Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmīra Shaivism*, str. 19.

²⁹³ Isto.

²⁹⁴ Isto.

²⁹⁵ Isto.

²⁹⁶ Isto.

²⁹⁷ Isto.

²⁹⁸ Isto.

²⁹⁹ Isto.

³⁰⁰ Isto.

avidyā, nešto što je jedino moguće kako smo rekli ne-dualnim znanjem ili iskustvom koje je izvan kategorija mišljenja.³⁰¹ Dakle avidyā uvjetuje samsāru i karmu.

3.6. Relativna i apsolutna istina

Napuštanje krivih percepcija o *ja* koje jesu neznanje (*avidyā*) i dosezanje nirvāne kao neizrečenog stanja onkraj svih koncepata proizašlih iz dualnosti. „budistički učitelji Indije razvili su nauk o *Dvije istine* – apsolutnoj (skt. *paramāthasatya*) i relativnoj ili pojmovnoj istini (skt. *samvrttisatya*)“, a njih Pažanin tumači ovako:

Općenito uzevši, može se reći da se apsolutna istina bavi učenjima o praznini svih fenomena, dok se relativna odnosi na uobičajene i uvriježene konvencije koje ljudi imaju o stvarnosti, na temelju kojih prepoznaju *ljude* kao *ljude*, *knjige* kao *knjige*, [...] i sl. Na funkcionalnoj razini relativna istina omogućuje komunikaciju sa svijetom, ljudima i sadržajima oko sebe, ali njeni pojmovi i koncepti ne sadrže moć iskazivanja konačne istine koja bi mogla podnijeti ozbiljniju logičku analizu.³⁰²

Relativna istina nije bezvrijedna jer bez nje ne bismo imali načina približavanja istini koja je apsolutna.³⁰³ Što se tiče relativnih aspekata fenomena, postoje dvije vrste: *pogrešna relativnost* i *ispravna relativnost*.³⁰⁴ Naime, ukoliko prijanjamo za fenomene svakodnevice kao što su okolina i bića u njoj, i ponašamo se prema tim fenomenima kao da su stvarni te za njih prijanjamo, onda smo zagazili u *pogrešno relativno* kako to čine obična bića.³⁰⁵ Da bismo spoznali istinu iza fenomena ne možemo se prema njima odnositi kao stvarnima jer su u pozadini prazni. Ukoliko ne prijanjamo za fenomene svakodnevice kao što su okolina i bića u njoj, i ponašamo se prema tim fenomenima kao da su iluzorni, sastavljeni i prazni onda smo zagazili u *ispravno relativno* kako to čine plemenita bića.³⁰⁶ Naime, osnovni prostor fenomena je apsolut kao *dharmadhātu* koji je kao takav čist od svih pojmovnih opisa i podjela koje proizlaze na temelju svojstava.³⁰⁷ O apsolutu se može govoriti na sljedeće načine: „Može se govoriti o apsolutu razjašnjenom kroz proučavanje i promišljanje i apsolutu doživljenom kroz meditacijsku praksu, apsolutu o kojem

³⁰¹ Isto.

³⁰² Pažanin, *Skrivene poruke tibetskog budizma*, str. 138 – 139.

³⁰³ Isto, str. 139.

³⁰⁴ Isto, str. 140.

³⁰⁵ Isto, str. 140 – 141.

³⁰⁶ Isto, str. 141.

³⁰⁷ Isto.

pojmovno zaključuju obična bića i o apsolutu kojeg neposredno kušaju plemenita bića.³⁰⁸ Bitno je naglasiti da ukoliko se o apsolutu mora govoriti, govor o njemu može biti kao o pojmovnom apsolutu i apsolutu onkraj pojmova.³⁰⁹ Istinski um kada doživljava fenomene je slobodan od stvarnog postojanja, tada nema „ni sebstva, ni osjetilnih bića, ni pojedinca, ni djela“ jer njihovo postojanje nismo u mogućnosti utvrditi kao stvarno.³¹⁰ Tomu je u Buddhinom učenju tako jer svijest koja opaža objekt „nije ovisna o osjetilnim sposobnostima. Ona ne potječe iz objekta niti boravi negdje u sredini; ne postoji niti unutra niti izvana. Kad se pojavi, ne dolazi ni od kuda, a kada nestane, nikuda ne odlazi. Prazna je kad se pojavljuje, prazna je kada prestaje postojati.“³¹¹

Neminovno je upotrijebiti pojam *praznine*, ali *praznina* u budizmu ima specifično značenje. Tako ovdje slijedi Pažaninov izvadak o praznini iz *Nirvana sūtre*: „Praznina znači opažati niti *prazno* niti *ne-prazno*. Izvorno zračenje praznine može se pojaviti kao bilo što. S obzirom na to da je prazno dok se pojavljuje, pojave i praznina čine jedinstvo.“³¹² Vanjski fenomeni materijalne prirode ili unutarnji fenomeni koji su na razini svijesti su po svojoj istinskoj naravi prazni, te kao takvi nesamostalni i ovisni o mnoštvu faktora koji čine njihovu predmetnost i prazni od vlastite biti.³¹³ Ova spoznaja može biti dosegnuta jedino gledanjem unutra.³¹⁴ Primjer nedualne buddhinske svijesti, one koja je izvan prijanjanja za ugodno ili neugodno, koja je čista svih koncepata očituje se *svejednakošću*. Pažanin ističe primjer kako se *svejednakost* očituje na primjeru osoba u posjedu ne-dualne svijesti: „u situaciji da ih s njihove desne strane netko pomazuje pastom od sandalovine dok im s lijeve strane istodobno odsijeca meso, [one] neće razviti prijanjanje za pruženu ugodu niti odbojnost (prema mučenju).“³¹⁵

3.7. Anātmavāda i nirvāna

Riječ ātmā se u indijskim filozofijama koristi u tri smisla. U prvom smislu, ātmā predstavlja ego koji je empirijski (vyāvahārika jīvātmā) koji je zbog upletenosti u neznanje (avidyā) i karmu podložan preporađanju (saṃsāra), koji je konačni centar egoizma (ahaṃkāra-mamakāra), koji zna kao konačan (pramātā ili jñātā), djelatni subjekt (kartā), osjetilni uživatelj (bhoktā) i objekt

³⁰⁸ Isto.

³⁰⁹ Isto.

³¹⁰ Isto, str. 148.

³¹¹ Isto.

³¹² Isto, str. 151.

³¹³ Isto, str. 174.

³¹⁴ Isto, str. 151.

³¹⁵ Isto, str. 165.

introspekcije.³¹⁶ U drugom smislu, ātmā predstavlja stvarno individualno self/sebstvo/biće (tātvika jīvātmā) koje je vječna duhovna supstanca i izvor ne egoizma nego individualizma (ahantā) koji ostaje nepromijenjen u identitetu. U trećem smislu, ātmā predstavlja čisti subjekt (sākṣī), ne-dualno univerzalno Sebstvo (paramātmā) koje je vječna, sebe-isijavajuća i neporeciva transcendentna osnova svih empirijskih fenomena.³¹⁷

Upanishadski mudraci i pobornici advaita vedānte riječ ātmā koriste referirajući se na transcendentnog subjekta koji je istovremeno čista svijest i blaženstvo.³¹⁸ Buddha koristi riječ ātmā referirajući se na empirijski ego koji nije ultimativno stvaran kao što to poimaju i advaitisti.³¹⁹ Buddha ne niječe apsolutno Sebstvo nego empirijsko *ja* koji neki poimaju kao istovjetno s vječnim i blaženim Sebstvom. Uzeti empirijsko sebstvo za vječni temelj jeste avidyā. Za Buddhu individualno sebe niti je vječna supstanca niti je ne-entitet, niti je stvarno niti nestvarno.³²⁰ Supstance postoje empirijski kao entiteti, stoje na temelju njihovog postojanja koji je kao takav apsolutan.³²¹ Buddha nigdje kategorički ne niječe istinsko Sebstvo, nego je uvijek naučavao da niti tijelo, niti um, niti osjeti, niti percepcija, niti volja niti ideja, niti pet agregata nisu Sebstvo.³²² Istinsko Sebstvo ne može biti misaono ulovljeno i jezično ograničeno da bi se opisalo, stoga je iskustvo Sebe izvan vremenski trenutak istinske spoznaje koja izvire onkraj unutrašnjosti individue koja nastoji ka nirvāni.³²³ Svi objekti misli su relativni i u konačnici nestvarni jer su netrajni.³²⁴ Kao takvi su dukkha, dukkha je anātma tj. ne-Sebstvo, a to što je anātma nije moje, niti sam ja to, niti je to moje Sebstvo.³²⁵ Istinsko Sebstvo je nirvāna koja je apsolut immanentan u fenomenima.³²⁶

Bitno je naglasiti da je nirvānu Buddha opisivao jednako kako su upanishade opisivale ātmu/ātmāna kao mirnog (shānta), besmrtnog (amṛta), nestvorenog (akṛta), neuzrokovanog (asamskrta), nerođenog (ajāta), nepropadljivog (ajara), neumirućeg (amara), vječnog (nitya), trajnog (dhruva), nepromijenljivog (shāshvata), uzvišeno radosnog (parama sukha), blaženog (Shiva), nevezanog željama (trṣṇā-kṣaya), prestankom materijalnog mnoštva (bhava-nirodha).³²⁷

³¹⁶ Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmirā Shaivism*, str. 25 – 26.

³¹⁷ Isto, str. 26.

³¹⁸ Isto.

³¹⁹ Isto.

³²⁰ Isto, str. 27.

³²¹ Isto.

³²² Isto, str. 28.

³²³ Isto.

³²⁴ Isto.

³²⁵ Isto.

³²⁶ Isto.

³²⁷ Isto, str. 29.

Pošto je Buddha naklonjen negativnoj dijalektici, on koristi negaciju za govor o nirvāni slično kao što i advaitisti koristeći se principom *neti neti* (ni to ni to) negiraju sve deskripcije kao pokušaje da se uhvati ātmān.³²⁸ Stoga nije pogrešno zaključiti da i advaitisti i Buddha smatraju da je tišina najviše učenje o ātmānu tj. nirvāni jer se radi o stanju izvan svakoga govora.³²⁹ Buddhina posljednja poruka njegovim učenicima bila je da Sebstvo bude njihovo svjetlo (ātmā-dīpa), sklonište (ātmā-sharaṇa) zajedno sa dharmom koju je naučavao te da ne traže ništa izvan Sebe i dharme koja naučava „put do“ Sebe.³³⁰

Svi vanjski objekti i empirijski ego su relativni (pratītya-samutpanna) i nestvarni (anātma). Jedino Stvarno je nirvāna, Apsolut koji je transcendentan misli i imanentan u svim fenomenima.³³¹ Takav je Apsolut moguće spoznati neposrednim duhovnim iskustvom.³³² Zato je krivo tvrditi da je Buddha naučavao suprotno od upanishada te da je samim time njegova anātmavāda drukčija od ātmavāde.³³³ Buddha jasno progovara teoriju apsoluta koja je prethodno iznesena u upanishadama i koji je nespoznat iz istoga razloga koji je korijen pojavnosti i patnje – neznanja (avidyā).³³⁴ Oba učenja također naglašavaju važnost ispravnog etičkog ophođenja i duhovne prakse u svrhu realizacije Apsoluta.³³⁵ Jedina razlika je u metodi postizanja realizacije Apsoluta; upanishade uče da se Apsolut spoznaje univerzalizacijom *sebe* pri čemu dostiže Sebstvo, dok Buddha ukazuje na sistematično ništenje *sebe* kao egoističnog sebstva sve dok se ne postigne blaženo Sebstvo.³³⁶ Obje realizacije su one ne-dualnog Apsoluta.³³⁷ Neki smatraju da je Buddhino učenje i poimanje Apsoluta drukčije od upanishadskog advaitističkog jer izostaje eksplicitno poistovjećivanje ali niti poricanje čistog Sebstva s Apsolutom.³³⁸ Već spomenuti pridjevi korišteni za opisivanje nirvāne istovjetni su s onima kojima se opisuje upanishadski ātman tj. Apsolut.³³⁹ Zato Sharma smatra da je Buddha nastavljatelj tradicije upanishadskog apsolutizma.³⁴⁰ Tako se s pravom ānatma u Mahāyāni interpretira kao relativno postojanje, tj. ono postojanje koje je lišeno konačne stvarnosti.³⁴¹ Individualno sebstvo i svi objekti misli su

³²⁸ Isto.

³²⁹ Isto.

³³⁰ Isto, str. 30.

³³¹ Isto, str. 31.

³³² Isto.

³³³ Isto.

³³⁴ Isto, str. 31 – 32.

³³⁵ Isto, str. 32.

³³⁶ Isto.

³³⁷ Isto.

³³⁸ Isto.

³³⁹ Isto.

³⁴⁰ Isto.

³⁴¹ Isto, str. 33.

anātma tj. lišeni konačne stvarnosti u modusu u kojemu se pojavljuju.³⁴² Mahāyāna također potvrđuje krajnju stvarnost istinskog Sebstva kao Apsoluta pomoću termina Tathatā, Shūnyatā i sl.³⁴³ Buddha je dakle, nastavljač upanishadske tradicije u svjetlu vlastite spoznaje te da Mahāyāna nastavlja to učenje je nepobitno.³⁴⁴ Za Buddhu su svi fenomeni, ponavljam, prazni (shūnya), relativni (pratīyasamutpanna) i krajnje lažni (mṛṣā).³⁴⁵ Svijet kao takav je naviknut na dualni modus ophođenja, poimanja stvarnoga i nestvarnoga, onoga što jeste i što nije te u krajnosti nihilizma ili pak eternalizma.³⁴⁶ Spomenuti modusi dualnosti su misaone kategorije koje su također zarobljene u isti taj dualizam jer smo uronjeni u njega. Stanje Buddhe je stanje nirvāne koje je stanje ne-dualnosti a samim time i stanje onkraj misli.³⁴⁷ Pojam shūnyāte u buddhizmu istovjetan je s pojmom nirvāne te je isto tako ne-dualno blaženo stanje.³⁴⁸ Shūnyatā nije ništavilo nego praznina – praznina od neovisnog postojanja. Shūnyatā je srednji put (madhyamā pratipat) jer je očišćena od ekstrema postojanja i nepostojanja, eternalizma i nihilizma.³⁴⁹ Shūnyā znači prazninu od nezavisnog postojanja a s transcendentalnog gledišta znači prazninu od pluraliteta tj. ne-dualni apsolut.³⁵⁰ Shūnya također simbolizira puninu i savršenstvo (pūrṇa).³⁵¹ Dakle, shūnya se koristi dvojako jer označava i relativno i stvarno, saṃsāru i nirvānu, fenomene i Apsolut. Shūnyāta označava atribut tj. suštinu shūnye, ali oba termina se koriste kao sinonimi.³⁵² Shūnyatā je stoga istovjetna s Buddhom, Apsolutom koji je vazda isti.³⁵³

4. ZAKLJUČNO O ADVAITA VEDĀNTI I BUDDHINOM NE-DUALIZMU

Egzistencijalno stanje čovjeka i ono što on jeste pitanje je na koji upanishade i Buddha nastoje dati odgovor. Samo pitanje je nezahvalno jer ukoliko želimo govoriti o čovjeku mimo nakupine mesa, kostiju ili umnosti teško ćemo reći nešto o onoj stvarnosti iza cijele mase s kojom uobičajeno poistovjećujemo čovjeka. Kada prstom uperimo u čovjeka i kažemo „Ovo je čovjek“, to u što smo uprli prstom zapravo nije čovjek jer stvarnost koja jeste čovjek je neizreciva

³⁴² Isto, str. 34.

³⁴³ Isto.

³⁴⁴ Isto.

³⁴⁵ Isto, str. 35.

³⁴⁶ Isto.

³⁴⁷ Isto, str. 35 – 36.

³⁴⁸ Isto, str. 41.

³⁴⁹ Isto.

³⁵⁰ Isto, str. 44.

³⁵¹ Isto.

³⁵² Isto.

³⁵³ Isto, str. 45.

govorom.³⁵⁴ Trebamo kazati: „Ovo je simbolizirano zvukom riječi *čovjek*“, jer dogovor je taj „koji me uvjerava da sam Ja jednostavno ovo tijelo obavijeno kožom u prostoru te ograničeno u vremenu svojim rođenjem i smrću.“³⁵⁵ Riječi nas izoliraju od one stvarnosti koju smo u nemogućnosti definirati, a koja je Sve.³⁵⁶ Kao bića nismo svjesni apsoluta kao Svega jer smo uvjetovani određenim zakonitostima. Zato Radhakrishnan napominje da je buddhizam „sa ostalom arijskom Indijom delio veru i zakon *karme* i mogućnost postizanja *nirvāne*. Skoro sve škole indijske misli, uključujući i upanišade, tvrdile su da je žalost ili trpljenje suštinska činjenica života na zemlji“ te da ni „sam Buddha nije mislio da postoji neko neslaganje između njegove teorije i teorije upanišada. On se osećao kao da uživa potporu i simpatiju upanišada i njihovih sledbenika.“³⁵⁷

Buddhino obraćanje pažnje patnji nije nužno karakteristično za buddhizam nego je on htio pojačati crnilo svijeta naukom o patnji kako bi se ljudi htjeli osloboditi od nje.³⁵⁸ Buddha tvrdi „da je život bol, da je borba za lično održanje bolna, i da su kolebanja sreće strašna.“³⁵⁹ Smrt je također općevladajući fenomen ljudske patnje.³⁶⁰ U takvome svijetu, čovjeku nema odmora, a trenuci sreće izmjenjuju se s trenucima patnje koja prečesto prevladava jer nepostojeći je život koji uživa sâm po sebi krajnju sreću i zadovoljstvo u svijetu bez unutarnjih kolebanja i ratova sa samim sobom. Buddhino učenje kao takvo sažimaju četiri plemenite istine koje su patnja (*dukkha*), uzrok patnje (*samudaya*), mogućnost prestanka patnje (*nirodha*) te način dokidanja patnje (*nirodha pratipat*). I sâm je često govorio kako poučava samo dvije stvari, patnju i njen prestanak. Patnja je *samsāra*, a njezin prestanak je *nirvāna*.³⁶¹ Svi subjekti i svi objekti su relativni (*pratītya-samutpanna*), prolazni/netrajni (*anitya*), podložni patnji (*duḥkha*) i lišeni konačne stvarnosti (*anātma* ili *svabhāva-shūnya*).³⁶² Jedino je *nirvāna* Apsolut, neprolazno, blaženo, istinski Postojeće. (sharma20) U netrajnome nas iskustveno ukorjenjuje životna žed

³⁵⁴ Alan Wilson Watts, *Mudrost nesigurnosti: Poruka za doba tjeskobe*, prevela s engleskoga Vlasta Mihavec (Lasinja: Budilnik izdavaštvo, 2022), str. 49.

³⁵⁵ Watts, *Mudrost nesigurnosti: Poruka za doba tjeskobe*, str. 49.

³⁵⁶ Isto.

³⁵⁷ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 262.

³⁵⁸ Isto, str. 263.

³⁵⁹ Isto, str. 262.

³⁶⁰ Isto, str. 263.

³⁶¹ Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmirā Shaivism*, str. 18.

³⁶² Isto.

(*tañhā*) kao ona koja uvjetuje besciljno samsaričko kruženje „prema nikad dosegnutom egzistencijalnom ispunjenju“.³⁶³

Pet skupina (skandhi) su te koje potiču vezanost tj. prijanjanje te su kao takve mjesto „dualizma tela i duše“ koje u buddhističkoj misli označavaju: „(telesni) oblik, osećaj, predstavu, formativnu snagu (volje) i svest.“³⁶⁴ Naime, ne treba Buddhu protumačiti kao pesimista, on vidi stvari kakvima jesu te je realan u svome viđenju. Život nije besmislen niti je prepušten propasti, ne treba očajavati jer postoji put koji vodi izdizanju iznad svih fenomena koji je apsolutno zadovoljstvo koje je ujedno i onkraj vezanosti za isto zadovoljstvo koje se tada uživa.³⁶⁵

Upanishade su ukazale na patnju, bol i trpljenje kao odrednice svjesnoga subjekta u svijetu, ali iznad svega trpljenja koje je efemerno jeste vječno blaženstvo, stanje ānande.³⁶⁶ Za upanishade istina, sloboda i ānanda su nepromjenjivi, a svijet rađanja starenjem vodi u sigurnu smrt te je subjekt podvrgnut trpljenju.³⁶⁷ Dakle, po pogledu prolaznosti života i cikličkog kruženja; nicanje bića i njegovo ukidanje jeste bolno, jeste patnja.³⁶⁸ Isto kao i u Buddhinom učenju korijen patnje je u neznanju, *avidyā*.³⁶⁹ Naime, „[za] budistu, kao i za indijske mislioce uopšte, saznanje i volja su tako usko povezani da se među njima ne pravi razlika. ... vežbanje misli smatra se kao priprema za očišćenje srca i volje. Nepoznavanje istine jeste prvobitno stanje svakog života.“³⁷⁰ Prolaznost svih stvari i njihovo mijenjanje ukazuje na to da stvari nisu stvarne i vječne iako su u kontinuitetu postajanja po kojemu su predmeti isti sami sa sobom kao što su mladić i starac isti u jednoj osobi.³⁷¹

Za Buddhu i za upanishade cijeli svijet je određen uzročnošću: „Dok upanišade uče da stvari ne postoje samostalno kao takve, nego su proizvodi nizova uzroka koji nemaju početak niti kraj, Buddha kaže da su stvari proizvodi uslova.“³⁷² Ono po čemu se upanishade i rani buddhizam slični jeste to da za čovjeka u svijetu neprekidne mijene i postajanja nema smiraja.³⁷³ Ista sila

³⁶³ Goran Kardaš, »Veljačić i komparativna filozofija«, u: Bhikkhu Nāṇajīvako, *Rasprave iz komparativne filozofije I: Schopenhauer, Nietzsche, egzistencijalizam i buddhizam*, s engleskoga preveo Goran Kardaš (Zagreb: Biblioteka Scopus, 1999), str. 9.

³⁶⁴ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 263.

³⁶⁵ Isto, str. 265.

³⁶⁶ Isto.

³⁶⁷ Isto.

³⁶⁸ Isto, str. 266.

³⁶⁹ Isto.

³⁷⁰ Isto.

³⁷¹ Isto, str. 268.

³⁷² Isto, str. 269.

³⁷³ Isto.

koja djeluje svuda u upanishadama je *brahman*, a za Buddhu je to *karma* koje je djelo i volja svijeta.³⁷⁴

Temeljna razlika između buddhizma i upanishada je s obzirom na gledišta o „stvarnosti nepromjenjive supstancije koja čini isto tako pravo čovekovo *sebe*.“³⁷⁵ Buddha za razliku od upanishada ne pronalazi „središte realnosti ili načelo trajnosti u toku života u vrtlogu sveta“, ali to nipošto ne znači da u svijetu nema ništa što je istinski stvarno.³⁷⁶ Buddha je sklon činjenicama koje su proizašle iz njegovog iskustva: stvari se mijenjaju, nužnost upravlja svijetom, ne postoji biće nego bivanje.³⁷⁷ Kako za Buddhu tako i za upanishade vrijedi da je svijet živa cjelina koja nije djeljiva na strogo definirane predmete i jasne razlike jer je svijet nepodijeljen u kretanju koje nalaže slijed i biće kao „kontinuirani proces.“³⁷⁸ Mi mimo toga ne možemo opaziti apsolutnu stvarnost koja nalaže taj niz i koja se kroz njega provlači poput niti koja drži sve na okupu, jednostavno zato jer je tako što izvan našeg spoznajnog aparata kojim se služi Buddha.³⁷⁹ Buddha ne negira da se takav apsolut ne može postulirati, nego jednostavno tvrdi da se ne može zaključivati nešto što nam nije dostupno kao osjetilno zbiljsko. Upanishade pak zaključuju da je apsolut srce svih fenomena iako nije pristupačan osjetilima, ali pošto sve ukazuje na njega, što vidnim jedinstvom svih fenomena u prirodi tako i intuicijom koja se logičkom razradom može smatrati relevantnom u postulatu takve vrste. Ukratko, Buddha se slaže s upanishadama glede toga da pojave koje su nam iskustveno dostupne i poznate našem intelektu „imaju jedino uslovljeno postojanje“ iako naš intelekt nalaže da „pretpostavimo neuslovljeno biće kao uslov iskustvenog razuma. Samo ovo nužno biće nije član tog niza.“³⁸⁰ Takav uvjet mora biti neiskustven da bi mogao biti slobodan od svake slučajnosti i zavisnosti.

Za Buddhu svako postojanje je „poravnanje dve suprotnosti“, pa je tako nemoguće odvojiti biće od nebića: „Svaki događaj nas tera da pogledamo iza njega u neki prethodni oblik postojanja, iz koga je događaj proistekao kao njegov razvijeni ekvivalent.“³⁸¹ Da svaka stvar u isti mah jeste i nije ona prošla ili sadašnja, te da je i stvarna i nestvarna predlaže idealističko shvaćanje postojanja.³⁸² Takvo mišljenje potvrđuje i *Avadhuta Gita* kao ne-dualni tekst advaita vedānte

³⁷⁴ Isto.

³⁷⁵ Isto, str. 272.

³⁷⁶ Isto.

³⁷⁷ Isto.

³⁷⁸ Isto, str. 273.

³⁷⁹ Isto, str. 274.

³⁸⁰ Isto.

³⁸¹ Isto.

³⁸² Isto.

izjavljujući da moja priroda niti je praznina, niti je punina, niti je čista niti nečista, niti sam forma niti sam bez nje, te da sam najviša Stvarnost (apsolut) i da je moja priroda jedinstveno moja.³⁸³

Upanishade tvrde da postoji takva stvarnost koju one nazivaju *brahman*, ali Buddhin zdravi stav „neobavezivanja nipošto ne smemo pretvoriti u poricanje najvišeg bića“, jer „koliko da je Buddha pokušavao da odbije odgovor na pitanje o najvišoj stvarnosti koja leži iza kategorija sveta pojava, izgleda da on u nju nikako nije sumnjao“, a na to ukazuje Udāna VIII 3.: „Postoji nešto nerođeno, nezasnovano, nestvoreno, nesastavljeno; kad njega ne bi bilo, o monasi, ne bi bilo spasenja od sveta rođenih, zasnovanih, stvorenih i sastavljenih.“³⁸⁴ Buddha priznaje da su mudraci upanishada spoznali ne-dualni apsolut koji je i on sâm spoznao.³⁸⁵ Naravno, način na koji je Buddha spoznao apsolut tj. nirvānu svojstven je njemu te je stoga podučavao put ka ostvarenju nirvāne sukladno vlastitim spoznajama.³⁸⁶ Mudraci upanishada su spoznali apsolut kao Čisto Sebe (āṭmā tj. ātman).³⁸⁷ Buddha je termin āṭmā tumačio drukčije od upanishada.³⁸⁸ Za njega je āṭmā konačno *sebe* koje se odnosi spram netrajnih fenomena kojima je izloženo i spram kojih se odnosi zbog čega je takvo āṭmā projekcija neznanja (avidyā).³⁸⁹ Stoga, Buddha se koristi terminom anātmā koji je istovjetan s nirvānom te kao takvo ono *sebe* očišćeno od svih zamislivih stanja i koncepata koji znače dualnost.³⁹⁰ Kao i u Buddhinom učenju, vedānta pronalazi uzrok egoističnih poimanja 'ja' i 'moje' (dualna poimanja) u metafizičkome neznanju (avidyā).³⁹¹ Dakle, dosad spomenute razlike nisu indikativne nepomirivoj razlici dvaju učenja, upanishadskog i buddhističkog, nego su progovarajuće o istoj spoznaji ne-dualnog apsoluta.³⁹² Buddha i upanishade se zalažu za direktnu spoznaju apsoluta kojeg u Buddhinom učenju predstavlja pojam *nirvāna*³⁹³ kao apsolutno spoznajno razrješenje od egzistencijalne neugode i ponovnog preporađanja³⁹⁴.

³⁸³ Dattatreya, *Song of the Avadhut: An English Translation of the Avadhut Gita*, translated by Swami Abhayananda (2012), poglavlje 3, kitica 45, str. 94.

³⁸⁴ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 275.

³⁸⁵ Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāsḥmīra Shaivism*, str. 17.

³⁸⁶ Isto.

³⁸⁷ Isto.

³⁸⁸ Isto.

³⁸⁹ Isto.

³⁹⁰ Isto.

³⁹¹ Isto.

³⁹² Isto.

³⁹³ Isto, str. 16.

³⁹⁴ Veljačić, *Dhamma – padam: Put ispravnosti*, kitica 348, str. 79.,

„Napusti ono što je bilo prije i ono što će biti kasnije,
i ono što je u sredini na prelazu preko struje
bivstvovanja.

Dualnost je čovjeku stavljena pred oči od onoga trenutka kada je progledao i shvatio da je odvojen subjekt od predmeta koji promatra. Čovjekove tjelesne mogućnosti i volja također, iako oboje njegovi, zaista nisu predmeti njegove kontrole onda kada je volja za nečim jača spram zadatka koji ima nemoćno tijelo. Dakle, čovjek je biće dvojstva sebe sâma te mu je to izvor nemira. Čovjek vjerojatno zato što ga koči vlastiti dualizam, teži ka cjelovitosti u kojoj se sve utapa, u kojoj se on sam osjeća sjedinjen. Upanishade nas upućuju da „prava čovekova svest o sebi ne sme da se izjednači sa telom ili duhovnim životom koji je u porastu“ iako i duh i materija čine individuu.³⁹⁵

Buddha se slaže s upanishadama da ovaj svijet zaista nije sklonište od nemira i bola, ali on ne govori ništa o *ātmanu* o kojem upanishade progovaraju, dakle on *ātmana* niti poriče niti ne poriče, tvrdi Radhakrishnan.³⁹⁶ Tomu je tako jer nas Buddha poziva „da budemo dovoljno filozofi i priznamo granice filozofije.“³⁹⁷ On je zadovoljan objašnjavajući duševne pojave ali se ne usudi iznijeti teoriju o duši.³⁹⁸ *Svijest o sebi* se ne može dokazati ali to ne znači da ju ne možemo pretpostaviti iako sve ukazuje na nju.³⁹⁹

Buddha, čini se zbunjuje svojim učenjem i kao da se ne može odlučiti za postojanje *ātmana* ili njegovo nepostojanje. Radhakrishnan tvrdi da je Buddha poučavao i jedno i drugo, da *ātman* postoji i da *ātman* ne postoji.⁴⁰⁰ Istinito učenje Buddhine je da *ātman* ne postoji, ali to učenje je teško razumjeti onima „čiji je um tup i u kojima koren dobrote nije uspeo“ zato što bi „takvi ljudi, slušajući učenje o nepostojanju *ātmana*, sigurno pali u jeres nihilizma.“⁴⁰¹ Po tome je različit od učenja upanishada ali i sličan. Postojanje *ātmana* je propovijedao kada je htio iznijeti svoje konvencionalno učenje, a nepostojanje *ātmana* je propovijedao kada je htio iznijeti transcendentalno učenje.⁴⁰² U konačnici, Buddhino učenje o nepostojanju *ātmana* može imati smisla jer mi mislimo da postoji „neka trajna *svest o sebi* koja povezuje sva naša stanja i održava ih, ali tu pretpostavku ne opravdava stvarno iskustvo.“⁴⁰³ Za buddhiste, *svijest o sebi* je izdvojeni trenutni opažaj, tj. život *sebe* nije vječan nego traje onoliko koliko traje trenutna svijest.⁴⁰⁴ Učitelj Shankara iz pozicije advaite kritizira takvo učenje o trenutnosti i dokazuje da „naša svest

U duhu odasvud razriješenom nećeš ponovno upadati u rađanje i starost.“

³⁹⁵ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 277.

³⁹⁶ Isto, str. 280.

³⁹⁷ Isto, str. 281.

³⁹⁸ Isto.

³⁹⁹ Isto, str. 282.

⁴⁰⁰ Isto.

⁴⁰¹ Isto.

⁴⁰² Isto.

⁴⁰³ Isto, str. 285.

⁴⁰⁴ Isto, str. 286.

ne može biti trenutna pošto pripada trajnoj individualnosti“, a da nije tako mi ne bismo mogli prepoznavati prošlost u sadašnjosti.⁴⁰⁵ Dakle, da bi se „prošlost mogla prepoznati u sadašnjosti, nužna je trajnost onoga koji opaža“, tj. zahtijeva se „istovetnost subjekta.“⁴⁰⁶ Zaključno iz perspektive advaite vedānte: „bez subjekta nema sinteze, nema saznanja, nema prepoznavanja.“⁴⁰⁷ Buddhino učenje koje iskazuje apsolutnu istinu da *ātman* ne postoji, iako oprečno advaiti, i dalje jeste učenje koje sugerira ne-dvojnost, jer u tome slučaju sve je prazno, a što je prazno takvo je na jedan način stoga ne-dualnost nije upitna.

Također, u upanishadama „uzrok svega trpljenja nalazi [se] u *avidyi*, koja se odnosi na osnovnu istovetnost *ego*-a sa dušom sveta, što vodi egocentrizmu. [...] u oba slučaja nemanje spasavajućeg znanja skriva od nas istinu.“⁴⁰⁷ Prema Buddhi neznanje nije stvarno jer ga je moguće ukloniti.⁴⁰⁸ Neznanje nije beskorisno jer otvara mogućnost oslobođenja.⁴⁰⁹ Iako kada neznanja ne bi bilo to bi značilo da nema niti potrebe za oslobođenjem, ali očito, barem u ovome svijetu, neznanje postoji. Istinsko saznanje prema upanishadama je u uviđanju transcendentnog u čovjeku: „Ako čovek nađe u sebi nešto što se ne sastoji od njegove okoline nego tu okolinu stvara i oblikuje, ako je u samoj mogućnosti čovekovog saznanja i vrednovanja čulnog sveta uključeno nešto što se ne može izvesti iz sveta čula, onda logika zahteva da se nužno prizna realnost tog transcendentnog prisustva u samom čoveku.“⁴¹⁰ Dakle, Buddhino učenje je itekako slično advaitističkom.

Za Buddhu je svijet neprekinuti tok „koji je *nissatta* ili neentitet, *nidḍīva* ili bezdušnost“ koji ovisi o subjektu, s njim se javlja i nestaje bez ostatka.⁴¹¹ Bitno je naglasiti da jasno objašnjenje svijeta ne može biti pronađeno u Buddhinom učenju zato što je takvo što izvan misaonih moći subjekta koji se oslanja na osjetila ali i zato što se Buddha „nije osećao pozvan da rešava pitanje spoljne stvarnosti; za njega je bilo dovoljno da utvrdi da čovek stoji bespomoćan usred reke bivanja, koju ne može ni da zaustavi niti da potčini sebi; da je osuđen da se potuca po mraku nedokučivih dubina *samsāre* sve dotle dok je u rukama žeđi za životom; i da u ovom nemirnom svetu nema mogućnosti smirenja.“⁴¹² Odnosno kako Radhakrishnan navodi iz Maḍḍhima-nikāye,

⁴⁰⁵ Isto, str. 288.

⁴⁰⁶ Isto.

⁴⁰⁷ Isto, str. 301.

⁴⁰⁸ Isto.

⁴⁰⁹ Isto, str. 301 – 302.

⁴¹⁰ Sarvepali Radakrišnan, *Indijska filozofija II*, s engleskog preveo Radmilo Vučić (Beograd, Nolit, 1965), str. 368.

⁴¹¹ Radakrišnan, *Indijska filozofija I*, str. 275 – 276.

⁴¹² Isto, str. 276 – 277.

i misao kojom želim zaključiti ovaj rad: „Nije vreme za raspravljanje o vatri za one koji se nalaze zaista u plamenu vatre, nego je vreme da se iz nje izbegnu.“⁴¹³

⁴¹³ Isto, str. 277.

5. LITERATURA

Ashtavakra. *The Ashtavakra Gita*, translated by John Richards (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018).

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "ahimsa." *Encyclopedia Britannica*, February 19, 2015. <https://www.britannica.com/topic/ahimsa>.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "samsara." *Encyclopedia Britannica*, November 25, 2023. <https://www.britannica.com/topic/samsara>.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Shankara summary." *Encyclopedia Britannica*, May 2, 2020. <https://www.britannica.com/summary/Shankara>.

Dattatreya. *Song of the Avadhut: An English Translation of the Avadhut Gita*, translated by Swami Abhayananda (2012).

Denton, John. *GEMS of Advaita Vedanta – Philosophy of Unity: A Sanskrit Reader with Selected Significant Philosophical Excerpts from the Upanishads, Bhagavad Gita, Vivekacudamani and Others. Word by Word Transliteration and Translation* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015).

Filipović, Vladimir. *Filozofijski rječnik* (Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1989).

Lopez, D. S.. "Nagarjuna." *Encyclopedia Britannica*, March 28, 2024. <https://www.britannica.com/biography/Nagarjuna>.

Nāṇajīvako, Bhikkhu. *Rasprave iz komparativne filozofije I: Schopenhauer, Nietzsche, egzistencijalizam i buddhizam*, s engleskoga preveo Goran Kardaš (Zagreb: Biblioteka Scopus, 1999).

Pažanin, Mihajlo. *Skrivene poruke tibetskog budizma* (Zagreb: Profil multimedija, 2009).

Radakrišnan, Sarvepali. *Indijska filozofija I*, s engleskog preveo Radmilo Vučić (Beograd, Nolit, 1964).

Radakrišnan, Sarvepali. *Indijska filozofija II*, s engleskog preveo Radmilo Vučić (Beograd, Nolit, 1965).

Sharma, Chandradhar. *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshmirā Shaivism* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2007).

Swami Paramananda. *The Upanishads*, translated and commented by Swami Paramananda (Prakash Books, 2020).

Škorić, Marija, *Kratak pregled indijske filozofije* (Zagreb: Naklada MD, 2004).

Veljačić, Čedomil. *Dhamma – padam: Put ispravnosti*, preveo s pāli jezika Čedomil Veljačić (Zagreb: Naprijed, 1990).

Watts, Alan Wilson. *Mudrost nesigurnosti: Poruka za doba tjeskobe*, prevela s engleskoga Vlasta Mihavec (Lasinja: Budilnik izdavaštvo, 2022).