

Nauk o ispravnom življenju. Helenistička i buddhistička filozofija

Peček, Matea

Master's thesis / Diplomski rad

2021

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:142:812976>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-28**



Repository / Repozitorij:

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



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije (nastavnički smjer)

Matea Peček

Nauk o ispravnom življenju. Helenistička i buddhistička filozofija

Diplomski rad

Prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2021.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Odsjek za filozofiju

Diplomski studij engleskog jezika i književnosti i filozofije (nastavnički smjer)

Matea Peček

Nauk o ispravnom življenju. Helenistička i buddhistička filozofija

Diplomski rad

Znanstveno područje humanističke znanosti, znanstveno polje filozofija,
znanstvena grana filozofija religije

prof. dr. sc. Željko Senković

Osijek, 2021.

IZJAVA

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

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

U Osijeku, datum
8.9.2021.

Matea Beček

1908

ime i prezime studenta, JMBAG _____

Sažetak

Ovaj diplomski rad bavi se sagledavanjem ispravnog pristupa životu i svijetu u okviru buddhističke filozofije, paralelno sa skepticizmom i stoicizmom. Počevši od predstavljanja glavnih figura navedenih nauka, povijesnog konteksta u kojemu su živjeli i opisivanja na koji način utemeljuju svoju filozofiju u svakodnevicu, rad analizira i pojmove kao što su nibbana, dukkha, anātman, kamma, ataraxia i apatheia. Razjašnjavaju se buddhistički stavovi o patnji, povezani za tjelesno postojanje i žudnju koja čovjeka drži u beskonačnom nizu rađanja i umiranja, zajedno s naukom koji zagovara Dhamma – objašnjava se na koji način treba ukinuti patnju živeći u skladu s osmeročlanim putem. Uz to, prikazano je i tumačenje materije i sebstva, nepostojanje identiteta i duše u usporedbi s prožimajućim dahom pokretačke duše, razlike koje ponovo upućuju na to da odgovornost bez obzira na sudbinu i ništavilo leži u istomu. Sve ovo u srži nosi unutarnji mir kao cilj i ishod, koji su zajednički buddhističkom, stoičkom i skeptičkom nauku.

Ključne riječi: buddhizam, stoicizam, skepticizam, nibbana, dukkha, anātman, kamma, ataraxia, apatheia

Sadržaj

1. Uvod.....	1
2. Opći prikaz predstavnika nauka	3
3. Načelo patnje	7
4. Sebstvo i duša.....	11
4.1 Anātman.....	11
4.2. Pragmata.....	12
4.3. Duša i Bog	16
5. Kamma.....	22
6. Nibbāna.....	26
7. Zaključak.....	29
8. Literatura.....	31

1. Uvod

Ljudi su kroz povijest uvijek tražili utjehu u religiji ili nekom drugom obliku skloništa od životnih neperilika, stoga učenja o pronalasku unutarnjeg mira nisu strana. Tisućljećima se ljudi drže vjere u Božju milost ili svjetla života u zagrobnim dimenzijama poput raja, no neki filozofi i propovjednici držali su da spas treba pronaći negdje drugdje. »Okrenuti se izvana prema unutra« koncept je koji se pojavljuje u buddhizmu, a u ne tako direktnom obliku javlja se i u naucima stoika i skeptika. Spas od života treba, sudeći po njihovim filozofijama, pronaći upravo unutar nas samih, bilo to u obliku transcendentnog stanja svijesti, smirivanja uma u pogledu na stvari, ili pak suočavanja sa životom s potpunom smirenošću. Nauk o ispravnom življenju u svjetlu helenističke i buddhističke filozofije diplomski je rad u kojemu se bavim sličnostima skeptičke, stoičke i buddhističke filozofije u temi prakticiranja života s unutarnjim mirom kao ciljem i načelom življenja. Najviše se baziram na buddhističkoj filozofiji, većinski na izvornom učenju Buddhe, dok skeptike i stoike spominjem kod zajedničkih nazivnika. Stoga ovim radom kroz temeljne buddhističke pojmove kao što su *patnja*, *anātman*, *kamma* i *nibbana* pokazujem da njihove filozofije idu ruku pod ruku u smislu blaženstva koje polazi isključivo iz samog pojedinca.

Drugo poglavlje bavi se nekima od predstavnika nauka stoicizma, buddhizma i skepticizma, jer je potreban primjer njihovih filozofija, koji je najbolje potražiti u samim predstavnicima pravaca. Za buddhizam, naravno, uzimam Buddhu, prikazujući u kratkim crtama njegov život u povijesnom kontekstu i u kontekstu vlastitog nauka. Zatim Pirona uzimam za predstavnika skepticizma, tako što ukazujem po čemu zagovara život sličan onom nauku buddhizma, koji pri tom i sam predstavlja svojim primjerom. Za primjer stoicizma uzimam stoika koji nije začetnik pravca, ali stoji kao dobar primjer toga nauka – Marka Aurelija, koji svojim životom i vladanjem nadahnjuje ljude da život podnose stoički.

Treće poglavlje bavi se načelom *patnje*, središnjim pojmom Buddhinog nauka. Razjašnjavaju se glavni pojmovi i *Dhamma* kao putokaz. Riječ je o četiri plemenite istine i osmerostrukom putu koji treba slijediti svatko tko te četiri istine spozna, sve sa svrhom ukidanja *patnje* koja obuhvaća cijelu egzistenciju. Podrobnom analizom se objašnjavaju komponente osmeročlanoga puta u skladu s naukom.

U četvrtom poglavlju riječ je o sebstvu i duši, gdje se traži izvor odgovornosti za unutarnje stanje pojedinca i za svijet prema kojemu se pojedinac odnosi. Razjašnjava se buddhistički pojam *anātman* i shvaćanje tjelesnosti, koji se dovode u vezu s grčkim pojmom *pragmata* i skeptičkom interpretacijom materije. U tom dijelu primjećuje se sličnost značenja terminologije koju koriste Buddha i Piron, a zatim i ishoda njihovih filozofija. Nakon toga dolazi na red poimanje duše i Boga, gdje se uspoređuju stavovi buddhista i stoika. Iako su u pogledu duše i Boga ove filozofije na prvu potpuno oprečne, pojam odgovornosti i dalje pronalaze u istom obliku u smislu brige za vlastitu nutrinu.

O buddhističkoj doktrini o karmi govori se u petom poglavlju, gdje se karma objašnjava zajedno s drugim terminima vezanima za buddhistički nauk o neprestanom procesu iz života u život. U tom poglavlju se također govori o vlastitom utjecaju pojedinca kako na svijet, tako i na um.

Naposlijetku, šesto poglavlje bavi se ciljem buddhističke filozofije, nirvanom. Objašnjena je terminologija i etimologija samog pojma, a zatim i interpretacijom nirvane kao koncepta. Dovedena je u vezu s temom ostatka rada, a zatim i sa stoičkim i skeptičkim pojmovima *ataraxia* i *apatheia*.

2. Opći prikaz predstavnika nauka

Prije nego započnemo analizom nauka o ispravnom življenju u svjetlu buddhističke filozofije, zajedno i usporedno sa stoičkom i skeptičkom, treba najprije prikazati po čemu se ističu predstavnici tih učenja. Takav prikaz daje nam uvid u njihove živote, koje su živjeli u skladu s naukom koji su propovijedali, a upravo takva dosljednost osvjetljava nam i sličnosti tih velikih povijesnih figura.

Siddhattha Gotama bio je Indijac rođen u šestom stoljeću prije naše ere, koji je u trideset i petoj godini života doživio duhovni preobražaj i dobio ime Buddha – što u prijevodu najčešće znači Probuđeni ili Budni.¹ U dolini rijeke Gang su se u to vrijeme događale velike društvene promjene širenjem kraljevstava Magadhe i Kosale, što je za sobom vuklo i svojevrsnu socijalnu revoluciju u obliku novih učenja.² Tako je Buddhino učenje rezultiralo snažnim utjecajem na razvoj indijske civilizacije i povijest Japana, Kine, Tibeta, Koreje i Mongolije, a danas buddhizam stoji kao jedna od velikih svjetskih religija koju čini oko 380 milijuna sljedbenika.³ Za poznavanje lika i učenja Buddhe, nužno je upoznati i temelje na kojima je započeo sa svojim duhovnim životom i naukom. U to vrijeme u Indiji su postojale bogate tradicije prakticirane od strane svećenika i isposnika. Oni se pojavljuju u Buddhinim govorima pod nazivom *brāhmana samana*, u prijevodu brahmani i askete.⁴ Dok su brahmani prakticirali brahmanizam, odnosno vedsku religiju koja u središtu drži ritual prinošenja žrtve bogovima, druga spomenuta grupa odbacuje autoritet vedskih tekstova i traži vlastite odgovore na filozofska i životna pitanja.⁵ Nedvojbeno je vidljivo kojoj se od ove dvije tradicije priklonio Buddha; iako nije u potpunosti živio isposničkim životom, karakterizira ga duhovni pristup životu koji nije u rukama bogova, već samih pojedinaca.

Siddhattha Gotama bio je kraljević iz plemena Sākyā, koji je s dvadeset i devet godina pobjegao iz dvora i postao prosjak, a nakon šest godina lutalačkog i asketskog života, odvojivši se od svoje skupine isposnika, meditirajući pod stablom doseže duhovno probuđenje.⁶ Buddha je tako odbacio svoj luksuzni život u svrhu njegovanja duha – na taj način postaje učitelj i vodič sljedbenika koje

¹ Branislav Kovačević, *Ovako sam čuo: Budino učenje na osnovu izvora u Pāli kanonu Srednji put*, Beograd 2014., str. 9.

² B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 9.

³ Ibid., str. 9.

⁴ Ibid., str. 10.

⁵ Ibid., str. 10.

⁶ Čedomil Veljačić, *Budizam*, KTRZ Opus, Beograd 1990., str. 14.

je inspirirao svojim načinom života. Ono što karakterizira njegov nauk i razlikuje ga od dotadašnjih je: »premještanje težišta najviših religijskih interesa izvana prema unutra«. ⁷ Odnosno, u vlastitoj se nutrini prevladava potreba za žrtvovanjem i ropskom poslušnosti, umjesto čega dolaze novi oslobađajući putevi u obliku smirenja, blaženstva i unutarnjeg mira. ⁸ Iako se ovakav nauk u velikoj i očitij mjeri udaljava od brahmanizma, koji Buddha čvrsto kritizira zbog nedostatka smisla u njihovim vjerskim obredima⁹, razlikuje se također i od džainizma – nauka koji karakterizira asketizam i isposništvo. Ono po čemu se budizam slaže s džainizmom je nevjerovanje u bogove, što u velikoj mjeri opet pojedinca stavlja u središte svojih odluka i upravljanja svojim životom. Međutim, razlika koja bitno odjeljuje buddhizam od džainizma leži u njihovom različitom poimanju duše – Buddha ju, za razliku od džaina koji ju drže izrazito bitnom, u potpunosti negira. Iako je okrenutost prema unutra sličnija džainizmu nego brahmanizmu, Buddha uviđa da se krajnji ciljevi duhovnog života ne mogu postići tjelesnim sredstvima, ali se asketskom disciplinom pročišćenje duha može ubrzati i olakšati. ¹⁰ Dakle, Buddhizam stoji kao učenje koje se rodilo na tlu već postojećih nauka, ali ipak nudi novi pristup koji je tada privukao pozornost brojnih pristalica bez obzira na socijalnu poziciju. Buddha je stoga propovijedao na lokalnom jeziku, što ga je razlikovalo od brahmana koji su svoj nauk prenosili na sanskrtu isključivo unutar kaste, osim čega je dopustio i zaređivanje žena. ¹¹ Takav pristup naučavanju rezultira velikim i brzim širenjem buddhizma, koji potvrđuje i poruku čovjeku da je on sam odgovoran za svoju dobrobit u etičkom i duhovnom kontekstu.

Nekoliko stoljeća kasnije, zapadno od Indije pojavljuje se filozof koji također propovijeda nauk o življenju s ciljem postizanja unutarnjeg mira. Iako se po mnogočemu razlikuju, Piron iz Elide i Buddha u srži svog nauka drže nutrinu pojedinca, odnosno stanje kojemu treba težiti u životu. Vrijedno je spomenuti da je Pironovu filozofiju mogao inspirirati upravo pohod u Indiju, kamo je pratio Aleksandra Velikog i gdje je svjedočio isposništvu i duhovnom životu naroda koji je poznao Buddhinu riječ. Jednako kako Buddha smatra da osjetilna iskustva vode žudnji, a žudnja patnji (o čemu će kasniji odlomci detaljnije pričati), tako i Piron prepoznaje uznemirenost u pokušavanju razumijevanja stvari (*pragmata*). Drugim riječima, pojedinac može pronaći

⁷Hermann Oldenberg, *Buddha: Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, Demetra, Zagreb 2007., str. 5.

⁸ H. Oldenberg, *Buddha*, str. 5.

⁹ Č. Veljačić, *Budizam*, str. 13.

¹⁰ Ibid., str. 12.

¹¹ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 11-12.

smirenost i blaženstvo jedino u samome sebi, bez vanjskih utjecaja. Za razliku od Platona, koji znanje smatra vrlinom koja vodi k sreći, Piron cijeli takav dijalektički sustav smatra nedostatnim – sreća je za Pirona dohvatljiva spoznajom o nedosljednosti stvari, slično Buddhinoj sumnjičavosti o sebstvu (skt. ātman), što rezultira zaokretom u dotadašnjem mišljenju grčkih filozofa.¹²

Iako o Pironovu životu nema puno zabilježenih podataka, postoje anegdote koje svjedoče o njegovom životu u skladu s filozofijom koju je naučavao: »Ničemu se nije sklanjao sa puta, ničega se nije čuvao, prema svemu je pokazivao savršenu ravnodušnost, bilo da su to kola, provalije ili psi, i ništa nije ostavljao čulima da o tome donesu odluku«.¹³ Osim što je živio u skladu sa svojim naučavanjem, također je prepoznat kao učitelj novog nauka, različitog od onog koji je u Grčkoj do tada postojao. Stoga pjesnik i filozof Timon u svojim spisima Pirona hvali da ljude kao kakav bog vodi kroz život, pritom ostajući miran i slobodan od sofističkih zavodljivih govora i besmislenih pitanja.¹⁴

Naposlijetku, još jedan nauk vrijedno je spomenuti u svjetlu unutaršnjeg mira kao cilja djelovanja, a to je nauk stoika. Njihova se filozofija razlikuje od buddhističke zbog vjerovanja u postojanje vladajućeg uma, odnosno Boga, kao i racionalne duše. Bez obzira na ove razlike, životna filozofija ne razlikuje se u velikoj mjeri od one koju je naučavao Buddha. Neuzbuđenost (*apatheia*) jedan je od temeljnih pojmova njihovog nauka, a ona se dostiže oslobađanjem od emocija. Epiktet stoga tvrdi da je filozofija »vježbanje odgovarajućeg umijeća«¹⁵, pri čemu misli na neuzbuđenost i slobodu od unutrašnjeg nemira i pomutnje (*ataraxia*). To je put koji stoici smatraju putem k sreći (*eudaimonia*). Postizanje sreće i blagostanja u ovom slučaju ponovo pronalazi izvor iznutra, odvojen od vanjskih faktora. U tom okviru stoicizam predstavlja nauk koji, kao skepticizam i buddhizam, smatra da u sebi pojedinac može naći bijeg od uznemirenosti. Primjer toga je Marko Aurelije, Rimski car koji je živio u prvom stoljeću poslije Krista. Smatran je jednim od najboljih rimskih careva jer je usprkos ratovima, gladi, kugi, pustošenjima i ustancima »valjano upravljao državnim brodom ... jer je, težeći da ostvari Platonov ideal o filozofu

¹² Georgios T. Halkias, *When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, u: Peter Wick i Volker Rabens, *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, Brill, Boston 2014., str. 75.

¹³ Pavle Stojanović *Skeptički priručnik i antički skepticizam*, elektronska verzija za filozofski.rs. Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta Plato, Beograd 2007., str. 9.

¹⁴ P. Stojanović, *Skeptički priručnik i antički skepticizam*, str. 10.

¹⁵ Pavel Gregorić, »Uvod u stoičku etiku i Epiktetov nauk«, u: Epiktet, *Priručnik*, Kruzak, Zagreb 2006., str. 26.

kao vladaoču i vladaoču kao filozofu, na sretan način spajao u sebi filozofsku pamet s vladarskom praktičko-političkom vještinom«¹⁶, on je također i »imao sve vrline, klonio se svih poroka, te nije griješio ni s voljom ni bez nje«. ¹⁷ Iz tog razloga je Marko Aurelije ostao u povijesti kao veliki vođa i filozof, koji se svoje filozofije držao i u načinu života. Ono što je stoičku filozofiju učinilo primamljivu narodu je, kao što je slučaj s buddhizmom, veća uključivost od one tradicionalne. Stoga Epiktet tvrdi: »Ti si građanin svijeta i njegov dio – i to ne jedan od sporednih nego jedan od njegovih glavnih dijelova – jer možeš razumjeti božansku upravu i zaključiti što odatle slijedi«. ¹⁸ Slično kao i Buddhin nauk, stoici smatraju da su svi pripadnici svijeta, bez obzira na spol, društveni položaj i državljanstvo, dostojni voditi se stoičkim načinom života.

Dakle – buddhisti, skeptici i stoici dijele mnogo toga zajedničkog. Karizmatični predstavnici svoja učenja odjeljuju od dotadašnjih i pojedincu nude mogućnost postizanja unutarnjeg mira prakticiranjem određenog načina života. O njihovom utjecaju svjedoči i činjenica da Buddha, Piron i Epiktet sami nisu ništa pisali, nego njihov nauk šire i zapisuju njihovi sljedbenici. Pristupačnost njihovim učenjima ono je što ih ističe od prethodnika, jer u središtu nisu bili nikakvi vjerski rituali niti filozofska pitanja kojima su se bavili samo učenjaci; u središtu je bila briga za blagostanje pojedinca.

¹⁶ Miloš N. Đurić, »Stoička škola i Marko Aurelije«, u: Marko Aurelije, *Samom sebi*, Dereta, Beograd 2004., str. 25.

¹⁷ M. N. Đurić, »Stoička škola i Marko Aurelije«, str. 26.

¹⁸ P. Stojanović, *Skeptički priručnik i antički skepticizam*. str. 15.

3. Načelo patnje

U središtu Buddhinog učenja nalazi se pojam patnje (pali *dukkha*, skt. *duhkha*). Meditirajući pod drvetom Buddha dolazi do spoznaje o patnji zemaljskog postojanja, stoga svojim sljedbenicima obznajući četiri plemenite istine koje se tiču patnje, njenog nastanka, ukidanja i puta prema ukidanju patnje. Te četiri istine otvaraju vrata ispravnog življenja iz buddhističke perspektive, one čine srž učenja – *dhammu*. *Dhamma* (skt. *dharma*) ima mnoštvo značenja u buddhizmu. U Pāli kanonu, spisima koji prenose Buddhinu riječ, služi pri opisivanju događaja, fenomena, prirodnog poretka stvari, kvaliteta svijesti ili uma, no najbolje može poslužiti označivanjem svega što podučava načelima koja se trebaju razvijati u skladu Buddhinim učenjem; drugim riječima, *Dhamma* »označava njegovo učenje i direktno iskustvo *nibbāne*, utruća životne žeđi, onaj kvalitet kojem to učenje stremi«. ¹⁹ Za razliku od brahmanskog tumačenja *dhamme* u vidu socijalnih obaveza, Buddha u skladu sa svojom filozofijom naziva ovim pojmom samu prirodu stvarnosti, a sva buddhistička praksa bavi se njenim razumijevanjem kao najpouzdanijim putem krajnjem oslobođenju od patnje i sretnijem življenju. ²⁰ U skladu s ovim učenjem, buddhisti smatraju korijenom sve patnje svijeta neznanje četiriju plemenitih istina koje Buddha predstavlja ovako:

»Ovo je, o redovnici, plemenita istina o patnji; rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja, sjedinjenost s nedragim je patnja, odvojenost od dragog je patnja, nepostizanje onoga što žudim patnja je, ukoliko, pet predmeta hvatanja patnja je.»

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o nastanku patnje; to je žeđ koja vodi od jednog ponovnog rođenja do drugog ponovnog rođenja zajedno s radošću i požudom, koja nalazi radost sad ovdje sad ondje: žeđ za užitkom, žeđ za postajanjem, žeđ za prolaznim.”

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o ukidanju patnje: ukidanje žeđi potpunim uništenjem svake požude, napuštanje žeđi, ostavljanje žeđi, lišavanje od žeđi, sprečavanje žeđi.”

“Ovo je, o redovnici, plemenita istina o putu prema ukidanju patnje: to je ovaj plemeniti, osmeročlani put koja glasi: ispravno vjerovanje, ispravno htijenje, ispravan govor, ispravno djelovanje, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravna pažnja, ispravno zadublivanje«. ²¹

¹⁹ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 33.

²⁰ Ibid., str. 12.

²¹ H. Oldenberg, *Buddha*, str. 199.

Iako na prvi pogled pesimistična, buddhistička filozofija prosječnom čovjeku nudi spasenje i utjehu. U svakidašnjem životu užici se najčešće smatraju bijegom od životnih nedaća i poteškoća, pa na prvi pogled buddhistički stav o patnji zvuči tmurno i pesimistično. Buddhizam prepoznaje žudnju za užicima kao žeđ za životom, žeđ za prianjanjem za sve što je prolazno, a time u konačnici i neizvjesnu patnju koja iz te žeđi proizlazi. Međutim, takav način gledanja na život treba ipak shvatiti pozivom za okrenutost prema unutrašnjosti, prema pronalasku sreće i smirenja unutar vlastitoga uma. Kao što je rečeno, buddhistički nauk bio je pristupačan svim ljudima koji su htjeli poslušati što im Buddha poručuje, bez obzira na socijalni status ili religijsku tradiciju. Dakle, ljudima se nudi nauk koji im poručuje da su samo oni zaslužni za preuzimanje kontrole nad vlastitim životima, ne neka vanjska sila ili kastinski položaj. Iz tog razloga neznanje stoji kao srž patnje. Odnosno, neznanje o četiri istine čovjeka drži u začaranom krugu patnje koja ga sustiže prepuštanjem žudnji za užicima. Te četiri spoznaje »duhovnim tragačima« postavljaju zadatke – da razumiju patnju i porijeklo njezina nastanka, da napuste zavodljivu žudnju, da uvide kako ona prestaje, a sve to putem prakticiranja osmeročlanog puta koji vodi smirenju.²²

Četiri plemenite istine plod su Buddhinog zadubljenja, putem kojeg je došao do spoznaje o ispravnom načinu življenja u svrhu krajnje smirenosti i blagostanja, stoga on u sebi pronalazi učiteljsku ulogu u prenošenju te poruke svakom tko je spreman slušati. Iz tog razloga osmeročlani put predstavlja skup uputa kojih bi se ljudi trebali pridržavati u sklopu *Dhamme*. Buddhinj posvećenosti takvom življenju svjedoči događaj pri kojem je Buddhin učenik Ananda pitao na koji način treba pripremiti obred nakon Buddhine smrti. Buddha ga je zamolio da se ne brine za takve rituale već da stremi krajnjem cilju; tvrdio je da njegovi sljedbenici njemu najbolje iskazuju štovanje živeći u skladu s *Dhammom*.²³ Ovakav stav prema ritualima i religioznim običajima razlikuje Buddhizam od nekolicine postojećih religija, jer se pojedinci u okviru njegova nauka moraju posvetiti sebi umjesto duhovnoj ili praktičnoj vezi s Buddhom. Doduše, Buddhin pogled na druge religije nije negirajući, iako smatra da su sve religije ispravne do one mjere do koje se slažu s osmeročlanim putem.²⁴ Uzmimo onda jednu komponentu osmeročlanog puta – na primjer ispravno htijenje. Ispravno htijenje sastoji se u gajenju ispravnih misli oslobođenih od požude i žudnje za osjetilnim, stoga takva religija, koja tvrdi da pojedinac može uživati u

²² B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 53.

²³ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, The Free Press, New York 1975., str. 27.

²⁴ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 29.

neispravnim mislima i svejedno spoznati spasenje, u očima Buddhe ne smije biti shvaćena kao ispravna.²⁵ Osim toga, kritika upućena religiji, specifično teizmu, leži još i u štetnom nametanju izvanjske sile. Teizam u takvom shvaćanju daje ljudima lažni dojam sigurnosti i promiče zadovoljenje u negaciji slobodne volje i vrijednosti koju posjeduje ljudski napor.²⁶ Stav koji odudara od povjerenja u izvanjsku silu daje pojedincu odgovornost za vlastite postupke, a posljedično i obećanje da postoji izbavljenje od patnje u plodovima vlastitog truda.

Nakon što smo razjasnili mogućnost pojedinca da vlastitim naporima postigne izbavljenje od patnje, bilo bi korisno detaljnije razjasniti osmeročlani put pomoću izvornog teksta. Ono što Buddha podrazumijeva kad kaže ispravno vjerovanje (ili ispravno razumijevanje) odnosi se na prepoznavanje postojanja patnje, njenog nastanka, prestanka te puta koji vodi njenom prestanku.²⁷ Dakle, prvi korak u smjeru ispravnog življenja postiže se prihvaćanjem istine da je život patnja, otvaranjem očiju na činjenicu da je postojanje bol, prilikom čega se rješavamo neznanja o srži patnje – prihvaćamo četiri plemenite istine. Već ova sastavnica osmeročlanog puta upućuje na spoznaju Dhamme kao ispravnog puta kojim se treba kretati. Nadalje, ispravno htijenje (ili ispravna misao) tiče se obuzdavanja, stišavanja mržnje i nasilja.²⁸ U svojoj nutrini pronalazimo snagu za uređenjem svih onih negativnih misli koje bi nas vodile dalje od ispravnih postupaka. Dakle, tiče se snage volje da svoje misli prepoznamo i razumijemo, a naposljetku i zaustavimo. Zatim ispravan govor, koji se tiče odustajanja od laganja, ogovaranja, uvreda i naklapanja.²⁹ Osim djelima, treba posvetiti pažnju i govoru – ispravni postupci tiču se i direktne komunikacije čovjeka sa svijetom, a djeluje posljedično i na unutarnji razvoj pojedinca. Čovjek treba govoriti u skladu sa svojim životom, stoga ne treba pričati o onome što bi u njemu potaklo mržnju ili loše osobine, kao što bi to učinile uvrede ili laži. Četvrta komponenta je ispravno djelovanje (ili ispravni postupci) koje se tiče odustajanja od ubijanja, krađe i nedoličnih seksualnih aktivnosti.³⁰ U skladu s Buddhinim protivljenjem žrtvenim ritualima, uzimanje života vodi patnji, kao i nedolično tjelesno ponašanje koje vodi prepuštanju požudi. Žudnja za osjetilnosti i tjelesnosti odvraća osobu od spiritualnosti, jednako kao što bi oduzimanje života drugoga podrazumijevalo sebičan čin

²⁵ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 29.

²⁶ Ibid., str. 107.

²⁷ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 216.

²⁸ Ibid., str. 216.

²⁹ Ibid., str. 216.

³⁰ Ibid., str. 217.

vođen nagonima. Iduća komponenta je ispravno življenje (još se prevodi i kao ispravno zarađivanje za život), a objašnjena je svojim nazivom. Tiče se, dakle, ispravnosti načina na koji pojedinac zarađuje za život, tako da se nadovezuje na prethodne i slijedeće sastavnice osmeročlanog puta. Ispravno stremljenje (ili ispravan napor) tiče se želje, truda i napora za uklanjanjem svih štetnih mentalnih stanja koja još nisu nastala, dok istovremeno stremi ka održavanju i razvijanju onih već nastalih dobrih i korisnih mentalnih stanja.³¹ Ova komponenta osmeročlanog puta predstavlja dosljednost u djelima i mišljenju, odnosno dosljednost u životu u skladu s *Dhammom*. Iduća je ispravna pažnja (ili ispravna sabranost), a tiče se života u kontemplaciji tijela kao tijela, osjećaja kao osjećaja, uma kao uma – marljivo i sabrano, odloživši sa strane čežnju i potištenost.³² Na taj način čovjek vježba usmjeravanje pažnje, odnosno smirivanje tijela i uma u odnosu na svijet te tako postiže unutarnji mir. Na posljetku, ispravno zadublivanje (ili ispravna koncentracija) nadovezuje se na prethodnu komponentu. Pojedinac počinje zadubljenje usmjerenjem misli i zadovoljstvom koje se rađa iz osame, nakon čega smiruje usmjerenost misli i postiže samopouzdanje i sabranost uma, iz čega opet proizlazi zadovoljstvo i ushićenje rođeni iz koncentracije, a zatim blijedi i ushićenje i osjeća se spokoj – napušta se zadovoljstvo i bol, nestaju radost i žalost, a posljedično se spokojem uma pročišćuje sabranost u stanju koje nije ni bolno ni ugodno.³³ Jednostavnije rečeno, kroz stupnjeve zadubljenja pojedinac iz zadovoljstva sabranosti dolazi do spokoja uma, pri čemu blijede i patnja i zadovoljstvo.

Buddhističku filozofiju kao nauk o ispravnom življenju pronalazimo u Buddhinoj *Dhammi*, učenju koje nudi smjernice za postizanje spokoja koji izbavlja od patnje življenja. Vidljivo je i to da ovo učenje nije nastupilo u svrhu idealiziranja ili podaništva liku njegova predstavnika, već stoji kao kompas onima koji ga žele pratiti zbog svoje dobrobiti. Riječima dalaj-lame, ako slijedimo Buddhin put ne znači da moramo postati buddhisti, nego postajemo boljim sobom.³⁴

³¹ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 217.

³² Ibid., str. 217.

³³ Ibid., str. 217.

³⁴ Ibid., str. 22.

4. Sebstvo i duša

Ispravno življenje može se tumačiti na mnoštvo načina, želimo li na njega gledati iz perspektive etike. Brojni etičari se i dan danas bave problematikom ispravnosti ljudskih djelovanja, što se u suštini svodi na subjektivni sud koji je do neke mjere uvjetovan socijalnim kontekstom ili tradicijom. Za pomoć u prosuđivanju često se uzima duša – pitanja morala vezana za ljudsko tijelo, pobačaj, eutanaziju i slično služe se pojmom duše radi »humaniziranja« subjekata ili objekata problematike. Također se kao instrument prosudbe moralnosti određenog čina uzima vjera u božanstvo ili prirodnu silu. Međutim, kako prosuditi kakav je pristup životu ispravan ukoliko ne postoji vjera u dušu, božanstvo ili prirodnu silu? Nadalje, tko je nositelj odgovornosti ako ne postoji sebstvo? Treba razmotriti gdje leži srž odgovornosti, ne samo u moralnom smislu, već i u smislu preuzimanja odgovornosti za sebe i vlastito izbavljenje. Uz to, treba vidjeti na koji način čovjek promatra svijet i kako sastavnice svijeta utječu na čovjeka i njegovo blagostanje.

4.1 Anātman

Problem odgovornosti u buddhizmu nalazi se u Buddhinom stavu koji je rigorozno različit od dotadašnje indijske tradicije religijske misaonosti.³⁵ Razlika leži u negaciji *ātmana* (*anattā*, skt. *anātman*), pojma koji je specifičan za vedāntinsku analogiju doktrine o duši, dok riječ *ātmā* (pali *āttā*) predstavlja i nominativ zamjenice »sebe«.³⁶ Za razliku od brahmanskog i džainskog tumačenja, buddhizam ne drži da postoji neka trajna supstancija koja bi bila nosilac odgovornosti. Veljačić objašnjava da je u tom pogledu čovjek nasljednik vlastitih djela, a nosioca odgovornosti moramo shvatiti kao *proces*.³⁷ Dakle, ne postoji neki stalni *ja*, već postoji samo vječno mijenjajući psiho-fizički proces.³⁸ Bez obzira na nestalnost, postoji oblik života u skladu s naukom u kojem pojedinac preuzima ulogu izbavljenja od patnje. Osoba koja se u buddhizmu smatra »prosvijećenom« doseže stupanj spiritualnosti rješavajući se okova, među kojima je i okov vjerovanja u supstancijalni ego povezan za pojedinčevu psiho-fizičku osobnost (*sakkāyaditti*).³⁹ Ono što nas navodi na vjerovanje u jastvo naša je kontrola nad samim sobom, no takva kontrola vezana je isključivo za određene konativne radnje s kojima se susrećemo u psiho-fizičkome

³⁵ Č. Veljačić, *Budizam*, str. 79.

³⁶ *Ibid.*, str. 79.

³⁷ *Ibid.*, str. 83.

³⁸ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 30.

³⁹ *Ibid.*, str. 30.

procesu.⁴⁰ Takvo uvjerenje počiva isključivo na trenutačnim faktorima s kojima se susrećemo u našoj egzistenciji, stoga za buddhiste naš identitet nije ono što okolnosti od njega nalažu. No, bez obzira na nedostatak supstancijalnog lika, osoba posjeduje mogućnost prosvjećenosti koja ju vodi izbavljenju od patnje, dakle postoji oblik ispravnog života koji može slijediti, prilikom čega preuzima odgovornost za vlastitu spiritualnost. Iako se osoba na tom putu treba osloboditi vjerovanja u ego, ona u početku zadržava taštinu (*māna*) koja ju gura u smjeru ostvarenja cilja, a zatim je se rješava u kasnijoj fazi svojeg spiritualnog puta.⁴¹ Ostala dva okova tiču se sumnje u istinitost i valjanost Dhamme (pali *vicikicchā*) i hvatanja za vanjske forme religije (pali *sīlabbata-parāmāsa*), a treba ih se riješiti jednako kao i vjerovanja u ego.⁴² Sumnje u istinitost Dhamme ne treba se riješiti u smislu slijepog vjerovanja, nego treba živjeti Dhammu i kritički joj pristupiti, prilikom čega se u početku može još uvijek pojaviti neznanje (pali *avijjā*), koje kasnije nestaje jednako kao i taština.⁴³ Hvatanje ili prijanjanje za vanjske forme religije podrazumijeva oblike svetkovanja i opsesivnog obožavanja, čega se također treba riješiti na način svakodnevnog življenja Dhamme.⁴⁴

Iako identitet ne postoji, osoba je i dalje odgovorna za svoju spiritualnost koju može dosegnuti skidajući ove okove i prihvaćajući da je dio procesa umjesto stalnosti. Na taj način se čovjek odmiče od onog zemaljskog i posljedično od patnje. Pod Sopstvo koje buddhizam opovrgava spadaju tjelesnost, osjećaji, predodžbe, uobličjenja i spoznavanje. Ako uzmemo da osoba odlučuje živjeti u skladu s Dhammom i odbacuje okove, odreći će se tjelesnosti u svrhu izbavljenja od patnje: »... *svaka* tjelesnost nije moja, nisam ja, nije moje Sopstvo ... Onaj tko tako vidi ... odvraća se od tjelesnosti, odvraća se od osjećanja i predodžbe, od uobličjenja i spoznavanja. Odvraćajući se od toga, on postaje slobodan od požude: kroz prestanak požude on postiže izbavljenje«. ⁴⁵

4.2. Pragmata

Skeptici na sličan način pristupaju materiji, ili ugrubo prevedeno stvarima (*pragmata*), kao što buddhisti tretiraju tjelesnost. Neupitan je utjecaj buddhizma na učenja velikog skeptičara Pirona, uzevši u obzir da je tokom života boravio u Indiji i bio u doticaju s tamošnjim učenjima. Pođimo

⁴⁰ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 30.

⁴¹ Ibid., str. 30.

⁴² Ibid., str. 30.

⁴³ Ibid., str. 30.

⁴⁴ Ibid., str. 30.

⁴⁵ H. Oldenberg, *Buddha*, str. 201.

prvo na objašnjenje Pironova učenja o stvarima, gdje ćemo povući paralelu s buddhističkim učenjem *Trilaksana*, u prijevodu tri karakteristike svih dhammi.

Piron izjavljuje da su sve *pragmata* bez vlastitog identiteta (*adiaphora*), nestabilne i nemjerljive (*astathmēta*) i neprosuđene (*anepikrita*).⁴⁶ Iz tog slijedi da etička pitanja ne možemo spoznati niti induktivno, niti deduktivno – naše pretpostavke (*doxai*) i percepcije ne govore nam ni istine ni laži o stvarima, stoga se ne možemo na njih osloniti.⁴⁷ Umjesto toga, moramo biti bez mnijenja (*adoxastous*), bez naklonosti (*aklineis*) i nepokolebljivi u odluci da ne izabiremo (*akradantous*), pa ne možemo za svaku pojedinačnu stvar reći da ona *jest* više nego što *nije*, da nije slučaj da ona *i jest i nije*, ili slučaj da niti *jest* niti *nije*⁴⁸ – takav stav vodi do šutljivosti (*aphasia*), a zatim do slobode od brige (*ataraxia*).⁴⁹ Da su stvari bez identiteta doslovno znači da one nemaju nikakvu logičku diferencijaciju, odnosno nemaju identitet »po prirodi«, osim onoga koji im mi sami dajemo vođeni dobrim ili lošim emocijama.⁵⁰ Nadalje, kod nemjerljivosti i nestabilnosti stvari misli se na intrinzičnu osobinu, da su one nemjerljive i bez naše sposobnosti da to opazimo, a također se može promatrati ne samo kao svojstvo stvari, nego i našu kognitivnu ograničenost u pogledu mjere stvari.⁵¹ Pošto su toliko nestabilne, stvari nam ne pružaju sigurnost suda da uvijek možemo tvrditi da jesu ili nisu, stoga nas uznemiruju. Treći pojam – neprosuđenost – polazi od pretpostavke da se stvari ne mogu prosuditi, odrediti, izabrati, odvojiti ili razlikovati⁵², što opet opisuje njihovu nestalnost ili našu nemogućnost konkretnog znanja o tome kakve one jesu ili nisu.

Slični pristup stvarima možemo pronaći i kod buddhista: »Grča riječ *pragmata* '(etičke) stvari' približno odgovara indijskom *dharma* ~ *dhamma* '(etičke) stvari' i čini se da je ona Pironov ekvivalent nje«. ⁵³ Spomenuli smo kako riječ *dhamma* ima velik broj značenja, zbog čega je ujedno i ime buddhističke filozofije života. U ovom kontekstu označava stvari ili sastavnice svijeta, iako je tu riječ nezahvalno prevesti jer nema nikakav ekvivalent u europskim jezicima, pa je najbolje

⁴⁶ Christopher I Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton 2015., str. 23.

⁴⁷ C. Beckwith, *Greek Buddha*, str. 23.

⁴⁸ Ibid., str. 23.

⁴⁹ P. Stojanović, *Skeptički priručnik i antički skepticizam*, str. 5.

⁵⁰ C. Beckwith, *Greek Buddha*, str. 26.

⁵¹ P. Stojanović, *Skeptički priručnik i antički skepticizam*, str. 6.

⁵² C. Beckwith, *Greek Buddha*, str. 28.

⁵³ Ibid., str. 29. moj prijevod.

koristiti njen originalni oblik. Buddha tvrdi da su sve dhamme promjenjive (*anitya*), nesavršene, nestabilne, nezadovoljavajuće (*dukkha*) i bez urođenog vlastitog identiteta (*anātman*).⁵⁴

Prema tumačenjima Buddhe i Pirona – treba sumnjati u svu materiju da bi se od tjelesnog uzdigli do duhovnog. Iako ne postoji konkretni identitet, ako ništa nije stalno, pojedinac je odgovoran za svoj odnos u svijetu i prema svijetu. Slijedeći ovu filozofiju, suzdržavanje od suda o stvarima i negacija ega ne vode u ništavilo i prazninu, nego naprosto služe kao odskočna daska prema unutarnjem miru i ukidanju patnje i uznemirenosti koje karakteriziraju tjelesno postojanje. Tri spomenute karakteristike koje se tiču dhammi smatraju se izrazito bitnima za tumačenje buddhizma. Kao i za Pirona, za Buddhu one imaju značenje isključivo u etičkom ili moralnom smislu, uključujući emocije i ostale konflikte tijela, jer se obojica odriču metafizičkog tumačenja i sofizma.⁵⁵ Drugim riječima, spoznaja o nedosljednosti tijela i materije određuje odnos čovjeka prema sebi i svijetu, a odbacivanje metafizičkih naklapanja o identitetu i supstancijalnom obliku ne vodi ništavilu, već oslobođenju od uznemirujućih sudova.

Buddhizam i skepticizam uče nas da na trenutak zastanemo od pokušavanja pripisivanja značaja stvarima i pogledamo unutar sebe, prihvatimo naše postojanje kao proces, oslanjajući se ujedno na same sebe u svrhu pronalaženja nepomućenosti i smirenosti. Prema Buddhi, ishod odbacivanja tjelesnosti, s kojom pod ruku jednako idu i bol i užitak, sreća i tuga, dovodi do meditativnog stanja *dhyāna* (*skt. jhāna*), koje je:» ... slobodno od boli i blaženstva, potpuna čistoća staloženosti i pažnje...«.⁵⁶ Buddha ovdje navodi suprotnosti koje jednakom mjerom odbija, što karakterizira Pironovu *adiaphoru*, stanje koje je nediferencirano i bez unutarnjeg identiteta – jednako kao Buddhino stanje bez identiteta, *anātman*.⁵⁷ Posljedično, dolazi do stanja koje se u buddhizmu naziva *nirvāna* (*skt. nirodha*, pali *nibbāna*), o čemu će u kasnijem poglavlju biti više govora. *Nirvāna* podrazumijeva stanje gašenja strasti iz kojeg proizlazi smirenost, što se izjednačava sa skeptičkim terminom *apatheia*, bestrasnost, a potpuna staloženost *nirvāne* nosi identično značenje kao i riječ *ataraxia*, neuznemirenost.⁵⁸ Sve tjelesno, sva *pragmata* i sve *dhamme* postoje u stanju nestalnosti i nestabilnosti. Buddhizam uči da je prijanjanje za takve stvari patnja, bez obzira na to što neke od njih izazivaju sreću ili radost. Uzmemo li u obzir da je i sreća nestalna i da je tjelesno

⁵⁴ C. Beckwith, *Greek Buddha*, str. 29.

⁵⁵ Ibid., str. 31.

⁵⁶ Ibid., str. 33. moj prijevod.

⁵⁷ Ibid., str. 33.

⁵⁸ Ibid., str. 33.

postojanje ispunjeno konstantnim traganjem za srećom, shvaćamo da se ponovo rađa patnja iz nezadovoljstva stanjima u kojima se u određenom trenutku nalazimo. Postojati na način žudnje za srećom znači živjeti u neznanju o četiri plemenite istine, znači prijanjanje za osjetilnost i žudnju bez rada na vlastitom izbavljenju i unutarnjem miru. Stoga, bez obzira na to da neke stvari mogu donijeti sreću, ne treba se prepustiti strastima da nas vuku na ovu ili onu stranu, kao što ni Piron nije bio »opterećen s ove ili one strane putem strasti (*patheōn*), teorija (*doxēs*) i besciljnog zakonodavstva«, niti je bio za ili protiv strasti, mnijenja i uzaludnih pokušaja da stvari učini trajnima ili uspostavljenima.⁵⁹ U skladu sa svojim učenjem o nediferenciranosti (*adiaphora*), o neposjedovanju mnijenja (*adoxastous*) i nepostojanju stabilnosti (*astathmēta*), kao i nenaklonjenosti (*aklineis*) i neprosuđenosti (*anepikrita*), treba se bez iznimke suzdržati od suda ili pokušaja određivanja kakvo je nešto (*akradantous*). Na taj način, prema Pironu, postiže se *ataraxia* – nepomućenost i mir zahvaljujući odustajanju od izbora. Bilo nešto dobro ili loše, izazivalo ono sreću ili tugu, sljedbenik Pironove misli jednako će gledati na sve stvari. Takav izbor ne-izabiranja dovodi do odsustva uznemirenosti zbog nestabilnosti stvari. Jednako tako i Buddha uviđa na koji nas način sputavaju strasti i privrženost tjelesnom. Buddha stoga tvrdi da ne bi trebali biti privrženi (pali *upādāna*) ili žudjeti (pali *trsnā*) za materijalnim stvarima, ljudskim odnosima, mnijenjima i ostalim što je nepouzđano, nestabilno, nestalno i podložno stalnom mijenjanju.⁶⁰ Iako kroz život pokušavamo pronaći nešto stabilno i stalno, putem čega nastojimo naći sreću ukoliko ga se držimo, bez iznimke uvijek podbacujemo.⁶¹ Rješenje je, tvrdi Buddha, da sve pustimo i na taj se način riješimo žudnje, prilikom čega nestaje i patnja (*duhkha*).⁶² Na isti način na koji Piron odustaje od suda o stvarima, od toga da im pripisuje svojstva ili ih određuje, Buddha odustaje od ovisnosti o stvarima i gasi žudnju za hvatanjem za sve što je prolazno i nestabilno. Takvim odustajanjem prestaje i potreba za izborom između karakteristika kao što su dobro i loše, postaje značajan samo mir koji nastupa prestajanjem želje. Za ispravan odnos prema svijetu najprije se treba osloniti na samog sebe, odnosno onaj cilj koji je svima dostupan ukoliko se možemo odvojiti od žudnje za prijanjanjem. Premda je neko trajno sebstvo u ovom pogledu nepostojano i ne postoji neki samostalni identitet, osoba je i dalje odgovorna za vlastito blagostanje izborom nutrine umjesto tjelesnosti. U okviru Dhamme, osmeročlani put vodi takvom izbavljenju od patnje i ističe tjelesnost

⁵⁹ C. Beckwith, *Greek Buddha*, str. 37-38.

⁶⁰ Ibid., str. 38.

⁶¹ Ibid., str. 38.

⁶² Ibid., str. 38.

kao sponu, no bez obzira na nepostojanje identiteta, odgovornost i uopće mogućnost izbavljenja leži isključivo u pojedincu.

4.3. Duša i Bog

Buddhistička doktrina vezana za pojam *anattā* pretpostavlja nepostojanje duše, ali bez obzira na to ne negira postojanje čega nakon smrti – negira se stalni identitet ili duša koja prelazi iz jednog postojanja u drugo bez raspadanja, ali i dalje se vjeruje u stalnost evoluirajuće svijesti.⁶³ Slijedimo li buddhističku ili skeptičku misao, uviđamo da pripisivanje identiteta promjenjivim svojstvima ne vodi razjašnjenju, nego uznemiravanju i prijanjanju tjelesnom. Shvatimo li čovjeka kao proces, uviđamo da postojimo u toku zbivanja bez hvatanja za tjelesno, pa ne postojimo niti kao duša, niti kao tijelo. Princip nepostojanosti (*anicća*) najbolje obuhvaćaju stihovi:

»Postoji patnja, ali ne onaj tko pati,

postoje djela, ali ne onaj tko radi,

postoji oslobođenje, ali ne onaj tko slobodan biva,

postoji put, ali na njemu putnika nema.«⁶⁴

Za razliku od buddhističkog stava o postojanju duše, stoicima je ona vrlo bitna osnova čovjeka i njegova odnosa prema svijetu. Stoici dakle smatraju da je Bog ili razum koji je imanentan materiji upravljački princip koji ljudskim bićem upravlja kao duša.⁶⁵ Stoici ne opovrgavaju postojanje materije, a ni postojanje duše kao isprepletene s materijom. U svijetu postoje dva pokretačka principa – prvi je priroda kao princip rasta, a drugi (racionalna) duša kao princip kretanja, jer je cijeli svemir prožet oživljujućim dahom.⁶⁶ Smatraju da je duša dah, odnosno da ona prožima tijelo. Krizip tvrdi: »duša je dah koji nam je urođen, koji prožima cijelo tijelo sve dok pravilno disanje života prebiva u tijelu.«⁶⁷ Premda ne vjeruju u tradicionalno postojanje grčkih bogova, vjeruju u principe prožetosti svemira: » ... tako je u svemiru božanski dah koncentriran u njegovu upravljačkom dijelu u obliku vatre (sunce) raspršen po cijeloj tvari svemira i oživljuje ju.«⁶⁸ Dakle, Bog se ujedno promatra kao cijeli svemir, ali i upravljački dio duše koja je pomiješana sa svakim

⁶³ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 82.

⁶⁴ Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda: Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb 1979., str. 98.

⁶⁵ Jean-Baptiste Gourinat, *Stoicizam*, Kulturno informativni centar i Jesenski i Turk, Zagreb 2014., str. 63.

⁶⁶ J. Gourinat, *Stoicizam*, str. 63-64.

⁶⁷ Ibid., str. 64.

⁶⁸ Ibid., str. 64.

tijelom. Individualne stvari ne promatraju se na taj način kao zaista individualne, već kao dio jedne veće cjeline. Treba naglasiti i to da se duša, u kontekstu stoičke i većinski grčke filozofije uopće, ne treba shvaćati strogo kao spiritualni princip koji se razlikuje od tjelesnog, nego u smislu životne sile koja pokreće čovjeka. Bez obzira na tu distinkciju, ovakvo poimanje duše odudara od buddhističkog nastojanja odbacivanja svega povezanog s tjelesnim, kao što je u ovom slučaju duša ono što ruku pod ruku ide s tjelesnim i djeluje u pokretačkom smislu. Znači, za stoike duša predstavlja prožimajući dah (*pneuma*) koji trajno postoji u svakom biću.

Krizip dijeli ljudsku dušu na nekoliko područja: pet osjetila, moć reprodukcije, snaga govora i upravljački dio koji većina stoika smješta u prsa, jer se tamo osjećaju emocije, od tamo dolazi govor, a također tamo čovjek pokazuje kad govori »ovo sam ja«. ⁶⁹ Putem duše čovjek upravlja svojim tijelom, odnosno posjedovanjem duše čovjek je u stanju djelovati. Sve funkcije ljudskog djelovanja vode se principom razuma, ne u smislu da je svako ljudsko ponašanje vođeno ispravnim razumom, već u smislu vježbanja rasuđivanja. ⁷⁰ Kao i kod buddhista, život vođen strastima nije ispravan. Doduše, stoici ne smatraju da je svaka strast prijanjanje za tjelesnost i vodi patnji, nego da postoji i takozvani »racionalni porivi«. Razum smatraju sveukupnosti ideja koji se nalaze u duši, stoga u duši ne postoji neracionalni dio koji uzrokuje strasti – one su isključivo izopačene prosudbe i mnijenja. ⁷¹ Porivi dolaze uz strasti, a imaju tri stupnja: utisak da je nešto prikladno ili dobro, pristanak na taj utisak, iz čega dolazi do poriva – dakle utisak koji prouzrokuje emociju prethodi reakciji, a strast je onda nerazumni pristanak na utisak. ⁷² Stoici žele iskorijeniti sve strasti koje bi ih dovodile do ponašanja koje nije u skladu s racionalnim porivima. Međutim, postoje i dobri afekti (*eupatheiai*) koje ne žele eliminirati jer ih smatraju stanovitim dobrima, a to su radost (*chara*), htijenje (*boulesis*) i oprez (*eulabeia*). ⁷³ Dakle, razum je ono čime se ljudi trebaju voditi za prosuđivanje koristi ili štetnosti izvanjskih utisaka, zbog kojeg se neće tako lako prepustiti strastima. Epiktet to opisuje ovako:

⁶⁹ R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic philosophy*, Taylor & Francis e-Library, 2003., str. 67.

⁷⁰ R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, str. 68.

⁷¹ J. Gourinat, *Stoicizam*, str. 50.

⁷² *Ibid.*, str. 50.

⁷³ *Ibid.*, str. 51.

»Kod svake stvari koja te zadesi sjeti se okrenuti se u sebe i istražiti kakvu moć imaš za upotrebu te stvari. Ako ugledaš ljepotana ili ljepoticu, pronaći ćeš moć za takve stvari, a to je uzdržanost. Ako te snađe tegoba, pronaći ćeš izdržljivost. Ako te snađu grdnje, pronaći ćeš strpljenje. I kad se tako navikneš, utisci te neće zavesti«⁷⁴

Bez obzira na to što se razlikuju od buddhista u pogledu duše i tijela, stoici jednako gledaju na zavodljivost strasti. Njihovo učenje iz tog razloga poručuje da treba vježbati na koji način će čovjek pristupiti utiscima. U tom smislu čovjek je odgovoran za vlastito stanje uma, no i dalje se nameće pitanje ljudske odgovornosti i sudbine. Kao što se duša miješa s tijelom, božanski se dah miješa sa svemirom s kojim potom upravlja nalazeći se pod utjecajem sveopćeg suosjećanja (*sympatheia*) - drukčije rečeno, svi dijelovi svijeta uzajamno se aficiraju zbog sjedinjenosti pod istim dahom i tako priroda upravlja svijetom.⁷⁵ Ako cijeli svemir ujedinjuje njime prožeti dah u obliku Boga i racionalnosti, znači da je u svijetu prisutna sudbina. Pretpostavka da je cijeli svemir uređen po načelu sudbine dovodi do besmisla svake radnje, odnosno svatko može tvrditi da je sudbina kriva za to što je nešto takvo kakvo je, ili da nema smisla poduzimati ikakve radnje ako je već unaprijed određeno što će se dogoditi. Međutim, Krizip daje prigovor na ovu tvrdnju izjavom da je ljudska radnja način na koji se čovjek uključuje u svoju sudbinu, a sudbina ne može onemogućiti svaku radnju.⁷⁶ Također, smatra da su poriv i pristanak u našoj moći, odnosno da je utisak samo početni uzrok pristanka, samo vanjski utjecaj na koji možemo pristati ili ne pristati, dok sve mora težiti tome da nas podčini racionalnosti.⁷⁷ Stoga smo sami odgovorni za reakcije na porive, tako da se trebamo voditi razumom i pripaziti na utjecaj strasti. Međutim, vodimo li se kroz život razumom, najbliže smo tome da se ponašamo u skladu s onim kako nam nalaže duša ili upravljački princip.

Iako su u temelju dosta različite, buddhistička i stoička filozofija imaju nekoliko zajedničkih nazivnika. Osim onoga da strasti vode čovjeka na krivi put ukoliko im se bez razmišljanja prepusti, stoici s buddhistima dijele i smirenost koju treba nastojati zadržati prolazeći kroz život. Epiktet zato tvrdi: »Ne traži da se stvari događaju onako kako želiš, nego ih želi onako kako se događaju, pa će ti sve ići glatko«.⁷⁸ Marko Aurelije nudi slično mišljenje: »Ako ti neka spoljna stvar zada

⁷⁴ Epiktet, *Priručnik*, Kruzak, Zagreb 2006., str. 49.

⁷⁵ J. Gourinat, *Stoicizam*, str. 66.

⁷⁶ *Ibid.*, str. 71.

⁷⁷ *Ibid.*, str. 71-72.

⁷⁸ Epiktet, *Priručnik*, str. 49.

bol, tebe, u stvari, ne muči to, nego sud o tome. Od tebe, međutim, zavisi da taj sud brzo odbaciš«. ⁷⁹
Jednak stav prema tome kako se treba postaviti prema životu iznosi i Buddha:

»Monasi, kada ga pogodi osećaj bola, neuk, prost čovek žali, tuži i jadikuje, plače udarajući se u grudi, postaje nesrećan. Tako on oseća dva bola, fizički i mentalni. Baš kao kada bi čoveka pogođenog jednom strelom, ubrzo potom pogodila i druga, tako da oseća bol dveju strela ... kada ga pogodi osećaj bola, dobro upućen, plemeniti učenik doživljava samo jedan bol, fizički, ali ne i mentalni.«. ⁸⁰

Ono što sva tri citata imaju zajedničko je pozivanje na prihvaćanje života onakvoga kakav nam se nudi. Bez obzira na to kakve su, svim životnim situacijama treba pristupiti na način smirenosti i prihvaćanja. Takva uvežbanost uma zajednički je nazivnik ovih dvaju životnih filozofija, jer samo oni snažnog uma sve nedaće prihvaćaju neuznemireno. Odnosno, kontrola nad našim pristupom situaciji u tom je smislu u našim vlastitim rukama, bez obzira na vanjske faktore. Stoici i buddhisti ne dopuštaju da dobre ili loše okolnosti vladaju našim blagostanjem, umjesto toga, sreća i mir dolaze iznutra. Žudnju i strasti treba obuzdati u svakom trenutku se prisjećajući da je sve prolazno, kako kod stoika tako i kod buddhista. Vježba za to opisana je prekrasnim Epiktetovim citatom:

» Prva i najznačajnija stvar je ova: kad te nešto raduje, raduj se kao da je to što te raduje opozivo i može ti biti uzeto, kao što je glinena posuda ili staklena čaša, za koje se sjetiš što su u trenutku kad se razbiju pa nisi uznemiren. Jednako tako, kad ljubiš svoje dijete, brata ili prijatelja, ne zavodi se prividnim, nego se suzdrži od toga da ti užici idu daleko koliko god žele; prepoznaj svoj užitak i obuzdaj ga ... također se podsjeti da je onaj kojeg voliš smrtna, a to što voliš ne pripada tebi: dato ti je u sadašnjosti, nije neopozivo, niti ti je dato za stalno, kao što ti je data smokva ili grozd u prigodno doba godine. Ali, ako žudiš za tim voćem u zimu, onda si budala. Dakle, ako žudiš za svojim sinom ili prijateljem kada ti to nije dato, onda žudiš za smokvom u zimske dane.« ⁸¹

Iako za glavnu komponentu ljudske dobrobiti i jedni i drugi navode smirenost ili unutarjni mir, u pogledu božanstva uvelike se razlikuju. Buddhizam je forma ateizma, s obzirom na to da poriče svemir kao produkt božanstva koje će isti taj svemir okončati na kraju vremena. ⁸² Međutim, premda mu se ponekad pripisuje negiranje postojanja bogova, Buddha tvrdi da u svijetu postoji suglasnost da bogovi postoje, tako da ne poriče neposredno njihovu egzistenciju. ⁸³ Buddha zagovara »srednji put« koji u svojim djelima koristi za razjašnjavanje ispravnog djelovanja u više

⁷⁹ Marko Aurelije, *Samom sebi*, Dereta, Beograd 2004., str. 149.

⁸⁰ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 36-37.

⁸¹ Epiktet, *Discourses of Epictetus*, D. Appleton and Company, New York 1904., str. 278-279. moj prijevod.

⁸² K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 105.

⁸³ Č. Veljačić, *Budizam*, str. 36.

različitih konteksta. U ovom kontekstu, smatra da je srednji put držanje između brahmanskog praznovjerja i džainskog asketizma fizičkog mučenja tijela, odnosno odbacivanje odlaska u krajnosti umjesto čega se duhovnim sredstvima postiže duhovno pročišćenje.⁸⁴ Međutim, priklanja se definiciji religije koju dijeli sa džainima - da je religija put pročišćenja, a ni vjera u dušu, ni vjera u bogove ili Boga ne može biti oznaka religije bez asketskog pročišćenja u smislu sredstva oslobođenja od egzistencijalne patnje.⁸⁵ Religija stoga treba biti praktične naravi, bez oslonca u bogove i štovanja istih. Život u skladu s Dhammom primjer je prakticiranja svojevrzne religije bez takvog odnosa s Bogom ili bogovima, tako da se svo djelovanje tiče isključivo rada na vlastitoj nutрини, za razliku od određene vrste ponašanja radi udovoljavanja bogovima. Veljačić stoga razmatra i pitanje o tome je li buddhizam zapravo religija ili filozofija, koje pitanje na kraju smatra tendencioznim i sofističkim, jer je nepotrebno uopće pokušavati razgraničiti ta dva pojma jedan od drugog.⁸⁶

Da je buddhizam u spomenutom kontekstu ateistički jasno je i iz opovrgavanja teističke religije i filozofije Makkhali Gosāle, jednog od šest suvremenika Buddhe, koji je zagovarao pročišćenje i spasenje Božjom voljom.⁸⁷ Ljudskim bićima ovdje nedostaje inicijative i slobode ukoliko je njihova čitava budućnost isplanirana od strane stvaratelja, pa na posljetku »i budale i mudraci« dosežu izbavljenje od patnje bez potrebe za brigom o vlastitom blagostanju.⁸⁸ Ovakvo vjerovanje u izbavljenje očito se razlikuje od samostalnosti puta izbavljenja koji zagovara Buddha. Postojanje nekog svemogućeg i sveprožimajućeg Boga koji upravlja sudbinama i za njih preuzima potpunu odgovornost, obećavajući izbavljenje od patnje bez obzira na to koliko su izbavljenici produhovljeni, strogo se razlikuje od učenja Dhamme. Zato Buddha kritizira Makkhalijev teizam, tvrdeći da on nudi lažni osjećaj sigurnosti ljudima i ohrabruje ugodu u poricanju slobodne volje i vrijednosti ljudskog truda.⁸⁹ Čak u svojoj kritici ide toliko daleko da izjavljuje da ne poznaje ni jednu drugu osobu osim Makkhalija da je rođena raditi štetu i hendikep tolikom broju ljudi, uspoređujući ga s ribarom koji baca mrežu u rijeku u svrhu uništenja mnoštva riba.⁹⁰

⁸⁴ Č. Veljačić, *Budizam*, str. 35.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 35.

⁸⁶ *Ibid.*, str. 56.

⁸⁷ K.N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 105-106.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 106.

⁸⁹ *Ibid.*, str. 107.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 107.

Spomenuli smo ranije da buddhizam ne kritizira nužno sve religije koje nisu buddhističke, ali smatra neispravnima one koje ne slijede osmeročlani put. U spisu *Sandaka Sutta* navodi da su četiri tipa religija koji postoje u ovom svijetu pogrešna, a četiri su nezadovoljavajuća iako ne nužno u potpunosti pogrešna, dok dvije forme teizma stavlja pod dvije od one pogrešne četiri religije.⁹¹ Jedna podrazumijeva doktrinu o izbavljenju koje nije uslijed ljudskog truda ili moralne uzročnosti proizašlih iz dobrih ili loših djela, nego se ono postiže isključivo iz milosti ili volje Boga, a druga je doktrina o predodređenosti, odnosno teistički evolucionizam.⁹² Argument koji Buddha daje protiv određenih oblika teizma nalazi se još u ranim kanonskim tekstovima, a naziva se »argument marionete« koji glasi ovako: »Ako Bog oblikuje život cijeloga svijeta – blaženstvo i patnju, dobre i loše radnje, čovjek je samo instrument njegove volje (*niddesa-kāri*) i (samo) Bog je odgovoran.«⁹³ Teisti koji pokušavaju obrazložiti ovaj stav izbjegavaju potpunu pasivnost govoreći da je Bog dao čovjeku slobodnu volju, ali takva tvrdnja ne slaže se sa stavom o Božjoj providnosti niti s razumom.⁹⁴ S te strane buddhizam je puno dosljedniji, tvrdeći da je čovjek u svakom trenutku odgovoran za svoju sudbinu i prepoznavanje da je život patnja, što mu razjašnjava mogućnost vlastitog utjecaja na promjenu stanja u kojemu se nalazi. Dakle, čak i uz Buddhinu tvrdnju da bogovi postoje, filozofiju života koju buddhizam zagovara treba promatrati ateistički, jer je u tom smislu religija Dhamme bazirana na vlastitoj odgovornosti za spasenje. Buddhistička teorija kauzalnosti odmiče se i od prirodnog i od teističkog determinizma, ali i od potpunog indeterminizma – čovjek posjeduje element slobodne volje, iako su njegove radnje uvjetovane, ali ne i determinirane, izvanjskim i unutarnjim podražajima.⁹⁵ Izvršavanjem te slobode na ispravan način čovjek može promijeniti svoje stanje iz anksioznosti, nemira i patnje u stanje spokoja i sreće isključivo ljudskim trudom, neovisno o Božjoj milosti.⁹⁶ Buddha u spisu *Devadaha Sutta* primjećuje da, sudeći prema teizmu, Bog teistima uskraćuje svoju milost ako oni psihološki pate, dok je on »sigurno stvoren od strane dobrog Boga« (*bhaddakena issarena nimmito*) ako je teizam uistinu ispravan.⁹⁷

⁹¹ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 107-108.

⁹² Ibid., str. 108.

⁹³ Ibid., str. 108.

⁹⁴ Ibid., str. 108.

⁹⁵ Ibid., str. 109.

⁹⁶ Ibid., str. 109-110.

⁹⁷ Ibid., str. 110.

5. Kamma

Brojne religije bave se pitanjima čovjeka nakon smrti, promatrajući smrt kao završetak svega ovozemaljskog i potpuni prestanak tjelesnog postojanja. Takvi materijalistički stavovi popularni su u današnje vrijeme, jer se znanstvenim pristupom ljudsko tijelo promatra kao materija, koja u trenutku smrti prestaje funkcionirati i time dolazi do svog kraja. U pogledu religije, postoje teze o životu poslije smrti, koji se predstavlja u obliku spiritualne egzistencije u raji ili sličnim onostranim dimenzijama. Zahvaljujući takvim svjetonazorima, ljudi se u ovom životu zaokupljaju pretežito materijalnim stvarima, statusom, užicima osjetila i svime onime čime nagrađuju svoje tijelo u kojem obitavaju u ovom svijetu. Zbog tog su često zanemarena pitanja nutrine, što uopće jest život i na koji način mu treba ispravno pristupiti kako bi se postiglo blaženo stanje uma. Buddhizam ima nešto drukčiji pogled na smrt – ona za njih nije kraj, nego samo dio kauzalnog niza koji se nastavlja u nedogled.

Sudeći po tome da buddhisti ne priznaju postojanje identiteta (*ātman*), razlikuju se od materijalista po tvrdnji »da su nizovi svijesti beskonačno kontinuirani kao i svi drugi egzistencijalni nizovi, usprkos neprestanoj mijeni stanja i kvaliteta«. ⁹⁸ Odnosno, smatraju da postoji nebrojeno puno života u prošlosti i budućnosti, kroz koje čovjek prolazi dok god ne postigne potpunu sreću u obliku *nirvāne*. Kao što smo naglasili, ljudi nisu identitet nego proces, a taj se proces nastavljanja egzistencije nakon trenutka smrti naziva »ponovo bivanje« (*punabbhava*), a preporađanje se ne smatra seljenjem iste supstancijalne duše ili identiteta, nego se nastavlja jedan te isti *proces* koji se zasniva na uvjetovanim fenomenima (*sankhāra*) u skladu sa zakonom uzročnosti (*kamma*, skt. *karma*). ⁹⁹ Tijelo tako nije ništa drugo nego nosilac naših iskustava u ovom životu, koja se nastavljaju iz prošlog i prenose u idući. Premda prelazak iz jednog života u drugi zvuči problematično u pogledu buddhizma, jer se ne priznaje postojanje kako tjelesnog identiteta, tako i supstancijalne duše koja bi migrirala iz tijela u tijelo, on se objašnjava kao nastavak procesa koji neprestano teče. Taj proces najbolje je objašnjen analogijom o svijeći koja gori: ako je plamen um, a svijeća tijelo, plamen će gorjeti sve dok postoji svijeća; kada svijeća dođe kraju može se uzeti druga koja će nastaviti gorjeti, dakle nastaviti će isti proces sagorijevanja bez da je ikoji suštinski dio stare svijeće prešao na novu – tako i u prelasku iz jednog života u drugi postoji funkcionalna

⁹⁸ Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, str. 142.

⁹⁹ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 134.

veza, bez supstancijalne.¹⁰⁰ Sve ono što trenutno jesmo – jesmo zbog toga što smo radili prethodno, a sve što radimo sada odrazit će se na naš idući život, jer se jedan te isti proces neprestano kreće iz života u život.

Trebalo bi se nadovezati na prethodno poglavlje o odgovornosti, u kojemu smo vidjeli da bez obzira na nepostojanje sebstva i duše, ili naprotiv, uz postojanje duševnog pokretačkog principa i prirodnog upravljačkog procesa, pojedinac u sebi pronalazi odgovornost za vlastito stanje uma i svoj odnos prema svijetu i stvarima kojima je aficiran. Jednako tako i u slučaju karme osoba odgovara za svoje voljne postupke, jer se svi takvi postupci mogu odraziti u nekom obliku u idućem životu. Iz tog razloga smo danas rezultat svih naših misli i postupaka iz prošlih života, a sve što sada govorimo, mislimo ili radimo oblikovati će naš sadašnji i naredni život u koji se preporodimo u skladu sa svojim voljnim postupcima (na pāli jeziku *kamma*, a na sanskrtu *karma* – djela su ili postupci učinjeni isključivo našom voljom).¹⁰¹ Naši postupci koji su plod naše voljne radnje u isti mah odražavaju i našu etičku narav, jer vlastitom odlukom izabiremo ponašati se na dobar ili zli način. Rezultati tih radnji nazivaju se plodovi *kamme* (*kamma phala*), a javljaju se kao poželjni i ugodni ili nepoželjni, neugodnog utjelovljenja, ovisno o tome jesu li ih proizveli dobri ili loši postupci.¹⁰² Loši plodovi karme slikovito su opisani u usporedbi s malenim žarom koji može spaliti ogromni stog sijena, dok su i najsitniji dobri postupci uspoređeni sa sićušnim kapima koje naposljetku napune ogromnu posudu.¹⁰³ *Kammički* proces treba gledati kao neprekinuti niz naših djelovanja, tako da prethodni postupci mogu imati utjecaj na idući dio niza. Odnosno, »kako siješ tako ćeš i žnjeti«, što priliči modernom prikazu karme.

Plodovi *kamme* mogu nam se pojaviti ili u ovom ili u bilo kojem od narednih života, ali nisu jedini zaslužni za sve što nam se događa, jer je *kamma* samo jedna od zakonitosti uzročnosti.¹⁰⁴ Oblici u kojima se pojavljuju tiču se ili mjesta na kojemu se rodimo u nekom od idućih života, ili tjelesnih, pa čak i situacijskih faktora s kojima se rodimo ili koje susrećemo. Kako je prethodno spomenuto – sve što mislimo, govorimo ili radimo oblikuje našu budućnost u ovom ili idućim životima. Odnosno, nisu samo naše voljne *radnje* obuhvaćene plodovima karme. Ovime se učenje o *kammi* nadovezuje na osmeročlani put i ispravno govorenje, ispravno mišljenje i ispravno djelovanje.

¹⁰⁰ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 135.

¹⁰¹ Ibid., str. 136.

¹⁰² Ibid., str. 136.

¹⁰³ Ibid., str. 136-137.

¹⁰⁴ Ibid., str. 137.

Osoba koja nema ispravne misli u svom umu može zamišljati neispravne radnje, koje potom može staviti i u neispravan govor. I sam govor u obliku laži ili mržnje može imati veliki utjecaj na pojedinca i druge ljude, pa i on spada pod radnje koje donose loše plodove. Govor može voditi i do neispravnih radnji, pa je nužno zaustaviti čitav proces iskorjenjivanjem neispravnih misli. Uočavamo da nisu samo voljne radnje ono što rezultira plodovima *kamme*, nego i ono što im prethodi ili ih uvjetuje. Kako je naglašeno, volja je bitno mjerilo posljedica, a upravo njoj pripada zasluga za formiranje misli. Svako djelovanje koje je prožeto našom voljom može donositi dobre ili loše posljedice, ovisno o etičkom karakteru naših voljnih radnji, stoga sami određujemo u kakvom svijetu ćemo živjeti ukoliko je naš život uvjetovan našim radnjama; dok jedna osoba u svemu vidi opasnost ili razlog za tugu, druga vidi motivaciju i dobre prilike zahvaljujući projekciji uma i volje.¹⁰⁵ Dakle, osim što unutar nas možemo pronaći smirenost dok se nosimo sa situacijama koje nam se događaju, svojim djelovanjem buduće situacije zaslužujemo. Osoba koja živi u skladu s buddhističkim načelima zato ispravnim djelovanjem dolazi do stanja unutarnjeg mira.

Etička strana *kamme* nalaže da naša dobra djela (*kusala*) ili loša (*akusala*) imaju određene posljedice, a o tome kakvo je koje prosuđuje se na tri razine: psihološka, sudeći po tome je li nešto za nas mentalno dobro ili loše; etička, koja se odnosi na to zaslužuje li naše djelo pohvalu ili kritiku; *kammička*, odnosno na to nosi li nam u ovom životu blagostanje i povoljno preporadanje u idućem ili pak loše prilike i nepovoljni idući život.¹⁰⁶ Osim što utječemo na svoju nutrinu, činjenjem dobrih djela privlačimo svojevrsnu pozitivnu energiju koja se odražava u obliku zasluga (*puñña*).¹⁰⁷ Dobra djela očituju se u davanju (*dāna*), odnosno velikodušnosti, u moralnom ponašanju, tj. vrlini (*sīla*) i u razvijanju uma (*bhāvana*).¹⁰⁸ Dakle, počevši od uma u kojemu se rađa dobra namjera, čovjek koji privlači dobre zasluge prema izvana djeluje nesebično. Posljedično, davanje i velikodušnost usmjerene na van obogaćuju pojedinca i iznutra, dajući mu čistoću i mir uma, što onda ponovo rezultira dobrim namjerama koje se ispoljavaju dobrim djelima. Razvijanje uma stoga je jako bitna komponenta buddhističkih naučavanja, jer se upravo tamo nalazi polazište kako svih radnji, tako i percepcije koja se uzima u odnosu na sebstvo, materiju, život i sve faktore koji se tiču postojanja. Razvijanje uma događa se putem meditacije, koja prekoračuje materijalne oblike postojanja i donosi blagostanje, stoga se meditacije usmjerene na

¹⁰⁵ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 137-138.

¹⁰⁶ Ibid., str. 138.

¹⁰⁷ Ibid., str. 139.

¹⁰⁸ Ibid., str. 139.

um i srce predstavljaju kao četiri uzvišena boravišta (*brahma vihāra*): prijateljska ljubav (*metta*), suosjećanje (*karuna*), radovanje tuđem uspjehu (*muditta*) i spokoj (*upekkha*).¹⁰⁹ Ponovo uviđamo povezanost nesebičnosti s unutarnjim mirom, jer iz dobrote i suosjećanja prema drugima dolazimo do spokoja.

Spoznaja o prolaznosti i promjenjivosti materije ide u korak s učenjem o karmi, jer prihvaćanjem činjenice da naše tijelo nije ništa drugo nego odijelo koje nam je u ovome životu dodijeljeno dovodi nas do odricanja od užitaka. Odricanjem od tjelesnog umičemo i patnji, pa u stanju smirenosti uma možemo ispravno djelovati u svijetu u kojemu se nalazimo. Takvo ispravno djelovanje tiče se isključivo naše volje i namjere, stoga je u našim rukama kakve će nas zasluge snaći u ovome ili nekome od idućih života. Naša voljna djelovanja stoga utječu na naš um, a naš um utječe na naša voljna djelovanja. Osim što smo za našu sudbinu zaslužni mi sami, zaslužni smo i za to iz koje perspektive promatramo sudbinu koju smo sami sebi odredili, a koju perspektivu opet i u ovom slučaju imamo zahvaljujući stanju našeg uma. Nadalje, svijet i položaj u kojemu se nalazimo uvjetuje nam karma koju smo naslijedili iz prethodnih života, zato su ljudi rođeni ili bačeni u različite položaje i među njima postoje nejednakosti,¹¹⁰ no i tome se može pristupiti pribrano i staloženo, prilikom čega razvijamo unutarnji mir i privlačimo dobre zasluge koje povoljno utječu na naš budući život.

¹⁰⁹ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 140.

¹¹⁰ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 142.

6. Nibbāna

Buddhistički nauk govori o četiri plemenite istine, koje naučavaju o tome da je život bol i postojanje patnja. Patnja proizlazi iz prijanjanja za tjelesno, jer se ono smatra nestalnim i neodređenim, na što nas nagoni žudnja. Jedini spas od patnje stoga je put izbavljenja, odnosno osmeročlani put koji naučava Dhamma. Slijedeći taj put, pojedinac dolazi do stanja potpune lišenosti patnje, stanja koje je nazvano *nibbāna* (skt. *nirvāna*). Dakle, cilj ispravnog življenja očituje se u savršenom obliku unutaršnjeg mira, stanje odsutnosti patnje, a ujedno i stanje u kojemu se ukida *kammički* proces.

Nibbāna se smatra stanjem koje nadilazi svijet rođenja i smrti (*samsāra*) negiranjem njegovih karakteristika i fenomena, odnosno ukidanjem sila koje upravljaju čovjekom u svakodnevnoj egzistenciji, a to su žudnja, mržnja, pohlepa, zavist i slični tjelesni nagoni, koji nas drže u nizu vječnog lutanja u *samsāri* i krugu preporađanja.¹¹¹ U *suttama* se to opisuje na ovaj način, a nekad se pojavljuje opisano kao iskustvo i stanje najviše sreće, potpune slobode i savršenog mira.¹¹² Ukoliko se pomirimo s prolaznošću svih vanjskih stvari koje nas na kratko zadovoljavaju i učvrstimo se u vrlini, pronaći ćemo potpuno novu dimenziju sreće i čiste savjeti, iz kojih proizlazi spokoj – umjesto prolazne sreće koju dobivamo iz stanja koja su uznemirujuća, kroz meditaciju možemo pronaći u nama samima trajnu sreću smirenosti.¹¹³ Takva sreća donosi najviše zadovoljstvo, jer ne zahtjeva nikakvo vanjsko, nestabilno sredstvo.

Postoji nekoliko interpretacija nirvane, s obzirom da je ona relativno apstraktan koncept. Sama riječ znači »gašenje« ili najveće pozitivno iskustvo sreće.¹¹⁴ Termin »gašenje« dolazi iz anihilacionističke interpretacije, prema kojoj pojedinac gasi želje, pohlepu i neznanje, prilikom čega nestaje iz toka postajanja (*bhava-sota*) koji teče iz života u život i tada zauvijek prestaje postojati.¹¹⁵ Tvrdi se da Buddha nije otvoreno izjavio takvu definiciju, jer su pojedinci previše sebični pa imaju potrebu za življenjem i besmrtnošću i bio bi ih strah čuti istinu.¹¹⁶ Ovakvu interpretaciju problematično je nuditi u kontekstu naučavanja o nepostojanju pojedinca, jer riječi

¹¹¹ B. Kovačević, *Ovako sam čuo*, str. 165.

¹¹² Ibid., str. 165.

¹¹³ Ibid., str. 168.

¹¹⁴ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 119.

¹¹⁵ Ibid., str. 119.

¹¹⁶ Ibid., str. 119.

kao što su gašenje, izumiranje ili odumiranje nisu prigodne za nešto što uopće ne postoji. No, stavivši sa strane prevođenje pojmova, može se tumačiti kao prestanak procesa kroz koje pojedinac, uvjetno rečeno, postoji. Kada su Buddhu optužili za anihilacionizam u svojem nauku o nirvani, odgovorio im je tvrdnjom da ukoliko um postane potpuno odcjepljen (*vimutta-cittam*), ni najsnažniji i najinteligentniji Bogovi nisu u stanju pronaći kamo je otišla njegova svijest, čak i za njegova života.¹¹⁷ Pri odcjepljenju uma osoba ne postaje umrtvljeno nebiće, jer kao takvo bilo bi apatično i nezainteresirano za išta drugo nakon svog izbavljenja, nego se um oslobađa svih onih loših stanja i sja u svjetlu spontanosti pri nesebičnosti (*cāga*), suosjećanju (*mettā*) i razumijevanju (*paññā*), koje kvalitete se nazivaju »beskonačnosti« (*appamaññāyo*).¹¹⁸ Dakle, takva osoba se smatra nemjerljivom u bilo kojem smislu dohvatljivosti, tako da je se ne može opisivati u pogledu fizičkih faktora. Ona ne prestaje postojati u smislu smrtnosti, niti nastavlja živjeti kao proces. Osoba koja se »gasi« ne nestaje i ne umire, nego postaje van dohvata svake mjere i definicije, van svakog vremena i prostora, jer njen um dospijeva u sasvim neku drugu dimenziju. Svi izrazi kao što su »postojanje« ili »prestanak postojanja« ne mogu poslužiti u definiranju nirvane, jer ona nije locirana niti u prostoru, niti u vremenu, pa se ne može reći da je ona prošlo, sadašnje ili buduće stanje, niti je moguće konceptualno je objasniti – jednako kao što ne možemo objasniti boju čovjeku koji je rođen slijep, tako ni osobi koja nije dosegнула stanje nirvane ne možemo objasniti što je ona uistinu.¹¹⁹ Osim teističke interpretacije da je nirvana nešto približno raju ili isključivo nihilističke interpretacije, treba odbaciti i agnostičku, jer ne treba misliti da Buddha nešto nije znao objasniti, nego je znao da se nešto transcendentno ne može opisati riječima i konceptima naših jezika.¹²⁰ Nirvana je stoga transcendentna realnost, čiju prirodu ne možemo obuhvatiti našim umom; ona je stanje slobode (*vimutti*), moći (*vasī*), savršenosti (*pārisuddhi*), znanja (*aññā*) i savršene sreće i mentalnog zdravlja.¹²¹

Nibbanu shvaćamo kao cilj koji svatko tko stremi ispravnom življenju u pogledu buddhističkog nauka može dosegnuti svojim vlastitim snagama, jer je sve što pojedinac treba na tom putu upravo unutar njega samoga. Ono je dakle intrinzično dobro, najviši stupanj blagostanja karakteriziran blaženstvom, savršenosti, shvaćanjem i slobodom, stanje u kojemu naša konačnost dolazi do

¹¹⁷ K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 121.

¹¹⁸ Ibid., str. 121.

¹¹⁹ Ibid., str. 124.

¹²⁰ Ibid., str. 127.

¹²¹ Ibid., str. 127.

završetka jer ne postoji kriterij mjerenja osobe koja je taj cilj dosegla ljuštenjem egocentričnih želja.¹²² Odbacivanjem tjelesnog i nestabilnog, kao i traženja smisla u materijalnom i egoističnom, osoba pronalazi sebe u stanju savršenog mira *nibbane*. Isti cilj ima i Pironovo učenje, koje je primijenio i u svom životu. Živio je život bez vjerovanja ili tvrđenja, bez privrženosti bilo čemu, što ga u krajnjem slučaju dovodi do stanja smirenosti pod pojmom *ataraxia*.¹²³ Svatko tko dosegne skeptički stav dolazi prvo do stanja *apatheia*, koje se prevodi kao bestrasnost i odsustvo patnje, a potom i *ataraxia*, koje znači neuznemirenost, smirenost, mir.¹²⁴ Sličnosti *nibbane* i *ataraxie* neupitne su, jer obje riječi u principu opisuju smireno stanje uma bez uplitanja vanjskih faktora. Također se obje uzimaju kao cilj nauka, s obzirom na to da se opisuju kao stanja kojima čitavo učenje u konačnici vodi, ako se pravilno upražnjava. Doduše, treba primijetiti da se razlikuju po tome što se za *nibbanu* daju opisni pridjevi i koncepti koji ju na mnoštvo načina interpretiraju kao nešto transcendentno, dok *ataraxia* najčešće stoji samo kao blaženo stanje uma, kao nešto što se može razumjeti pojednostavljeno. Slično je i sa stoicima u pogledu ishoda njihove filozofije. Za njih je glavno etičko pitanje ne »koje su radnje ispravne?«, nego »kakva osoba trebam biti?«, jer i termin *ethos* znači narav.¹²⁵ Stoički život u skladu s vrlinom zato se javlja kao život u skladu s prirodom, a u tom pogledu i kao život u skladu s *vlastitom* prirodom i prihvaćanjem svega što nam se u životu događa bez uznemirenosti.¹²⁶ Dakle, središte je opet u pojedincu samom, jer on odlučuje kako gleda na svijet, umjesto da svijet utječe na njega. Za stoike, sve što nije njihova narav ili racionalnost – sporedno je.¹²⁷ *Apatheia* kao stanje koje stoički mudrac može dosegnuti njihov je pojam ideala, odnosno stanja u kojemu se čovjek oslobađa emocija jer postaje ravnodušan oko svega onoga što nije u njegovoj moći.¹²⁸ Slično kao *ataraxia* i *nibbana*, *apatheia* se tiče unutarnjeg mira koji proizlazi iz zanemarivanja izvanjskih, uznemirujućih faktora.

¹²² K. N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, str. 251.

¹²³ P. Stojanović, *Skeptički priručnik i antički skepticizam*, str. 139.

¹²⁴ C. Beckwith, *Greek Buddha*, str. 41.

¹²⁵ R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, str. 82.

¹²⁶ *Ibid.*, str. 101.

¹²⁷ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, New York 2002., str. 169.

¹²⁸ *Ibid.*, str. 169.

7. Zaključak

Pitanja o životu i načinu ispravnog življenja prisutna su otkako postoji civiliziran čovjek, stoga nije čudno da su na tu temu nastale brojne filozofske i religijske rasprave i nauči. U svijetu su ta pitanja našla korijene duboko u grčkoj kulturi i civilizaciji, koje prelaze i na Rim, dok s druge strane karte na cijelom indijskom području već i nekoliko stoljeća ranije vladaju pokušaji tumačenja životnih pitanja, što rezultira brojnim naucima i religijskim ritualističkim tradicijama. Ondje na scenu stupa Siddhattha Gotama, kraljević koji je doživio duhovno buđenje meditirajući pod stablom i dobio ime Buddha – budni. Buddha svoje učenje darežljivo širi svim slušateljima koji se oko njega okupljaju, jer prepoznaje da je život patnja i da se od te patnje treba spasiti. Njegov nauk razlikuje se od dotadašnjih učenja brahmana i asketa, stoga je pristupačniji velikoj populaciji ljudi bez diskriminacije i brzo se širi. Na taj nauk nailazi i Piron, što se zatim odražava i na njegovu filozofsku misao. Ideja koju obje filozofije drže u svojoj srži tiče se oslobođenja pojedinca od nestabilnosti stvarnosti u kojoj egzistiraju, stoga im je zajednička potreba pronalaska unutarnjeg mira. Sličnu takvu namjeru imaju i stoici, čiji nauk također zagovara vježbanje smirenosti u odnosu na vanjski svijet. Primjer toga je Marko Aurelije, vladar koji za vrijeme političkih previranja i ratova hvali smirenost uma kroz sve situacije koje život nameće.

Buddhistička filozofija pojedinca poziva da se okrene prema svojoj nutrini kroz propovijed o načelu patnje. Stoga Buddhina *Dhamma* širi nauk o četiri plemenite istine – da je život patnja, da ona nastaje iz požude za prolaznim užicima, da se ukidanjem tjelesnog ukida i patnja, a sve to slijedeći osmeročlani put. Riječ nije više o ritualima i mučenju tijela iz udovoljavanja božanskom ili kažnjavanja prolaznog, nego o tome da postoji spas od životnih nedaća koji se nalazi unutar uma svakog onog tko je željan saslušati istine do kojih je došao Probuđeni.

Ispravno življenje u pogledu odgovornosti obuhvaća razmatranje toga tko je zaslužan za odnošenje kako prema svijetu, tako i prema nutrini. Buddhistički nauk o nepostojanju identiteta (*anātman*) i skeptički stav o nemjerljivosti i neodredivosti stvari (*pragmata*) na prvu odaju dojam ništavila i besmisla postojanja. Premda negiraju tjelesnost, pojedinac i dalje stoji kao onaj tko je odgovoran za vlastito stanje, odnosno upravo takvim negiranjem izvanjskih stvari on može raditi na oslobađanju vlastitog uma. Ishod toga su *ataraxia*, odnosno nepomućenost, kao i *nibbana* koja dolazi kroz meditaciju i smirenje vlastitoga uma koji potom dospijeva izvan razine materijalnog i tjelesnog. Negiranjem identiteta Buddha ne negira postojanje - pojedinac i dalje u određenom smislu postoji kao proces nastajanja i nestajanja, zarobljen u krugu neodređenosti i patnje. Iako

smatraju da takvo postojanje treba nadići smirenjem uma, buddhisti su svjesni da treba preuzeti odgovornost i u procesu kojega su još uvijek dio. U tom svjetlu, jednako kao i stoici, svijet doživljavaju na prihvaćajući način, ne dopuštajući da ih bol koju život nosi pobijedi, nego shvaćajući da je i takvo postojanje dio procesa kojega su dio. Stoici inzistiraju na takvom životnom pristupu, iako smatraju da postoje u obliku duše koja je vezana za materiju, a vodi ih razum koji je u skladu s njihovom vlastitom prirodom. Vjeruju također i u božanstva, koja upravljaju njima putem daha njihove duše, no i dalje vide staloženost i nepomućenost kao bitnu vježbu za suočavanje sa životnim situacijama. Nadalje, doktrina o karmi (*kamma*) prikazuje na kakav se proces odnosi postojanje koje objašnjava buddhizam. Shvativši da se život odvija onako kako sami zaslužimo, pozvani smo da svoje radnje usmjerimo u što pozitivnijem pravcu. To činimo živeći u skladu s *Dhammom*, čime na posljetku dolazimo i do stanja probuđenosti uma i posljedično prestajemo biti dio procesa ulaskom u *nibbanu*, u stanje savršene sreće. Takvo stanje je stanje smirenosti, kao što su stanja *ataraxia* i *apatheia*, putem kojih pojedinac sebe stavlja u kontrolu nad vlastitim sudovima ili emocijama – dokidanjem istih.

Zaključno, ovim diplomskim radom dolazim do spoznaje o isprepletenosti misli velikana ovih triju spomenutih filozofija. U vremenima raznih povijesnih previranja i ogromne količine religijske i filozofske misli - stoički, skeptički i buddhistički nauk zrače optimističnim uvidom u čovjeka i njegovu moć da se prilagodi u odnosu na svijet i dosegne najveću moguću sreću i slobodu koje se odražavaju u stanju uma. Čovjek je stavljen u središte, a ne božanstva ili slični izvanjski, upravljački faktori. Iako se u nekim odlomcima tvrdi da identitet ne postoji, ne treba se obeshrabriti i promatrati život isključivo nihilistički, ili pak fatalistički. Ono što dolazi na površinu nema tjelesni oblik ili identitet, nego je apstraktan pojam u obliku unutarnjeg mira zadobivenog u umu. Stoga je čovjek, koji je sada u središtu, promatran kao *mogućnost* savršenog stanja iznutra, a ne kao identitet nošen tjelesnim sredstvima ili faktorima koji na njega utječu. Dakle, ono iznutra regulira ono izvana tako da to više nije patnja i uznemirenost, nego okolnosti koje si uvjetujemo sami, ili nam se same događaju, a mi ih smireno prihvaćamo. Po tome ove filozofije imaju zajedničku misao, bez obzira na razlike koje u njima pronalazimo. Smatram da i u današnje vrijeme, koje je ispunjeno tehnologijom i medijima koji čovjeka guše sa svih strana, čovjeku treba podsjetnik da uvijek može pronaći sigurnu luku u sebi bez ikakvih vanjskih faktora – zato treba čitati helenističke klasike i propovjedi velikog Buddhe.

8. Literatura

Branislav Kovačević, *Ovako sam čuo: Budino učenje na osnovu izvora u Pāli kanonu*, Srednji put, Beograd 2014.

Christopher I Beckwith, *Greek Buddha: Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton 2015.

Čedomil Veljačić, *Budizam*, KTRZ Opus, Beograd 1990.

Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda: Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb 1979.

Epiktet, *Discourses of Epictetus*, D. Appleton and Company, New York 1904.

Epiktet, *Priručnik*, Kruzak, Zagreb 2006.

Georgios T. Halkias, *When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures*, u: Peter Wick i Volker Rabens, *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*, Brill, Boston 2014.

Hermann Oldenberg, *Buddha: Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, Demetra, Zagreb 2007.

Jean-Baptiste Gourinat, *Stoicizam*, Kulturno informativni centar i Jesenski i Turk, Zagreb 2014.

K.N. Jayatilleke, *The Message of the Buddha*, The Free Press, New York 1975.

Marko Aurelije, *Samom sebi*, Dereta, Beograd 2004.

Miloš N. Đurić, »Stoička škola i Marko Aurelije«, u: Marko Aurelije, *Samom sebi*, Dereta, Beograd 2004.

Pavle Stojanović, *Skeptički priručnik i antički skepticizam*, elektronska verzija za filozofski.rs. Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta Plato, Beograd 2007.

R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to Hellenistic philosophy*, Taylor & Francis e-Library, 2003.

Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*.
Oxford University Press, New York 2002.