



Pregledi i osvrti

Pregledni članak UDK 130.3: 29

Ksenija Premur, Zagreb

Filozofija života zen Buddhizma

Uistinu je teško pobrojati sve razlike što se nadaju na razmeđama Istoka i Zapada, na razmeđama koje se prostiru u takve daljine da postaju gotovo nesagledive. Kako bi se zahvatila njihova životna srčika, bilo različitosti koje neprestance pulsira i porađa nove začudnosti u poteškoćama razumijevanja i prihvaćanja cijelog niza vrednota na koje smo naučeni i koje neprestance pretpostavljamo u susretu s dalekoistočnim tradicijama mišljenja i življenja – možda je ponajbolji put njihova sagledavanja pronicanje u srž koja nas nemilice i neprestance zatiče, izazivajući nas svojom novinom i potresajući same korijene vlastitih stavova i nazora. Sa zen-buddhizmom, naime, gotovo neposredno povezujemo dva ključna pojma, dvije osnovne riječi što su prešle u gotovo samorazumljivu upotrebu, iako ih teško možemo do kraja protumačiti i izložiti u nekom diskurzivnom obliku. Takvom se obliku mišljenja i rasuđivanja *satori* kao prosvijetljenje i stanje probuđenosti, te *koani* kao metodički put koji vodi prosvijetljenju načelno odupiru, te od njih već na prvom koraku valja odustati. Do satorija i razrješenja zagonetki koana ponajbolji je put zasigurno odbacivanje svakog oblika pojmovnog i konceptualnog mišljenja i rasuđivanja unutar rigidnih logičkih shema u kojima cijela mreža promišljanja počiva na strogo razgraničenim pojmovima i distinktivno omeđenim predodžbama, u kojima je nesvodiva životnost pojava omeđena, razgraničena i razvrstana u kategorije, pojmovnike i rječnike, cijeli niz okoštalih predstava u kojima se pojedinačna pojava redovito podvodi pod općenitije i apstraktnije pojmove, na taj način cjelokupno životno i živuće iskustvo okoštavajući u određene formule i predvidive konstrukcije.

Kako, međutim, napustiti sve svoje vlastito iskustvo promišljanja i vladanja u svijetu, kako napustiti sam svijet jednadžbi u kojima je subjekt uvijek samo promatrač ili poznavatelj predmeta što mu uvijek ostaje izvanjšten kao objekt, a nikada unutar jednadžbe u kojoj je vlastito Ja podjednako i znalac i znani i znanje, uvučen u predmet svojega poznavanja kao s njime istovjetan? Kako napustiti svijet ustaljenih predodžbi i viđenja svijeta u okoštaloj mreži predvidivih vladanja i postupanja s predmetima, te uroniti u novo iskustvo i vladanje sa sobom samime i cijelim svijetom koji nas okružuje – svijetom prirode, stvorenih predmeta i nestvorenog, ali uvijek stvaralačkog bića što svojim ritmom pulsira svekolikim kozmosom? Kako napustiti shematizirani odnos subjekta i objekta, promatrača i promatranog koji nikada ne dospijevaju u stanje prožimajućeg jedinstva, već uvijek ostaju razmeđeni, odvojeni, razgraničeni i shematizirani, te granicu viđenja i razviđenja nikada i nikako ne mogu prekoračiti i nadvladati? Kako napustiti svijet

uobičajenih iskustava mišljenja i doživljavanja i uroniti s onu stranu, u apsolutno, sveprožimajuće, jedinstveno i nerazgraničeno, u stanje prije postanka svakog razgraničenja i podvojenosti na odnose što se uvijek ispostavljaju na graničnici Ja i Ne-Ja, biće i nebiće, postojanje i ništavilo? Kako, dakle, segnuti s onu stranu granica koje nas uvijek odjeljuju od vanjskoga svijeta, postavljajući pred nas branu što nam je tako teško savladati, a sa čije jedne strane stoji promatrani svijet za sebe, u svoj svojoj onostranosti i nespoznatljivosti, dok s druge, nepremostive i neprekoračive strane graničnice stoji svijet mišljenja i doživljavanja, svijet za nas? Kako savladati ovu granicu i u potpunosti spoznati i doživjeti svijet van nas, te istodobno upoznati i doživjeti i sebe sama u istovjetnosti sa svijetom koji nas okružuje?

U posezanju za izvorima »istočne mudrosti« nerijetka su (ne)osviještena nadahnuća i korijenjenja interesa čitatelja, ili i onih koji se rado daju navesti (a u »practiciranju« i zavesti od strane raznoraznih poučavatelja o čijoj se kompetenciji dade razborito govoriti samo na razini vladanja teorijom) na kakvo »ovladavanje« osebnog i nerijetko do kraja nečitljivog »koda«, kojim se pouke u mudrosti oblikuju i sebe daju nadati u pravilu ne-diskurzivnom čitanju, ili često i rijetko provjerljivom intuitivnom uvidu i podjednako takvom zahvaćanju i ne-posvjedočivom ovladavanju »poukama« za koje se ne daje do kraja artikulirati pripadnost filozofiji življenja ili, pak, nejasno disciplinarno osjenčanoj ontologičkoj etici. To je ujedno i poteškoća već na prvom koraku da se u kakvom komparativnom obzoru zacrta »pravac čitanja« ili valjana »smjernica razumijevanja«. Stoga je nejasnost u poziciji ili vizuri čitanja, koja nikada nije izravno linearna u iščitavanju pojmovnika, a napose u oblikovanju izvoda u kojima se pojmovi prelamaju u isprva nerazaznatim značenjima i iskliznuću do kraja izvedene teze ili naputka, izvjesno razlog što »pouke u mudrosti« ostaju na razini književnog paraboličkog otklona od stvarnosti. U njemu »konac djelo ne krasi«, već ga prebacuje na razinu kakvog šutljivog ras-poznavanja ili prepoznavaanja paradoksa ili obrata, za kojeg se nije moglo dostatno pouzdano iznaći nit-vodilju unutar svoga postavljanja. Stoga je krajnji ishod svojevršno očudenje ili zatečenost pred na vrijeme ne-prepoznatim, kao i potpunom odsutnošću mogućnosti da se ono protumači, objasni i sav *procédé* čitanja iznova us-postavi na način diskurzivno »tumačećeg čitanja«.

»Uvođenje u istočnu mudrost« nerijetko je stoga obremenjeno ili, paradoksalno, odtarečeno, čini se, neizbježnim uplitanjem autoreferencijalnog stava u odnosu na onoga tko uvodi spram onoga u što se uvodi. Osobna su iskustva, na kojoj god da se ravni artikulirala, neminovni »svjedoci«, dodatna posvjedočenja »iz prve ruke« na mjestima ovlašnih osjenčanja, iskliznuća iz habitualne tradicije i kulturnog kruga iz kojeg onaj tko se uvodi u »istočnu mudrost« polazi. Ukoliko je, naime, sasvim izravno rečeno, »stvar« s istočnom mudrosti u njezinoj potpunoj neodvojivosti mišljenog od življenog, pri čemu se akcent u pomaku jednog spram drugog postavlja na izbavljenje, oslobođenje od privida »zbijske« egzistencije koja se tek ima doseći ispravnim uvidom ili prosvijetljenjem, tada postaje sasvim jasno da se bez kakve vrste »oprobavanja« ili »uplitanja« u provodljivost pouka za postignućem obremenjene zabludama prosvijetljene tu-bitnosti-za-biće gotovo i ne daje valjano latiti uvođenja u istočnu mudrost.

Sva ova i ovima slična pitanja proizlaze iz razumijevanja prirode *satorija* i prepreka što ih postavljaju pred one koji se upućuju na put prosvijetljenja *koani* ili nerješive zagonetke što se ponekad nazivaju i »neprolazni prolaz«,

kako to kaže zen-učitelj Mumon (1183), sastavljač najpoznatije zbirke zen-koana:

*»Veliki je put bez prolaza,
Iako tisuće staza vodi do njega.
Kada prođeš kroz neprolazni prolaz,
Slobodno koračaj između Zemlje i Neba!«**

U pitanjima je, kada su valjano postavljena, već dano pola odgovora. Satori ili postizavanje i dostignuće stanja prosvijetljenosti prekoračivanje je s onu stranu granica subjekta i objekta, promatrača i promatranog, spoznavatelja i spoznatog. To je napuštanje svih konvencionalnih oblika mišljenja i rasuđivanje i uviranje u neposredni dodir sa stvarnošću i samime sobom. Satori je stanje prevladavanja svakog oblika shematiziranih odnosa čije je polazište u objektu, a pojmovni konstrukt u subjektu ili obrnuto; riječ je o napuštanju svake shematizacije i svakog oblika zatvaranja mišljenja u zgotovljene formule u kojima subjekt na bilo koji način »vlada« nad svojim predmetom, ili ga prilagođuje sebi – bolje bi bilo reći da je subjekt nagnan na neprestano prilagođavanje sebi samome i okolnom svijetu, neprestance u promjeni i kretanju u kojem je i sama živuća stvarnost. Satori je prekoračivanje svih granica, vraćanje izvornoj biti i apsolutu, neokrnjenom jedinstvu i nenarušivoj povezanosti sviju stvari između kojih ne postoje razgraničenja i oštre graničnice. Satori je povratak prvobitnom jedinstvu, prvobitnom stanju svijesti, napuštanje svega naučenog i vlastite okoštale ličnosti. Satori je napuštanje i povratak, prevladavanje i ponovljeni život u novom viđenju stvari sa stvarima koje su upravo onakve kakve su bile i prije dosizanja prosvijetljenja. Satori je novo viđenje istih stvari, povratak u stanje prije rođenja ili, kako to kaže poznata zen-priča, »Ako si prosvijetljen, reci mi kakvo ti je bilo lice prije rođenja?«

Satori, međutim, nije dovoljno samo razumjeti i izložiti ga na neki prisposobivi način: mišljeni zen nije isto što i doživljeni zen. Štoviše, napuštanje svakog oblika apstraktnog i diskurzivnog promišljanja uvjet je dosizanja stanja prosvijetljenosti.

Upravo se na ovom koraku nalazimo pred »neprolaznim prolazom« u satori: iskustvo i doživljaj čine prosvijetljenost, a ne puko znanje ili teorijsko poznavanje prirode onoga što se tek mora dostići, ozbiljiti, provesti u djelo i ostvariti. Možda je na ovom mjestu i zamišljeno sjedište svih bitnih razlika između zapadnog i japanskog senzibiliteta mišljenja i doživljavanja svijeta, življenja u njemu: bez neposrednog iskustva, opipljivog iskušavanja bila stvarnosti ne postoji nijedan vjerodostojni oblik znanja, nijedno posvjedočivo i primjenjivo, stvarno i zbiljsko znanje i poznavanje, već samo puka mreža i izmaglica mišljenja i ispraznog govorenja. Jednom riječi: bez doživljaja nema znanja, bez iskustva nema satorija.

Kada bi se satori nazvao mističkim iskustvom prosvijetljenosti ili *unio mystica*, pod takvim imenom ne bi valjalo razumijevati isto što se podrazumijeva u zapadnoj kršćanskoj mistici, niti bi valjalo postavljati bilo kakve religijske predznake u uobičajenom smislu kakav je »na snazi« u zapadnom kulturnom krugu. Satori uistinu jest iskustvo i doživljaj posebne vrsti, koja se s punim pravom može nazvati mističkim, a ne samo transcendentalnim,

*

Iz Mumonova predgovora *Mumonkanu*, zbirci zen-koana. »Suština je Buddhina učenja

ostvarenje prosvjetljenja. Iako mnogi putevi vode do njega, središnji je put bez prolaza.«

ili čak i metafizičkim. Mistiku zena ne čini, međutim, simbolička smrt bića i njegovo ponovno rođenje u ozarenju božanskim duhom, već je mistika zena u povratku samim stvarima, njihovoj konkretnoj i živućoj biti, njihovoj posebnosti i nesvodivosti u stanju čistog i neometanog iskušavanja biti bića i samoga sebe u nerazlučivom jedinstvu »oba svijeta« koji mogu biti razlučeni samo u mišljenju, a nikako ne i stvarnosti. Izuzev toga, mističko iskustvo prosvjetljenja nije prepušteno slučaju: u japanskoj meditativnoj tradiciji za mistički je doživljaj utrt strog, nemilosrdan i nepokolebljiv metodički put priprema koji je u svojoj tehnici u tolikoj mjeri usavršen, dotjeran i pomnjivo uređen da se preoblikovao ne samo u vještinu već u pravu umjetnost, kao i navlastitu mistiku meditacije.

Na svojem je početku meditacija svakako bila oblik poniranja u sebe sama bez ikakve metodičke pripreme i određene filozofske pretpostavke, svjetonazora ili pravca i vodilje, smjernice upravljanja misli k ekstatičkom svršetku. I zbirka *Mumonkan* svojim rasporedom zagonetnih nerješivih pitanja i komentara svjedoči da su zen-koani nastajali prigodno, u različitim prilikama kao izrazi različitog načina dosizanja »prolaza kroz neprolazne dveri« u satori. S vremenom, što je osobitost i različitost zen-buddhizma, ove su zen-izreke i zagonetke poprimile strog i neprikosnoveni oblik, te je tako stvoren kanon puta, nezaobilazan, neminovan i izravan u dosizanju stanja prosvjetljenosti. *Unio mystica* tako nije slučajna povlastica izabranih posvećenika obdarenih božanskim nadahnućem u ekstatičkom stanju u kojem izabranik simbolički umire za dotadašnji život, te biva iznova rođen, iščezavajući i nestajući i iznova se nalazeći u neoskvrnutom jedinstvu duha i božanske proniknutosti. Mističko je jedinstvo tako ono središte koje se iznova nalazi nakon simboličke smrti i rođenja u kršćanstvu, u kojem je zasebna ličnost žrtvovana kako bi bila iznova rođena u jedinstvu s Bogom. U zen-buddhizmu je, međutim, ličnost kakva jest od samoga početka i središte i margina svojega vlastitog bića i svijeta: povratak u središte može označavati namjernu raz-središtenost bića koje više nije znalac tek same svoje usredištenosti već i poznavatelj svoga bića u njegovoj cjelovitosti i organskoj povezanosti u sveproničućem uvidu u sve stvari, a ne samo svoju usredištenost ili ekstatičnost.

Osobitost zen-buddhizma naspram izvornog Buddhina učenja i, posebice, mahayanskog »dovršetka« ili dovođenja do krajnjih konsekvenci prešućenih i plemenitom šutnjom nedorečenih metafizičkih pitanja, te, s druge strane, kineskog buddhizma – čije oblikovanje prolazi »kroz prizmu« misaono nezahvatljivog i neizrecivog Daoa – zen-buddhizam se oblikuje na mjestima »uleknuća« i »odmaka« u iscrtavanju metode zena i tehnike koanparadoksa. Zahvaćanje procesualnosti napuštanja svih okoštalih oblika mišljenja i osjećaja u trenutku kada um nastoji zahvatiti svoj navlastiti život – postupak kojim se u zenu dopijeva do krajnjeg dosega, intuitivne spoznaje kao dosizanja – po riječima Alana Wattsa,

»...neizrecive ravni zbiljnosti – ne-verbalne, ne-simboličke i posve neodredive zbiljnosti konkretnog za razliku od pukih apstrakcija, odvojenih od iskustva mišljenjem i pridavanjem imena«.

Pritom se zbiva paradoksalno »izbacivanje iz vlastitih misli«, pri čemu se zbiva iskustvo pročišćenja mišljenja i, naposljetku, čiste svijesti izvan svih formalnih oblika i procédea mišljenja koji stvarnost okoštavaju pred njezinom, kao i zbiljskom životnošću onoga tko se u njoj »zatiče«. Pritom subjektova »zatečenost« u svijetu nije isključivo linearno-mislilačka, već leži u

punini životnog iskustva na razini koja ovu tek omogućuje – razini ne-okoštalog i ne-unaprijed-oblikovanog svijeta »mislilaštva« prema njegovim formama mišljenja sama. O samom vrhuncu svih nastojanja i pregnuća za okončanjem bivstvovanja u svijetu privida, ili barem nesavršenom svijetu čije se manjkavosti podjednako osjećaju i na strani »znanca« i za njega (bolno) razdvojenoj strani »znanog« ili, drugim riječima, spoznavatelja i spoznatog – daju se u zen-buddhizmu tek »približne« naznake, upućivanja i izričaji što isklizavaju u »neizrecivo«. Krajnja pouka u zenu, naime, i nije podatna artikuliranju u strogu odredbu kao stanje koje je nadraslo svaku prispodobivost za izričaj u kontinuitetu mislivog, te stoga »preskače« na razinu za koju je svako određenje nedostatno određeno, a svaki izričaj nedostatno izreciv. Satori se stoga opisuje kao intuitivno, unutarnje razumijevanje koje se postiže doživljavanjem života i životom samim, te je stoga stanje momentanog sagledavanja života u njegovoj punini i sveobuhvatnosti, tako što je zahvaćanje sebstva u jedinjenju sa spoznatim.

U filozofskom smislu, izričitiiji napatuk o domeni ostvarenja stanja prosvijetljenosti čita se kao viđenje vlastite suštinske prirode i otkriće nečeg potpuno novog, što se spoznaje s velikom jasnoćom i bistrinom i što obasjava cijeli život, ali što se ne može ni na koji način izraziti. Riječ se, kako to navodi Ernst Wood u *Rječniku zena*,

»... ponekad upotrebljava za označavanje velikog mentalnog i emocionalnog uzvinuća i preplavlivanja intuitivne prirode, ali istovremeno valja reći da neka intuicija može ukazati na doživljaj satorija koji je u jednom trenutku prosuo svoju svjetlost u svijest, ali se izgubio iz vida u procesu njegova opažanja.«

Izjesno je, međutim, da i pored sveg nužnog nastojanja za izbjegavanjem bilo kakvog sasvim suvišnog balasta misticizma ili mistifikacije stanja prosvijetljenosti, u naznaci koja se gotovo najprisnije vezuje uz poznata određenja na kakva je naviknut i koja spremno očekuje zapadni čitatelj kada je riječ o »krunskim dovršecima« svih filozofskih izvoda ili racionalno-psiholoških analiza, u naznaci domene ostvarenja satorija ostaju otvorenima mjesta na kojima se upravo zbivaju iskliznuća iz svake dovršene definicije. Ona su doslovce ostavljena otvorenima u horizontu »otkrića nečeg potpuno novog«, što se ne može ni na koji način izraziti i, naposljetku, kao doživljaj koji je obasjao cijelu svijest, ali se izgubio iz vida kada ga se htjelo zahvatiti. Očigledno je da svaki pokušaj da se utekne strogim određenjima i pribjegne pomoći definicija ostaje bezizglednim kada je riječ o neizrecivosti intuitivno zahvaćenog doživljaja. Pred njime ustupa, što i jest njezin »krunski vrhunac«, svaka diskurzivno izvedena misao ili dostatno izvedeno tumačenje, obrazloženje, procéde argumentacije i sveg dokaznog aparata koji bi imao posvjedočiti i ustoličiti razinu ostvarenja satorija. Opisi su doživljaja satorija samo metafore, a nikako ne i adekvatne deskripcije.

U zenu je, kako to kaže Alan Watts, riječ o

»... raz-rješenju svih oblika teoretiziranja, doktrinarnih napatuka i beživotnih formalizacija; spram ovih se postupa kao spram pukih simbola mudrosti, te se zen na odlučujući način temelji na iskustvu i intimnom, osobnom doživljaju stvarnosti kojoj se većina oblika religije i filozofije približava tek koliko je u moći intelektualno ili emocionalno dane deskripcije...«

U odnosu spoznavatelj – spoznato, ili iskušavatelj – iskušano, ili onaj tko doživljava naspram onoga što se doživljava: ne stoje u zenu provjerljive ili unaprijed utvrđene sheme odnošenja, naučeni modusi bivstvovanja, utvrđene smjernice pristupanja i susretanja. U sasvim obrnutom smjeru, riječ je o

svladavanju prepreka koje stoje na strani shematiziranog subjekta, nadvladavanju jaza opozicija koje u centriranom odnosu »subjekt – objekt« izravno podrivaju kategorijalno shematiziranu svijest, te anatemiziraju nepoznatljivu »stvar-po-sebi«. U zenu je radije riječ o takvom obliku usredotočenja svijesti koje se odvija posredstvom svog hotimičnog raz-sredsređenja, u kojem svijest subjekta biva iznova uspostavljena tek nakon svog rastoličenja kao figure vladatelja nad stvarnošću u kojoj se tek ima razabrati u neposrednom doživljaju, zbiljskom iskustvu, kušanju biti življenja. Smisao je zena u pomnivosti spram same stvarnosti koje prevladavaju tek puke intelektualne i emocionalne reakcije na zbiljnost. Stvarnost je uvijek-mijenjajuće, uvijek-narastajuće i neodredivo koje čini življenje što se nikada ne zaustavlja ni na tren za volju naših rigidnih sustava klasifikacija i okoštalih ideja.

Japanska se recepcija izvorna Buddhina učenja opire o šutnju o posljednjim metafizičkim pitanjima, ali i šutljivost u pogledu deskripcija koje bi mogle zadesiti ili pogoditi stanje prosvijetljenja. Na mjestu plemenite šutnje ostaje otvorenom mogućnost traganja i (pre)osmišljavanja postignuća krajnje svrhe, kojoj ne odgovara pojam produbljivanja meditativne usredotočenosti, već otvaranje horizonta onoga što se u yogističkoj psihologiji naziva dhyanom kao vrhunskim stanjem svijesti, u kojem se odigrava sjedinjenje s vrhovnom stvarnošću kozmosa. Upravo u ovoj dimenziji – o kojoj se »do kraja« ne progovara i koju se ne »zatvara« u izričit naputak ili doktrinarno izveden krunski poučak buddhističkog učenja – omogućena je raznolikost recepcija, horizont uplitanja navlastitog senzibiliteta-za-svrhom postignuća, kao i, sasvim izvjesno, iznalaženjem mjesta unutar realnog okruženja, tradicija i kulture-habitususa. Utoliko se daje razumjeti odricanje i povlačenje iz svijeta koje vrijedi za azijskog buddhista, usamljeni meditativni napor i potpuna stolpljenost sa svijetom koja je na snazi za kineskog č'an sljedbenika ili, pak, napor za uklanjanjem linearne logičke shematike subjekta i uspostavljanjem raz-središtenog subjekta u središte aktivnog načela življenja, što je valjan za zen-buddhista. Nedovršenost, neizrecivost, plemenita šutljivost time postaje izvorištem, pobudom za pregnućem, nadahnućem za traganjem, te tako i mahayansko »dovršenje učenja«, ili pokušaj dokinuća plemenite šutnje u svojim razradama metafizičkih pitanja, iskazuje svu podložnost razrada *ad infinitum*. Te razrade teže razrješenju dileme o poricanju sebstva koje ide usuprot življenju ili kao poricanje života za sebe, što iznova iziskuje potvrdu *annatta* ili ne-sebstva. Hinayana je pronalazi u poricanju sebstva-za-sebe kao kakva oblika posesivne privacije, dok je za mahayanu radije riječ o stolpljenosti *nirvane* i *samsare* u dokučivanju istinskog sebstva koje se temelji u trenutku napuštanja lažnog ili prividnog »sebe«. Istinsko sebstvo nije ideja, već doživljaj koji se rastvara u trenutku kada um napušta svaku metafizičku premisu na koju se oslanja i svaku ideju kojom nastoji zahvatiti prirodu svijeta. Upravo na ovom mjestu započinje japansko nadahnuće za recepcijom buddhizma, ukoliko se uviđa da je nirvana usred *samsare*, te stoga ne stoji pitanje o njezinu biću kao stanju jedinstva nasuprot stanja mnoštva. Sve ovisi samo o vlastitu unutarnjem ostvarenju.

Posebnu pozornost pritom valja posvetiti metodi zen-koana ili logičkih paradoksa, koja je najvaldnija u kontekstu »razbijanja« shematiziranog logičkog subjekta. Riječima Alana Wattsa,

»... satori je 'mjera zena', jer bez njega ne bi uopće bilo zena, ali je stoga, posredstvom besmislice, koan mjera satorija, tako što svaki koan uvlači subjekt u neku vrstu dileme. Dok u načelu postoji izbor između dviju mogućnosti, svaka je od njih ustvari nemoguća. Tako svaki koan odražava gigantski koan življenja, budući da je za zen središnji problem života u nadi-

laženju dviju alternativa prihvaćanja i poricanja, a da pritom obje na podjednak način zamagljuje istinu.«

Na mjestima osjenčanja, šutnje ili nerješivosti »besmislica«, iznova će se pred zapadnim čitateljem rastvoriti niz pitanja o »krunskom vrhuncu«, pa i sumnji nije li riječ iznova o kakvom »triku autohipnoze« koja odvodi u stanje što nije adekvatno transcendenciji čistog uma, već i samo predstavlja (privid) stvari-po-sebi. Izvjesno je, međutim, barem toliko da i ovakva pitanja, koliko god se činila neprimjerenima, i sama predstavljaju jedan od horizonata uvođenja u filozofiju zena.

Povijest zena

Razmeđeni izvorni buddhizam hinayanskog i mahanskog smjera širio se azijskim svijetom. Na tom putu nije mogao izbjeći preobrazbe koje su se u njega utkivale na stranim tlima na koja je dospijevao. Od prvog stoljeća naše ere buddhizam se mahayanskog smjera širi Kinom, te iz Kine dospijeva u Koreju i Japan, krećući se kulturnim, religijskim i filozofskim zasadama koje je u sebe utkao na svome putu. Sasvim religijske karakteristike indijskog sustava mišljenja i apstraktne metafizike nisu u tom smislu nailazile na plodno tlo u kineskom praktičkom ozračju, te se nisu uspjele ukorijeniti u svom izvornom obliku, već su u susretu s drukčije intoniranim tradicijama poprimale i drukčije tonalitete.

Buddhizam se na svome putu u Kinu susreo s daoizmom, koji je utemeljen u koncepciji wu-wei, što doslovno znači »ne djelovanje« ili »bez kompromisa«. Takav je stav u stvarnosti označavao pobjedu koju je kineski mislilac stekao nad egom, nad skućenim vidicima ograničenog »ja«, izvojevavši tako pobjedu koja se zasnivala na poniznosti spram stvari u skladu s njihovim zakonitostima, a ne upravljajući se prema ograničenim osobnim željama. »Svaka je stvar ono što jest i zbog toga jest Dao«, rekao je Lao Tse.

Konfucijanizam je, nasuprot tome, predstavljao drugi aspekt kineskog temperamenta – njegovu praktičnu stranu, jer je poučavao načelo jena, zasnovanog na preokupaciji onoga što je neposredno, izravno i praktično.

»Put dužnosti donosi nam ono što nam je najbliže, ali neki traže ono što je daleko. Na putu izvršavanja dužnosti susreće se ono što je lako, ali neki traže ono što je teško.«

Na isti način kao i Buddha, Konfucije nije pokazivao sklonosti ka onozemaljskoj metafizici: »Želite služiti Bogovima! Počnite najprije služiti ljudima!« Za Konfucija vrijednost ima samo ono što je neposredno praktično, povinovanje dužnosti koja donosi konkretne i izravne plodove. »Ako ne razumiješ život, kako ćeš razumjeti smrt«, rekao je Konfucije. I buddhizam i konfucijanizam suštinski izražavaju svoje povjerenje spram osjećaja prirođenog čovjeku, osjećaja kojim je u stanju pojmiti svoje vlastito intuitivno znanje što vodi do prosvjetljenja, do postignuća i ovladavanja znanjem. Takva azijska praktičnost i usmjerenost k neposredno danom, a poglavito kineska, uvjetovala je da se buddhizam preoblikuje u c'han u Kini i zen u Japanu.

Dhyana, indijska meditacija koja vodi do višeg stupnja spoznavanja, razvija se na kineskom tlu u ch'an – sjedinjenje sa stvarnošću koje se u Japanu naziva zen. Buddhistički svjetonazor se, dakle, stopio s kineskim pragmatizmom i humanizmom, te tako stvorio jedan put znanja, različit od svih drugih puteva ne po svome cilju, već metodama kojima se služio.

To nas dovodi do razmatranja zena kao japanske interpretacije puta koji vodi prosvjetljenju u mahayanskom buddhizmu. Ako su buddhisti u »četiri plemenite istine« i »plemenitom osmerostrukom putu« vidjeli središte učenja svojeg učitelja, zen je svoje prosvjetljenje vidio kao suštinsko središte u svome filozofskom razvitku.

Suštinsko vjerovanje zena traženje je vlastite prirode ljudskog bića, one unutrašnje prirode što se ne može protumačiti intelektualnim znanjem i praktičnom psihologijom. Viđenje istinske prirode dovodi do sagledavanja najunutrašnjije istine. Houei-neng, šesti patrijarh ovako je rekao:

»Ne postoje ni pravci niti upute, mi sami moramo reći što je naše prema prirodi; ne postoji ni neki drugi način, već prakticiranjem dhyane moramo tražiti oslobodenje. Važno je reći da samo oni koji ne posjeduju ispravnost takvog unutrašnjeg uvida mogu čitati kanonske tekstove, meditirati, misliti o Buddhi, proučavati tijekom dugog vremena i biti u snažnom uvjerenju da su samime time istinski buddhisti.«

Mnogo kasnije, u neposrednom doticaju filozofije zena s umjetnošću u mnogostrukim oblicima, susrećemo se s jednom slikom na kojoj učitelj bijesno trga stranice svete knjige. Takva svjesna oštrina individualnog doživljaja biljeg je zen-buddhističkog svjetonazora. Ukoliko netko želi pronaći samoga Buddhu, mora se ponajprije zagledati u vlastitu prirodu, jer je njegova priroda, priroda Buddhé. »Ta priroda je duh i duh je Buddha i Buddha je Put i Put je Zen.« Te riječi, istaknute iz učenja Bodhidharne, prvog patrijarha zena, nalazimo u djelu nazvanom *Šest eseja Shoshitsuoa*, a u kojem je sažeto konačno značenje zena: ono je namijenjeno onima koji ne žele protratiti cijeli život u vježbama, već u životu žele vidjeti vlastitu bit i bit svekolike stvarnosti, te će se tako i osloboditi uslijed vlastita neposrednog iskustva.

Prema Daisetz T. Suzukiju, suština je zena sadržana u »stjecanju nove točke gledanja na život i stvari«. Kako u našem svakodnevnom životu, kada je naša duboka sloboda ometena nekom neugodnom stvari, moramo prirodno ojačati ublaživanje te unutrašnje »neprirodnosti« preoblikovanjem našeg gledišta na stvari; na taj način, naša egzistencija zauzima jedan novi pravac koji je oživljujući, samozadovoljniji i dublji. Riječ je o jednoj vrsti napetosti koja je uzvišenija od »buđenja«, kako već obično prevodimo riječ »satori«, koja je u biti buddhističko prosvjetljenje. Tom se riječju upućuje na pronalaženje jednog novog svijeta, svijeta koji se pojavljuje po prvi puta, novog zato što do tog trenutka nije bio pojmljen duhom, već je bio zatočen maglama dualizma naše očitovane prirode.

Kada se ustvrdi da je japanski zen-buddhizam kao jedna od buddhističkih škola mahayanskog smjera filozofija života, tada je očigledno riječ o jednoj određenoj recepciji ove filozofske škole na koju smo prisiljeni sa stanovišta rasuđivanja koje nam se nameće iz vlastite tradicije filozofiranja. Ne samo filozofskog mislilačkog stava već i, mnogo površnije, historiografskog pristupa u kojem smo prisiljeni razvrstavati, imenovati, klasificirati u određene pretince i na taj način u što je moguće većoj mjeri učiniti strano filozofsko tkivo prisposodivim i razaznatljivijim načinu mišljenja koji je samorazumljiv iz perspektive zapadnog mislioca ili jednostavno zainteresiranog čitatelja koji se upoznaje s dalekoistočnim svjetonazorima. Kada se pristupi čitanju sačuvanih izvornih djela i komentara buddhističke misli s filozofskog stanovišta, ponajprije se otvara temeljno pitanje: da li je riječ o sustavnoj razradi etičkih pitanja koja se zasnivaju na poziciji jedne ontološke etike koja je lišena svakog metafizičkog nadslojavanja, ili je, pak, riječ o filozofiji

života s poukama i napucima o mudrom življenju za laike i sljedbenike u redovničkoj zajednici? Da li, dakle, riječ o ontologiji dinamičke stvarnosti u kojoj je svaka stalnost, trajnost i samoidentitet samo privid – te se stoga težište mišljenja gotovo bez ostatka prebacuje na razina etike kao istinskog mudroslovlja – ili etička pravila imaju karakter vezivnog tkiva za dosizanje udaljenijeg i onostranog cilja oslobođenja koje uz sebe svakako vezuje i religijsko ozračje mišljenja? Da li je, dakle, riječ o filozofiji ili religiji, ontologičkoj etici ili održavanju buddhističke vjeroispovjedne zajednice?

U ovakvom postavljanju pitanja o suštini i pripadnosti buddhističkog učenja krije se nedoumica izazvana onim poteškoćama s kojima se zapadni čitatelj susreće u pokušaju da predloženi tekst čita u linearnom slijedu praćenja izvoda neke pretpostavljene teze za koju očekuje da će se u sukcesivnom nizanju razvijati do potpunog i razrađenog sustava mišljenja. Pritom za sebe očekuje i sasvim jasnu poziciju intelektualnog razaznavatelja logičkog slijeda misli u kojem mu vizura čitanja mora biti sasma jasno određeno. Ovakvo je čitanje, međutim, u zen-buddhističkim tekstovima sasvim nemoguće, a ne samo neprikladno ili neostvarivo. Struktura zen-buddhističkih tekstova, ukoliko se oslonimo na književnost zen-koana i zen-priča, kao i temeljnih zen-buddhističkih filozofskih tekstova, pokazuje temeljnu intenciju ka oblikovanju cjeline tekstualne poruke na osnovi takvih pojmova koji bi se mogli nazvati polivalentnim, mnogoznačnim, nejasno određenim i kontekstualno toliko raširenog semantičkog polja, da se u svakom posebnom slučaju iznova mora određivati opseg smisla, a ne neposredno komunicirano značenje na razini same tekstualne postave. Sam fabularni tok pripovijedanja zasnovan je na paraboličkom i hiperboličkom otklonu od stvarnosti u kojem je skriveni paradoks način izostavljanja jasno docirane pouke, ostavljajući na svome svršetku samo očudenost i zatečenost, stav šutljivog prepoznavanja paradoksalnog obrata kojemu nit-vodilja nije bila jasno markiranom u tijeku linearnog slijedenja tijeka fabule ili logike filozofskog raspravljanja. Stoga je gotovo nemoguće da se na bilo koji diskurzivni način paradoks riješi, protumači ili izloži u nekom pojmovniku koji bi bio dostatno prostran da uključi sve mijene značenja na kojima se paradoks i zasniva.

Po svoj se prilici ovakve neodumice u pogledu valjanog čitanja i razumijevanja zen-buddhističkih tekstova mogu objasniti činjenicom da je riječ o međusobno se preplićućim pojmovnicima raznih disciplina, koje bi se zajedničkim imenom mogle nazvati konglomeratom mišljenja o zbilji življenja, što se može razaznati tek u neposrednom intuitivnom uvidu u njegovu cjelovitost, puninu i sveobuhvatnost. Riječ je o logici paradoksa, psihologiji intuitivne spoznaje i filozofiji koja bi se mogla nazvati stavom ontologičke etike, što uvidom u netrajnost i nepostojanost izravno obvezuje na samodisciplinu duha i njegovanje pozornosti kao osnovnih preduvjeta za postizavanje krajnjeg cilja – prosvijetljenosti i pročišćenosti svijesti ili satorija. Od ovih triju momenata, u kojima svaki pojam može biti shvaćen u svakoj od posebnih oblasti sa vlastitim semantičkim poljem, a da niti jednoj od njih ne pripada isključivo, već svoj smisao postiže tek u nadvladavanju svakog svodivog smisla – logika paradoksa, izražena u zen-koanima, predstavlja ono što se naziva tehnikom postizanja satorija. Pritom nije riječ o intenciji k rješanju logičkog paradoksa intelektualnim načinom rasuđivanja, već je na presudan način riječ o napuštanju svakog učenja i svega dotad naučenog u obliku pojmovnog, konceptualnog mišljenja, koje upravo izravno onemogućuje neposredno intuitivno i ničime posredovano uviđanje

bîti stvarnosti i vlastitoga života. Zen-koani sastavljeni su kao prividna mogućnost izbora između dvije alternative koje se na prvi pogled doimaju podjednako mogućima i opravdanima, ali i podjednako nemogućima i neopravdanima. Svaki koan sadrži stanovitu mjeru besmislenosti s kojim se osjećanjem subjekt uvlači u središte dileme izbora kojim će se naći u situaciji da jednu alternativu prihvati, a drugu odbaci. Takvim se izborom nalazi na strani tvrdjenja besmislice i potvrđivanja nekog stava koji je sam po sebi neopravdan i lišen svakog smisla. Tek izlaženjem iz začaranog kruga tvrdjenja i poricanja, prihvaćanja i odbacivanja, afirmacije i negacije – može se doći do stanja pročišćene svijesti koja, poput buddhističkog zrcala koje uvijek mora ostati čisto i neokaljeno bilo kakvim odrazom, ima neposredni dodir s konkretnom i nesvodivom zbiljnošću i svojom istinskom prirodom.

Najpoznatiji je zen-koan iz zbirke *Mumonkan* po svojoj prilici koan pod naslovom »Džošov pas«, u kojem se, na mjestu na kojem bi se logički očekivao potvrdni ili niječni odgovor na postavljeno pitanje, događa odgovor koji nema nikakvog značenja, koji je lišen svake semantičke i logičke smislenosti. Zen-koan donosi, naime, sasvim određeno pitanje nekog monaha koji se obraća učitelju zena s dilemom o bodhisatvičkoj prirodi sviju živih bića: »Posjeduje li ovaj pas svojstva Buddhē?«. Prema mahayanskoj recepciji izvornog Buddhina učenja, naime, sva su bića po svojoj prirodi atribuirana svim svojstvima koje odlikuju prosvijetljenost i probuđenost, kao što vrijedi i dijalektičko jedinstvo samsaričkog toka stalne prolaznosti i preporađanja i nirvane kao konačnog oslobođenja od vrtložne empirijske egzistencije koja porađa samo patnju, neugodu i bol. Pitanje monaha jest, dakle, smisljeno i opravdano kao izraz sumnje i očekivane potvrde u prilog ili protiv ove temeljne teze. U takvom predvidivom smislu monah svakako s pravom očekuje da se teza opovrgne uz dodatnu argumentaciju ili, pak, potvrdi u skladu s svime što se unaprijed zna u obliku pojmovnog rasuđivanja i intelektualnog stava prema bîti učenja. Monahovo se očekivanje, međutim, ne ispunjava, već u odgovor dobiva jednosložni uzvik »Mu!«. Ova riječ bi u doslovnom značenju trebala izražavati niječnost, negaciju, ali zapravo ima status besmislene riječi koja je semantički prazna, bez ikakvih smislenih odrednica. U komentarima Mumona, sastavljača zbirke zen-koana, dodaje se naredno objašnjenje:

*»Svojstva Buddhē u psu?
To je prikaz cjeline, nepobitna zapovijest!
Ako počneš misliti u obliku 'da' ili 'ne',
Mrtav si čovjek.«*

Riječ je o oslobađanju neposrednog uvida od svih taloženja uobičajenog oruđa logičkog rasuđivanja, pojmova, konceptualnog mišljenja i naučenih shema u kojem se odvija sav intelektualni mislilački napor, čija je prava priroda tek zamagljivanje neposredno danih činjenica koje u nekom mislilačkom stavu gube svu svoju konkretnost i bjelodanu samoevidentnost. Kada su zatvoreni svi takvi putevi mišljenja, može se otvoriti i onaj »neprolazni prolaz« u neposredno sagledavanje istine, zbiljnosti i životnosti kojem je prepreka u besmislenosti riječi »Mu« kao odgovoru na diskurs pitanja, koje u iščekivanju već sadrži afirmaciju ili negaciju. Kada se izade iz uskog kruga potvrde i poricanja, kao i sve naknadno dometnute mreže rasuđivanja u ovom ili onom pravcu, tada se može uvidjeti kako je logička forma paradoksa zen-koana zapravo izraz za svu paradoksalnost življenja u njegovu neprestanom protoku i dinamičkoj nesvodivosti, što može, nalik toliko

omiljenom udarcu štapom u zen-pričama, dovesti do šoka koji prebacuje na novu razinu spoznaje, novi plan spoznavanja koja više nimalo nije usporediv sa svim dotadašnjim načinom rasuđivanja. Takvo je stanje nenadnog, iznenadnog i momentanog oslobođenja svijesti svih okova konceptualnog mišljenja satori, ili momentano i trenutno prosvijetljenje.

Satori je u podjednakoj mjeri, čini se, i filozofski i psihološki pojam, ukoliko bismo ga htjeli pobliže odrediti prema mjerilima zapadnih disciplinarnih podjela. U filozofskom je smislu satori oslobođenje i preskakanje na novu razinu prosvijetljene egzistencije, dok je u psihološkom smislu osjećanje uravnoteženosti, uspokojenosti i intuitivne uravnovišenosti u posvećanju skladu koji je sumjerljiv sa spontanom aktivnošću, a ne umrtvljivanjem duha. Satori je, uz sve ovakve pokušaje određenja, onaj ključni moment zen-buddhističke filozofije života koji se opire svakom opisu, svakom pokušaju detaljne deskripcije i tumačenja, bilo filozofskog bilo psihološkog, što je ujedno i njegovo bitno obilježje. Satori, naime, nije ni u kojem pogledu neka određena ideja kojoj valja stremiti u težnji k ostvarenju svih njezinih odrednica, već je prije svega doživljaj, osobita senzibilnost spram trenutka u kojem se vlastito sopstvo sagledava u potpunoj jasnosti i nepomućenosti, ne povlačeći se iz svijeta, već u njega uranjajući na način potpune identifikacije koji bi se mogao izraziti samo zen-buddhističkom kratkom izrekom: »Razumjeti stablo znači postati stablo.«

U rječniku zen-buddhističkih termina Ernesta Wooda, *satori* se opisuje kao

»... videnje vlastite suštinske prirode i otkriće nečega potpuno novoga, što se spoznaje s velikom jasnoćom i što obasjava cijeli život, ali što se ne može ni na koji način izraziti. Riječ se ponekad upotrebljava za označavanje velikog mentalnog i emocionalnog uzvinuća i preplavlivanja intuitivne prirode, ali istovremeno valja reći da neka intuicija može ukazati na doživljaj satorija, koji je u jednom trenutku prosuo svoju svjetlost u svijest, ali se i izgubio iz vida u procesu njegova opažanja.«

I u ovakvom se opisu sve navedene odrednice jasnog spoznavanja, intuitivnog uvida, mentalnog i emocionalnog uzvinuća mogu razumjeti i prihvatiti samo kao približni opisi ili/i metafore, a nikako ne i kao doslovne deskripcije kojima predmet opisivanja uvijek uzmiče u nedodirljivu oblast subjektivnog, sferu intimnog doživljaja i tanane osjećajnosti za koju ne postoje prisposobivi izrazi. U svojoj biti ovakvo je sagledavanje prirode najunutarnijeg sopstva neizrecivo, te se može samo neposredno iskusiti i doživjeti, a nikako ne i definirati i odrediti kao neko određeno spoznavanje nekih određenih suštinskih odlika spoznatog predmeta.

Ono što se o satoriju kao dosizanju stanja prosvijetljenosti može reći s potpunom pouzdanošću jest da su njegove odlike odredive u nekoliko međusobno povezanih obilježja koja se podjednako odnose na sam način dosizanja prosvijetljenosti, kao i prirodu tog stanja. Prije svega, satori se postiže naglo, iznenadno, u jednom jedinom trenutku kao momentalni čin u kojem se sagledava potpuna i cjelovita istina. Satori, dakle, nije usporediv s postupnošću sukcesivnih koraka ili nizanja intuicija koje bi bile obilježene nekim spoznajnim dosegom takvog načina rasuđivanja. Prosvijetljenost nije neki posebno uređeni slijed logičkih koraka koji sve više osvjetljavaju zasebne odlike nekog ospoljenog objekta spoznavanja, već je radije nalik iznenadnom skoku izvan svih formalnih i sadržajnih oblika mišljenja kao oslobođenju svih oblika teoretizirajućeg pristupa stvarnosti, doktrinarnih napatka o njegovu valjanom pravcu i metodi, kao i svih beživotnih formulacija kojima se životnost i stvarnost samo smještaju u Prokrustovu postelju preuskih i neprikladnih pojmova i kategorija.

Stanje je prosvijetljenosti prema svojem sadržaju upućeno na neposredovano i sintetizirajuće sagledavanje vlastite istinske prirode u kojem više ne vrijedi pozicija shematiziranog logičkog subjekta kao odvojenog, kako od vlastitih emocionalnih i doživljajnih stavova u svjesnom i podsvjesnom tako i od izvanjsthenog predmeta kao objekta spoznavanja. Satori ništi upravo ovako postavljenu graničnicu između subjekta i objekta, izvanjskog i unutarnjeg, izvanjsthenog i neizvanjsthenog, predmetnog i imaginarnog. Cilj prosvijetljenja jest u sintetičkom stavu svijesti koja je podatna za identifikaciju, kako sa svijetom unutrašnjeg doživljavanja u oslobođenom djelovanju iz vlastite suštine tako i u poistovjećenju s vanjskim u njegovom punoj i cjelovitoj konkretnosti, ovostranosti i sveobuhvatnosti koja je trenutna i neponovljiva. Riječ je o svojevrsnom uskakanju u životni protjek u samoj njezinoj neponovljivoj i nesvodivoj procesualnosti, a ne ni o kakvoj povučeniosti iz zbiljskog svijeta koja bi podrazumijevala distancirani stav napuštanja i obustavljanja svake djelatnosti. Upravo suprotno tome, um se u svojoj unutrašnjijoj aktivnosti može razumjeti samo posredstvom neposrednog djelovanja koje je upućeno na poistovjećujuću funkciju stapanja sa vanjskim svijetom konkretnih zbiljnosti.

Dok je ovdje opisana južna škola dostizanja satorija posredstvom nerješivih zen-koan logičkih paradoksa neposredno praktična i pragmatična, te naučava upravo ovdje opisano iznenadno prosvijetljenje, sjeverna je zen-budhistička škola u mnogo većoj mjeri intelektualna i intuitivna, te naučava prosvijetljenje kao postepeni meditativni napor koji zahtijeva njegovanje pozornosti i usredsređenje duha. I ova škola meditativne zadubljenosti, međutim, priznaje da je prosvijetljenje moguće i ostvarivo samo posredstvom svake neovisnosti o pojmovima i riječima, svakog nesvezivanja za pojmovno i okoštalo idejno rasuđivanje, kao i temeljnog stremljenja na neposredno ukazivanje na unutrašnju prirodu sopstva i njegove istinske životne zbiljnosti. S druge strane, i neke škole trenutnog postizavanja satorija priznaju da je momentalni i iznenadni skok u istinsko spoznavanje prethodno pripremljen iskustvenim spoznavanjem u nizu koraka kao osnovi za novo sagledavanje nečega što se već otprije znalo.

Bez obzira na ovakve razlike u tehnikama koje vode satoriju, za sve inačice u putevima spoznaje i oslobođenja, stanje prosvijetljenosti jest svakako stanje pročišćene svjesnosti koja je oslobođena svakog oblika posesivne privacije, koja se u logičkoj domeni može izraziti stavovima prihvaćanja i poricanja, a u intelektualnoj oblasti tvrdjenjem i argumentiranjem neke teze u obliku ideje koja opkoljuje stvarnost svojom rasudnom moći teorije. U pogledu psihološkog statusa satorija, Suzuki ga opisuje kao sagledavanje istinske prirode vlastitog sopstva koje za sobom povlači i korjenitu promjenu u svim mentalnim strukturama, što podrazumijeva temeljitu »restauraciju« osobnosti, njezinu preobrazbu i metamorfozu u lik mudraca, koji je koliko transpersonalan na način uobičajene i empirijske svijesti toliko i ispunjen konkretnim vrlinama koje ispoljuje u svim uobičajenim djelatnostima. Iznova, nije riječ o obustavljanju i umrtvljivanju mentalnih aktivnosti i njezinih vrtložnih obrata na ravni empirijske svijesti, već je riječ o nekoj vrsti uzvišene ili proširene svjesnosti kojoj je nosivi oslonac intuitivno zrenje istine i biti. Ovakva se svjesnost može približno opisati na tri ravni, polazeći od tjelesnih aktivnosti i načina na koje se vrše, sve do već spomenute identifikacije ego-strukture ličnosti s predmetom na koji se odnosi akt intuitivnog spoznavanja. U oblasti tjelesnih aktivnosti ovaj je oblik satoričke svjesnosti obilježen potpunom smirenošću, ali i istodobnom posvemašnjom spon-

tanom aktivnošću koja gotovo kao da se odvija sama iz sebe, filtrirajući vanjske utjecaje i dovodeći ih u potpunu ravnotežu u stanju koje se rado naziva »stalnom budnošću«. Intelektualne i emotivne funkcije duha ni u kojem pogledu ne gube živu vezu s konkretnom zbiljnošću, niti se od nje povlače u nekom obliku reduktivnog stava spram stvarnosti, već, upravo suprotno, teže intenzivnom djelovanju koje se, za razliku od uobičajene i empirijske svijesti, odvija bez posredovanja ideja, slikovnih i zornih predodžbi i oblikovanja u kalupe riječi. I naposljetku, ego-struktura ličnosti napušta svaki oblik posesivne privacije u odnosu na svoj objekt, te se s njime poistovjećuje, ništeći granice subjekt-objekt odnosa, a da se pritom intelektualno razumijevanje, slobodno i neograničeno, ali i nezainteresirano u svojem djelovanju, ne vezuje ni za što određeno ili djelomično, već obuhvaća cjelovitost predmeta na način prirode njegova izvanjštenja. Sve su to odlike čiste svjesnosti o kojoj Hui Neng svjedoči ovim riječima:

»Naša je priroda iskonski čista. Vlastita je priroda uvijek čista, upravo kao što Sunce i Mjesec uvijek sjaje. Jedino onda kada su zamračeni oblacima, sjaj je iznad a tama je ispod, pa se Sunce, Mjesec i zvijezde ne mogu vidjeti. No, kada jednom puhne povjetarac i rastjera sve oblake, svi su događaji bogato razastrti pred nama, pojavljujući se svi zajedno.«

Postizavanje stanja čiste svjesnosti gotovo kao da je i samo paradoksalni put – ne u smjeru nekog pretpostavljenog napredovanja, uspinjanja ka znatnijim stupnjevima spoznavanja kao nekog posebnog i zasebnog oblika – već reverzibilni put povratka k stanju prvobitne čistoće duha koja je zamagljena svim naučenim formalnim oblicima rasuđivanja o vlastitoj prirodi i izvanjskoj stvarnosti. Upravo zato put k dosizanju prosvijetljenja u japanskim zen-buddhističkim školama nimalo nije nalik povlačenju od svijeta u indijskim yogističkim praksama, koje pretpostavljaju napuštanje svakodnevnog i uobičajenog za ljubav izolacije i usamljenog meditativnog napora kojim se doslovce poništava svaka veza sa svijetom. Upravo suprotno tome, zen-buddhističko stremljenje k prosvijetljenju vrši se u pomnoj usredsređenosti na svakodnevne djelatnosti koje se vrše s osobitom pomnivošću, te tako i same predstavljaju vježbu njegovanja pažnje i meditativne sabranosti.

Zen-meditacija je stoga potpuna stopljenost sa svime što okružuje subjekt, a da se pritom i u samom meditativnom zadubljenju u besprijekornom skladu vrše i intelektualne i duhovne vježbe, bez posebne nadmoći bilo koje od njih. Čista svjesnost, oslobođena zamućujućih privida, predstavlja tako povratak k stanju prvobitne čistoće, sklada i uravnoteženosti u kojem se obustavljaju samo linearni analitički odnosi shematiziranog logičkog subjekta, dok namjesto njih nastupaju prožimajući i sintetizirajući oblici svjesnosti i odnošenja spram stvarnosti. Da je riječ o povratku u prvobitno stanje čistoće duha, svjedoči i poznata legenda o prenošenju ovlasti petog patrijarha zen-buddhizma, koji je pred smrt odlučio izabrati svoga nasljednika između svih učenika svoje škole. Nasljednik je morao potvrditi svoje razumijevanje biti zen-buddhističkog učenja i time zaslužiti položaj onoga tko će upravljati ne samo redovničkom zajednicom već i čuvati učenje od pogrešnih razumijevanja i usmjeravati napor učenika na putu k prosvijetljenju. U tu je svrhu patrijarh napisao pjesmu u kojoj se odražavalo jedno određeno razumijevanje zen-buddhističkog učenja, tražeći od svojih učenika da u odgovor na nju napišu svoje viđenje onoga što se ondje tvrdilo. Pjesma je glasila ovako:

»Tijelo je stablo prosvijetljenja, svijest je nalik svijetlom zrcalu. Nastojte je uvijek održavati čistom i ne dozvolite da se na njoj gomila prašina.«

U pjesmi se očigledno postavlja tvrdnja o pročišćenoj svijesti kao rezultatu i plodu intenzivnih meditativnih zadubljenja u kojima se pozornost ne smije skretati ili dozvoliti da slobodno luta, već sav pomniji napor valja usmjeriti na održavanje stanja pročišćenosti kao nečega što je dostignuto, a ne kao prirodnog stanja svijesti. U odgovor na ovako postavljenu tezu o statusu prosvjetljenja, kasnije izabrani šesti patrijarh, tadašnji učenik, odgovorio je sljedećim riječima:

»Prosvjetljenje nije nalik drvetu, svjetlost zrcala nigdje ne sija. Budući da od samoga početka ništa ne postoji, gdje bi se prašina mogla nagomilavati?«

Ovakvo valjano i duboko razumijevanje zen-buddhističkog učenja sabire u sebi sve glavne odrednice satorija kao stanja prosvjetljenosti što se može tek naznačiti, a nikako i iscrpno opisati ili odrediti. Riječ je o mahayanističkom tvrđenju buddhinske prirode svih živih bića, čija je prvobitna priroda neukaljana i pročišćena već sama po sebi, dok sve što se u njezinu empirijskom postojanju gomila kao nepotrebno i suvišno jest aparat logičko-konceptualnog mišljenja i rasuđivanja koje, u opredjeljivanju za teze i antiteze, zamagljuje pogled u pravu prirodu stvari. Oslobođenje koje vodi skoku u novu razinu spoznavanja, na kojoj se ništi oštra razlika subjekt-objekt odnosa, može se postići postupnim meditativnim zadubljenjima ili iznenadnim šokom, pri čemu i jedna i druga metoda pretpostavljaju i iskustvenu podlogu spoznavanja, kao i momentano intuitivno sagledavanje istinske prirode bića.

Satori je stoga doživljaj, a ne mentalna konstrukcija, on je stanje prosvjetljene i pročišćene svijesti koja je praćena ili/i posve izražena u prisnom, subjektivno obojenom i intimnom doživljaju svoje najunutrašnjije prirode, kao i posvemašnje stopljenosti sa životnošću i zbiljnošću samoga sebe i okružujućih pojava egzistencije što su u takvom stavu svijesti nesvodivo individualne, posvema neponovljive i u stalnom protjeku svojih dinamičkih suština što se ne daju zahvatiti i definirati mišljenjem ili rasuđivanjem, već samo doživjeti i razumjeti. U tome je dana i osnovica onoga što se nazvalo zen-buddhizmom kao filozofijom života, koja je lišena svake metastazirajuće metafizike i nadslojavanja apstraktnog umovanja nad nesvodivu posebnost, individualnost, protočnost i neponovljivost kao izraza za onu konkretnost čijem neposrednom doživljavanju, kao i spontanij djelatnosti u takvom svijetu, stremi zen-buddhizam i njegov vrhunac, satoričko stanje prosvjetljenosti, pročišćenosti i oslobođenosti svijesti i konkretnog djelovanja s pozicije intuitivne, a ne rasudne i logičke moći uma.

Zen-koan je tako tek izraz onog gigantskog paradoksa koji se naziva življenjem, zbiljnošću i stvarnošću u kojem metafizika tek zamučuje, a ne izoštruje pogled u svijet sebe i predmeta koji u osvještenju prave prirode stvari streme svome potpunom poistovjećanju, a ne cjepkanju na subjekt-objekt odnose, što su tek izrazi postvarenja i opredmećenja žive biti neshematiziranog subjekta. Takvom rastoličenju vladajućeg metafizičkog i shematiziranog logičkog subjekta i stremi zen-buddhistička filozofija života i njezin prisni, intuitivni doživljaj punine i neponovljivosti stvari.

Ksenija Premur

The Zen Buddhist Philosophy of Life

It is trully hard to take account of all distinctions abiding at the boundaries of East and West. To encompass their essentials, the differences constantly pulsing and stirring new astonishments in difficulties in comprehension and accepting the whole range of values to which we got accustomed and continually anticipate while encountering Far-East traditions of thinking and living – perhaps the best way to get insight into them is to penetrate the essence that keeps taking us by surprise relentlessly, challenging us with its novelty and undermining the roots of its own attitudes and views itself. With Zen-Buddhism we are almost immediately combining two key notions, two elementary words that have become self-explanatory in terms of their usage although they cannot be easily explained or presented in any form of discourse thinking – satori and koan. In the present article the effort has been made to explain those two key notions of Zen Buddhism, as well as to situate them in the context of philosophy of life that Zen Buddhism is nourishing.