

Nietzsche i buddhistički pojam svijeta

Džalto, Sanja

Master's thesis / Diplomski rad

2016

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://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:955556>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-18**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

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



DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJ

Sveučilište J.J. Strossmayera u Osijeku

Filozofski fakultet

Diplomski studij: Filozofija/Engleski jezik i književnost

Studentica: Sanja Džalto

Nietzsche i buddhistički pojam svijeta

Diplomski rad

Mentor: doc. dr. sc. Boško Pešić

Osijek, 2016.

Sažetak

Ovaj diplomski rad zamišljen je kao komparativna analiza Nietzscheove filozofije i učenja Gotame Buddhe, uključujući i poneke osvrte na buddhističku filozofiju nakon Buddhe. Cijeli prvi dio posvećen je Nietzscheu i njegovomu negativnom odnosu prema cjelokupnoj europskoj filozofiji prije njega, iako u Heraklitovoj misli nalazi korijen svoga vlastitoga filozofiranja. Nietzsche predskazuje europski nihilizam jer stare vrijednosti više ne vrijede, a za uspostavu novih društvo još nije dovoljno zrelo. Na sličan se način Buddha odnosi prema svojoj tradiciji, smatrajući jednu od glavnih zabluda indijske misli vjeru u postojanje trajnoga sebstva, odnosno duše. Srž Buddhinog učenja uključuje nauk o četiri plemenite istine i osmerostrukomu plemenitomu putu koji vodi dokončanju patnje. Buddhin nauk kulminira u razotkrivanju prirode svijeta koja je ništetna, odnosno u čijem je „temelju“ praznina, te u nirvaničkom oslobođenju od samsaričkoga kruga ponovnih rođenja. U trećemu dijelu bavili smo se Nietzscheovim i buddhističkim odnosom prema patnji, koji se kod Nietzschea očituje kao amor fati, a u buddhizmu u prevladavanju patnje, odnosno realizaciji nirvāṇe. Također smo istražili njihov odnos prema svijetu i razloge za gađenje spram istoga. Na kraju smo podastrijeli jednaku važnost razumijevanja istočnjačke i zapadnjačke filozofije i važnost suvremenosti i aktualnosti velikih filozofa prošlosti, te pokazali zašto je važno težiti univerzalnoj filozofiji.

Ključne riječi: nihilizam, patnja, praznina, amor fati, nirvāṇa, gađenje, univerzalna filozofija

Summary

The aim of this thesis is a comparative analysis of Nietzsche's philosophy and Gotama Buddha's doctrine, including, also, some reviews of the Buddhist philosophy after the Buddha. The whole first part is about Nietzsche and his attitude towards the entire European philosophy before him, which is essentially negative, although he finds the origins of his own philosophizing in Heraclitus' thought. Nietzsche anticipates the European nihilism, because the old values are no longer valid, and the society is not sophisticated enough to establish the new ones. Similarly, the Buddha refers to his own tradition, considering one of the main misconceptions of the Indian thought to be a belief in the permanent self, i.e. soul. The core of the Buddha's teaching includes the doctrine of the four noble truths and the noble eightfold path leading to the cessation of suffering. The Buddha's teaching culminates in exposing the nature of the world as emptied, i.e. whose basis is a void, and in a liberation from the saṃsāra's circle of rebirth. In the third part, we brought the basic Nietzsche's and Buddhist theories into a relationship in view of their attitudes towards suffering, which is manifested in Nietzsche's thought as amor fati, and in Buddhism as overcoming of suffering, i.e. the realization of nirvāṇa. In addition, we examined their relationship with the world, and the reasons for disgust upon it. The appendix is a kind of a contribution to the comparative philosophy, where we defended the equal importance of understanding both eastern and western philosophy, as well as the importance of modernity and actuality of the big philosophers from the past, and showed why it is important to strive towards the universal philosophy.

Key words: nihilism, suffering, void, amor fati, nirvāṇa, disgust, universal philosophy

Sadržaj

1. Uvod.....	1
2. NIETZSCHEOVO MJESTO U POVIJESTI FILOZOFIJE ZAPADA.....	3
2.1. Prevladavanje metafizike.....	6
2.2. Nihilizam kao preduvjet mogućnosti zbiljskoga života	9
2.3. Teorija o nadčovjeku i „vječnom vraćanju“	11
3. NASTANAK I RAZVOJ BUDDHIZMA	15
3.1. Osobitost buddhizma spram religije i filozofije	17
3.2. Etički nauk.....	18
3.3. Buddhistički nazor o prirodi svijeta.....	19
3.4. Tri pečata egzistencije (<i>tilakkhaṇa</i>).....	22
3.5. Śūnyatā i nirvāṇa	26
4. NIETZSCHE I BUDDHA	29
4.1. Amor fati i nirvāṇa kao načini odnošenja spram patnje	34
4.2. Nietzscheov Zarathustra spram ideala bodhisattve	39
4.3. Nietzscheova i buddhistička filozofija gađenja	44
5. Zaključak.....	47
Dodatak: Prema novim horizontima komparativne filozofije	50
6. Popis literature	53

1. Uvod

Cijeli prvi dio rada posvećen je filozofiji Friedricha Nietzschea – najprije je određeno njegovo mjesto u europskoj filozofijskoj tradiciji, po čemu se razlikuje od svih filozofa prije njega, te u čemu se očituje njegov originalan doprinos. U prvom poglavlju vidjet ćemo kako Nietzsche uspoređuje preobilnu antičku kulturu, koja kulminira s piscima tragedija, s dekadentnom europskom. Nadalje, vidjet ćemo kako Nietzsche „ruši“ oblast metafizike iz koje su, smatra, izvedene sve zablude europskoga čovjeka, uključujući i kršćanstvo. Poblize će se objasniti kako je već od Sokrata naovamo europska tradicija na zalazu, budući da se još od njega teži svojevrsnoj racionalizaciji svijeta koji je, u bitnomu, nesvodiv na apstraktne pojmove. Nakon toga, osvrnut ćemo se na Nietzscheove rasprave o istini, kao pojmu kojega je čovjek izmislio iz pragmatičkih razloga, te na treću fazu njegovoga stvaralaštva, u kojemu se više posvećuje podrijetlu vrijednosti, apelirajući na nužnost njihovoga prevrednovanja. U sljedećemu poglavlju bavit ćemo se problemom nihilizma, gdje ćemo se susresti i s jednim od Nietzschevih najvažnijih termina, naime, volje za moć koja pokreće sve bivanje, uključujući i proces tzv. „vječnoga vraćanja“ koje, uz teoriju o nadčovjeku, predstavlja vrhunac Nietzscheove misli. U drugomu dijelu rada bavit ćemo se buddhističkom idejom svijeta, što uključuje, također, problem nihilizma, zatim tzv. trima pečatima egzistencije, prema kojima su sve uvjetovane pojave nezadovoljavajuće, netrajne i nesupstancijalne, te buddhističkom nirvāṇom kao krajnjim ciljem svih nastojanja. Najprije ćemo govoriti o nastanku buddhizma i njegovoj osobitosti u odnosu na religiju i filozofiju, nakon čega ćemo istaknuti razlike u određenim buddhističkim tradicijama. Nadalje, osvrnut ćemo se na srž Buddhinog učenja, tj. nauk o četiri plemenite istine i osmerostrukomu plemenitomu putu, budući da se to odnosi na ispravno razumijevanje patnje i mogućnost oslobođenja od uvjetovanosti. U idućemu poglavlju, bavit ćemo se doktrinom o nastajanju u međuovisnosti, prema kojoj ne postoji nijedna pojava izvan lanca kauzaliteta, uključujući i sve elemente onoga što, dogovorno, nazivamo duša, svijest itd., nakon čega slijedi problem praznine i tumačenje nirvāṇe. U zadnjemu dijelu istaknut ćemo podudarnosti Nietzscheove i buddhističke filozofije, koje se ponajprije ogledaju u njihovom doživljaju patnje, te istaknuti razlike, koje se očituju u njihovim odgovorima na nju. Usporedit ćemo, također, na temelju djela relevantnih komparatista, Nietzscheovoga Zarathustru s buddhističkim idealom bodhisattve. Ova tema odabrana je da bi se pokazalo kako je filozofije Istoka i Zapada moguće dovesti u suodnos, što

nas dovodi do uviđanja potrebe za univerzalnom filozofijom, u kojoj je određenu tradiciju moguće promatrati i iz druge perspektive.

2. NIETZSCHEOVO MJESTO U POVIJESTI FILOZOFIJE ZAPADA

Sustavnost i sistematičnost u povijesti zapadnjačke filozofije započinje s Aristotelom, a dovršava se s Hegelom, nakon kojega nastaju zasebni filozofijski pravci poput hermeneutike, filozofije egzistencije i drugih, ali se, također, javljaju i pojedini moderni filozofi, poput Friedricha Nietzschea, kojega se ne može svrstati ni u jedan u određeni pravac. Naprotiv, njega se obično smatra rušiteljem, kako cjelokupne tradicije i stupova na kojima se ona temelji, tako i same dotadašnje filozofije, budući da njegovoj detaljnoj analizi i interpretaciji nije gotovo ništa promaknulo. Svi filozofi prije njega nastojali su, takoreći, „popravlјati“ svijet, dok se nitko nije odvažio otvoreno kritizirati čitave zasade društva. Osim toga, njegova je filozofija protuslovna, ovisno o fazama u koja su svrstana njegova djela, a mnogi umjetnici, ideološki obojeni političari, anarhisti i filozofi postmodernisti znali su se predstavljati kao *ničeanци*, što govori o njegovoj važnosti, kao i o činjenici da su njegova djela različito interpretirana.

S jedne strane, sam Nietzsche vraća se Heraklitu, kojega smatra jedinim trezvenim filozofom antike, upravo zbog njegove teze da je svijet u vječnoj mijeni, odnosno da je kretanje bit svijeta, te se ni u istu rijeku ne može ući dvaput, kako je zapisano u fragmentu br. 91. Stvarnost je, drugim riječima, vječno postajanje. Nietzsche potvrđuje takve stavove i još ih više razlaže, o čemu će više riječi biti kasnije. Nadalje, Nietzsche nije bio prvi koji je govorio s prijezirom, u bilo kojemu smislu, o religiji, ali prvi je radikalno kritizirao tadašnji moral i cjelokupnu judeo-kršćansku tradiciju. Budući da nije bio samo filozof, nego, prvenstveno, filolog i umjetnik, njegova djela bitno se razlikuju jedna od drugih, kako zbog samoga razvoja njegove misli, tako i zbog svestranosti njegovoga duha.

Odrastao u protestantskoj obitelji, Nietzsche je, još od najranije dobi, imao izravan uvid u kršćansku tradiciju, vrijednosti i teologiju, koju je i sam neko vrijeme studirao. U njegovomu životu i radu razlikujemo tri faze: prva je romantička, dijelom pod utjecajem Schopenhauera i Wagnera, kada nastaje i njegovo prvo djelo *Rođenje tragedije iz duha glazbe*, posvećeno potonjem, u kojemu veliča grčku tragediju i sklad suprotnosti između tzv. apolonske i dionizijske prirode, ali uspoređuje i vlastitu germansku kulturu u opadanju¹ koju, po njemu, može spasiti samo prožetost Wagnerovom glazbom. Umjetnost je, po njemu, naročito tragička umjetnost, jedini način razumijevanja biti svijeta. Eugen Fink naziva tu prvotnu fazu

¹ Nietzsche se nije ponosio svojim narodom, smatrajući ga dekadentnim kao i postsokratovsku grčku kulturu – bez sluha za umjetnost i prave vrijednosti. Takav stav kasnije je primijenio na europskoga čovjeka uopće.

Nietzscheova stvaralaštva i *artističkom metafizikom*, zato što Nietzsche tada još govori o iskustvu bitka i naravi zbiljnosti, neminovno se, pritom, služeći i nekim metafizičkim pojmovima. Štoviše, ukazuje na umjetnost kao prvu metafizičku djelatnost čovjeka, kao i na zrelost grčke kulture, budući da je iznjedrila tragediju.² Važno je napomenuti da tragedija za Nietzschea ne znači nekakav pasivni pesimizam, nego radosno prihvaćanje života onakvoga kakav jest – sve je jedno, pojedinačna bića su poput valova u oceanu i smrt ne znači kraj, nego povratak u to veliko jedno iz čega je sve proizašlo i čemu se sve vraća. Slično je rekao i Heraklit – da je put prema gore i dolje jedan te isti (fragment br. 60.); drugim riječima, život i smrt su suprotnosti na kojima i počiva svijet jer sve što se rađa i živi, nosi u sebi klicu smrti i uništenja.

Kada Nietzsche veliča grčku kulturu, važno je naglasiti da, pritom, misli na predsokratovce, a ne na atenske filozofe. Predsokratovce je idealizirao, smatravši ih slobodnim duhovima, kreativnim i uzvišenim, dok su atenski filozofi zastranili svojom vjerom u transcendentnost, besmrtnost duše i moć razuma, a čim je do toga došlo, izgubila se tzv. nevinost bivanja, koju je samo umjetnost mogla opravdati. Zato se već na početku svoga stvaralaštva okomio na Sokrata, smatrajući ga odgovornim za smrt grčke tragedije, upravo zbog uvođenja pojmovnoga mišljenja i racionaliziranja života samoga, što je, u izvjesnomu smislu, počelo još od Elejaca.

Nietzsche smatra da je u svakomu čovjeku apolonski i dionizijski aspekt u naravi, te da se od Sokrata nadalje počeo precjenjivati apolonski aspekt na štetu dionizijskoga, što dovodi do nesklada. Povrh toga, »atenska je filozofija također pridonijela omekšavanju zapadne civilizacije za konačan dolazak kršćanstva, još veću katastrofu«.³ Naime, Sokrat koji je podržavao vjeru u tzv. apsolutnu istinu, te tako otvorio put ka dogmatskomu razmišljanju, inspirirao je Platona koji je učio o svijetu ideja, „stvarnijem“ od zbiljskoga svijeta, što je kršćanstvo, kasnije, lako uklopilo u svoju teologiju. Nasuprot tome, dionizijske su osobine snaga i odvažnost, kaotičnost i prihvaćanje usuda, odnosno suočavanje sa zbiljom ljudskoga postojanja, u temelju čega je patnja, a dionizijski čovjek, unatoč tomu, zanosno voli život kao takav, s obzirom na to da »u tragičkom svijetu nema nikakvog izbjavljenja kao spasa nekog konačnog bića u njegovoj konačnosti; ondje postoji samo neumoljiv zakon propadanja svega onog što je istupilo iz temelja bitka u upojedinjenu egzistenciju, što se otcijepilo od bujajućeg

² Nietzsche smatra da kulture u raspadu teže za racionalizacijom svijeta i optimizmom, stoga, suprotno tomu, tragediju i pesimizam tumači kao znakove preobilja.

³ Dave Robinson, *Nietzsche i postmodernizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002., str.12.

sve-života; u tragičkom su viđenju svijeta život i smrt uzlazak i silazak svega konačnog, uzajamno isprepleteni«. ⁴ Umjetnost je, stoga neophodna da se u takvom svijetu može preživjeti, a ne moral i religija.

Budući da je Nietzscheova djela gotovo nemoguće odvojiti od njegove osobe, mora ga se misliti iz konteksta njegova života; s obzirom na to da je bio neshvaćen među svojim suvremenicima i da je gorljivo vjerovao u ideal grčke kulture kakvu je zamišljao i duboko proživljavao, kao i sva svoja djela, na osobnoj razini. »To je samoprikazivanje umjetnika da svoj vlastiti bitak i bitak svijeta dovede do estetske teme na rang fundamentalnog ontologijskog načela«. ⁵ Drugim riječima, umjetnost je za Nietzschea lijek protiv bolesnoga morala, religije i filozofije, svojevrsna afirmacija života koji je vrjedniji od imaginarnog ideala života.

U drugoj fazi, Nietzsche se odmiče od romantičke slike svijeta, stavljajući naglasak na razum i znanost, koja je obilježena djelima *Ljudsko, odviše ljudsko* (u kojemu raskrinkava lažni moral⁶) i *Radosna znanost*. U potonjem iznosi jednu revolucionarnu tezu, da je, naime, Bog mrtav, te pomoću znanosti nastoji otkriti sve civilizacijske zablude. Nietzsche se nikad, ustvari, nije oslanjao na znanost, smatrajući da je i ona sama unaprjeđivana iz posve pogrešnih motiva – smatralo se da će se pomoću znanosti dokučiti i razumjeti božanska dobrota i mudrost, da je spoznaja, koja je svojevrsni amalgam znanja, morala i sreće, apsolutno utilitarna, kao i to da u znanosti ima nešto nesebično, neovisno o mogućim čovjekovim zlim pobudama.

Neke od značajnijih tema kojima se bavi u *Radosnoj znanosti* su podrijetlo spoznaje, podrijetlo onoga logičkog, narav svijeta, cilj znanosti itd. Pridjevom „radosna“ aludira na nova shvaćanja i odmak od starih saznanja, odnosno zabluda. Nietzsche, ustvari, iznosi na površinu ono što je znanost oduvijek pokušavala sakriti – antropomorfnost i subjektivnost, nasuprot tome kako stvari zaista jesu. Čovjek se, kaže Nietzsche, ne može pomiriti s činjenicom da je jedna od temeljnih osobina svijeta kaos, da se svemiru ne mogu pridati ljudske osobine poput lijepog, skladnog ili savršenog, te da prirodom vladaju nužnosti. Problem je nastao otkad su ljudi počeli opisivati svijet svojim izmišljenim pojmovima u relaciji s njima samima, poput slobode volje, stvari po sebi, trajne supstancije ili da dobro za

⁴ Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981., str. 21.

⁵ Slavko Platz, »Friedrich Nietzsche o umjetnosti«, *Obnovljeni život* (57) 1 (2002), str. 92.

⁶ Nietzsche u navedenim djelima govori o dva tipa morala – onoga gospodara i onoga slugu. Ovaj potonji naziva „moralom stada“ jer je za slabe ljude opasna neovisna i snažna individua, a cijeni se, pak, nesebičnost kod drugih zbog vlastite koristi od toga.

mene može značiti isto što i dobro po sebi. Time želi reći da je čovjek ograničen jezikom i prvi je filozof koji je počeo zadirati u problematiku onoga što će kasnije postati zasebna disciplina – filozofija jezika. U svojem djelu *O istini i laži u izvanmoralnom smislu* posebno se posvećuje toj problematici. Pita se kako je moguće da se među ljudima uopće pojavio poriv za istinom, s obzirom na ljudske nagone i sklonost pretvaranju, međutim, ukazuje na činjenicu da čovjek želi istinu samo u ograničenom smislu, odnosno istinu koja je poželjna i koja se tiče njegove egzistencije, te koja će mu podariti viši smisao života. »Što je dakle istina? Pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstima, kanoničnima i obvezatnima. Istine su iluzije za koje se zaboravilo da su to, metafore koje su postale istrošene i osjetno slabe, kovanice koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovina, a ne više kao kovanice«. ⁷ To znači da, ukoliko je neka općeprihvaćena istina korisna, nije važno je li ona zaista istina u pravom smislu riječi, niti postoje načini da se to provjeri, s obzirom da je čovjek zapleten u laži pojmova, umjetno im pridanim značenjima i njihovim interpretacijama, kao i u raznolikost jezika svijeta i (ne)mogućnosti jednakog izražavanja o nečemu. Istina je, dakle, pragmatička.

U trećoj ili zreloj fazi, Nietzsche se počinje više baviti podrijetlom ljudskih vrijednosti, osobito filozofijskim, religijskim i moralnim, razotkrivajući njihove „klimave“ temelje. Nadalje, pojam perspektivizam vezuje se upravo uz njega, budući da objašnjava kako nema posve preciznog znanja u bilo što, s obzirom na ograničena osjetila, uključujući i um. U sljedećim potpoglavljima, bavit ćemo se Nietzscheovim najvažnijim teorijama vezano uz samu ideju svijeta.

2.1. Prevladavanje metafizike

Kao što je već rečeno, Nietzsche je protiv Sokrata i cjelokupne filozofije nakon njega, ukazujući, također, na činjenicu da parmenidovski bitak ne nalazi uporište nigdje u zbiljskomu svijetu. Dave Robinson, stoga, Nietzschea naziva antifundacionistom jer se protivi slijepom prihvatanju neprovjerenih i neprovjerljivih metafizičkih pretpostavki kao temelj za daljnje filozofijske teorije. Iako se bitno razlikuje od religije u objašnjavanju svijeta, filozofija, također, polazi od nekih vjerovanja koje smatra istinitim polazišnim točkama, kao npr. da svijet postoji oduvijek, što nikako ne možemo sa sigurnošću znati. Radi se, zapravo, o

⁷ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999., str. 12.

zamkama u koje metafizika često upada, zato što se ona bavi onime što je s onu stranu iskustva, a čovjek se ne može izdignuti iznad sfere vlastitog osjetilnog iskustva da dobije odgovor na bilo koje metafizičko pitanje. Ako se osvrnemo na Descartesa, on je posumnjao u sve znano, ali zastao je kod vlastitog ega, dok Nietzsche smiono drži da je i naš vlastiti ego zabluda, samo ga nismo svjesni jer se s njime redovito poistovjećujemo. »Nietzscheova destrukcija ega je destrukcija izvjesnosti onog ego cogito. Ono što se proglasilo apsolutno izvjesnim, čvrstim tlom filozofije, samo je jedno vjerovanje koje je uzdignuto do istine«. ⁸

Nadalje, Nietzsche je oštri kritičar prosvjetiteljstva, razdoblja koje je ponosno naglašavalo vjeru u ljudski razum, a borilo se protiv religijskih dogmi, ne shvaćajući da je i vjera u razum oblik vjere ili dogma, budući da se razum nije dovodio u pitanje, kao što ni Descartes, ograničen gramatikom, nije mogao „provjeriti“ vlastito Ja. Isto tako, sve ono što su izgrađivali prosvjetiteljski mislioci i filozofi, a što se nastavilo u klasičnom njemačkom idealizmu, nitko do Nietzschea nije kritički ispitao. On je smatrao da je prosvjetiteljska vjera u ljudski razum naivna, osvrnuvši se na to, kako Robinson primjećuje, iz kozmičke perspektive: »U nekom zabitnom kutku svemira, treperavo razlivena u bezbrojne sunčeve sustave, bilo je jednom zvijezde na kojemu lukave životinje iznađoše spoznavanje. To je bila najobjesnija i najlažljivija minuta „povijesti svijeta“; ali ipak tek minuta«. ⁹ Nietzsche izražava vlastiti smisao za istinu ovim riječima: »Hvalim svaku skepsu na koju mi je dopušteno uzvratiti: „Pokušajmo to!“ Ali ne želim više ništa čuti ni o jednoj stvari ili pitanju koji ne dopuštaju eksperiment. Tu je granica mog 'smisla za istinu': jer tamo je junaštvo izgubilo svoje pravo«. ¹⁰ Nietzsche, dakle, dovodi u pitanje istinitost ljudskog intelekta, s obzirom da na to da se njime mjeri istina koja je nužno produkt njegovih potreba, a upitno je koliko se ona zaista odnosi na ono zbiljsko. Drugim riječima, ne postoje objektivne istine, budući da je čovjek ograničen svojom percepcijom i jezikom, te izmišlja pojmove i proizvoljno im pridaje značenja, naročito kada si želi objasniti svijet. Čovjek to čini isključivo zbog vlastitog opstanka u društvu i promatranja svoje vrste kao važnije i nadmoćnije od drugih s kojima dijeli ovaj planet. Prema tome, ono što se određuje kao *znanje* i *istina*, nema nikakvu vrijednost po sebi, nego je uvijek prožeto čovjekovim duhom i određeno dogovorom, s obzirom da se radi o ljudskomu pronalasku. Drugim riječima, jezikom je nemoguće opisati stvarnost svijeta, a isto tako, ni znanošću jer je i sama logika, kao temelj znanosti, nastala na težnji da se prema sličnosti odnosimo kao prema apsolutnoj jednakosti. Prema tome »naša *volja za moć*, odredit će našu

⁸ Dinko Župan, »Eksperimentalno filozofiranje«, Čemu, Vol.I No.3/4 , 1994, str. 1.

⁹ F. Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, str. 7.

¹⁰ F. Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra – Filozofska biblioteka Dimitrija Savića , Zagreb, 2003., str. 58.

volju za istinom».¹¹ Međutim, bilo bi pogrešno reći da Nietzsche nije tragao za istinom, budući da svi, a naročito filozofi, teže znanju i spoznaji, no nije ponudio rješenje problemu na koji ukazuje; samo se okoristio znanošću za pobijanje religije. Takva je, međutim, priroda i njegova filozofiranja, kao i njegova duha – on razotkriva i kritizira, proturječan je, luta, osamljuje se, te mu to ponekad pričinja radost, a ponekad tugu, želi prenijeti svijetu nekakvu poruku pa opet prezire svjetinu; ukratko, on je slobodan duh, čija filozofija nema adekvatnih nastavljača i koja sama osamljeno stoji uz bok velikih filozofskih sustava onih koji su mu prethodili i onih koji su došli nakon njega.

Ipak, jedan od temeljnih pojmova Nietzscheove filozofije, *volja za moć*, metafizički je pojam koji nije posve jasno objašnjen. S jedne strane, Nietzsche se protivi postojanju apsolutnih istina o svijetu, a s druge tvrdi da je u temelju toga istoga svijeta volja za moć, što je svojevrsni paradoks. Također drži da se bilo kakve naše, moralne ili estetske, prosudbe o svemiru ili pojmovima kojima smo sami pridali značenja, uopće ne dotiču svemira (koji se ne da odrediti ljudskim kategorijama) i nemaju veze s tim pojmovima. U *Radosnoj znanosti* Nietzsche govori o uzrocima takvih interpretacija, naime, da »naša vjera u znanost još uvijek počiva na jednom metafizičkom vjerovanju – da i mi današnji spoznavatelji, bezbožnici i antimetafizičari, još i našu vatru uzimamo iz požara kojega je zapalilo tisućgodišnje vjerovanje, ono kršćansko vjerovanje koje je bilo i Platonovo vjerovanje, da je bog istina i da je istina božanska».¹² Kao što je otvoreno napadao Sokrata i cjelokupnu filozofiju nakon njega, ne susteže se napasti ni kršćanstvo, kojega smatra pogubnim po život, što potvrđuje citat: »Dijeljenje svijeta na 'stvaran' i 'prividan' svijet simptom je života u opadanju».¹³ Međutim, Nietzsche ukazuje na činjenicu da smo još uvijek pod kršćanskim utjecajem kada si nastojimo objasniti svijet jer su metafizička potreba i religija u suodnosu, a kršćanstvo je jedna neprirodnost, budući da su sve kršćanske vrijednosti oprečne volji za moć koju Nietzsche smatra temeljnim principom bivanja.

Takvo voluntarističko gledište zahtijeva da iz volje za moć proizađu i vrijednosti koje su posve u suprotnosti s tradicionalnim vrijednostima koje poznajemo i nasljeđujemo. »Volja za moć trijumfira u principu nejednakosti, a jednakost više za jednakošću upravo zbog nemoći».¹⁴ Na taj način Nietzsche određuje prirodu kršćanskoga morala, budući da kršćanstvo uzdiže slabe i ponizne na štetu snažnih individua, a pritom se poziva na samu prirodu koja je

¹¹ Dave Robinson, *Nietzsche i postmodernizam*, str. 57.

¹² Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, Izvori, Zagreb, 1985., str. 182.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola*. Citirano prema: Dave Robinson, *Nietzsche i postmodernizam*, str. 55.

¹⁴ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1981., str. 82.

u svojoj biti *nemoralna*, kao i cjelokupna povijest svijeta. Osim toga, kršćanstvo, prema kojemu je pojavni svijet uređen za čovjeka i u kojemu čovjek zauzima istaknuto mjesto, kao biće stvoreno na sliku *apsolutnoga bića*, zapravo je stvorilo to biće i uplelo se u vlastito protuslovlje: »Nešto apsolutno ne može se spoznati, inače ne bi bilo apsolutno«. ¹⁵ Iako Nietzsche smatra naivnim vjerovanje u antičke bogove, u tome vidi bezazlenost jer su oni imali ljudske osobine i nisu sputavali čovjeka u njegovomu samoostvarivanju, niti ga tjerali da se stidi svoje prirode. Nasuprot tomu, kršćanstvo je čovjeka učinilo odgovornim za grijeh (što u *Radosnoj znanosti* ironično naziva „židovskim pronalaskom“) kojim je zatrvalo njegovu iskonsku životnu radost i kojim ga odvraća od samoga života. Stoga Nietzsche kršćane, a naročito svećenike, naziva *propovjednicima smrti*.

Nietzsche je protiv religije i konvencionalnoga značenja morala, no izdvaja jednu religiju, preciznije, njezinog osnivača – Zarathustru koji je, prema njegovomu shvaćanju, prvi uvidio suprotstavljenost dobra i zla kao pokretač svega bivanja. Ono što je Nietzsche, kroz usta Zarathustre, više puta iznio, zabluda je o kršćanskomu *vječnomu životu* koji je zapravo zamišljeni duhovni svijet kojemu kršćanin treba strpljivo težiti: Zarathustra na to kaže: »Ah, vi propovijedate strpljenje sa zemaljskim? Pa upravo to zemaljsko ima strpljenja s vama, vi klevetnici«. ¹⁶ Svakoga tko u sebi zakida i koči život zbog života nakon smrti u hipotetskomu metafizičkomu svijetu, Zarathustra smatra dostojnim prijezira. Isto tako, Nietzsche žali zbog izgubljenih ljudi koji tragaju za Bogom i drugim metafizičkim entitetima prije nego što potraže same sebe, stoga kritizira slijepo vjerovanje: »Sad vas pozivam da me izgubite i nadete sebe; i tek kad me se svi budete odrekli, vratit ću vam se«. ¹⁷

2.2. Nihilizam kao preduvjet mogućnosti zbiljskoga života

Ono po čemu je Nietzsche najpoznatiji i najčešće krivo shvaćen i interpretiran, njegova je teza o smrti Boga, kojom on ujedno i zaključuje priču o metafizici: »Smrt boga je deziluzioniranje te iluzije o onostranom, o nadsvijetu platonske metafizike, o tezi da postoji biće izvan vremena«. ¹⁸ Nietzsche ne kaže da Bog ne postoji, nego da je umro, čime naglašava čovjekovu odgovornost za to, ukazujući na duhovno stanje modernoga čovjeka. Najžešće se okomljuje na kršćanstvo, budući da je ta religija, s obzirom na temeljni nauk o dvama svjetovima,

¹⁵ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, str. 83.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zarathustra*, Večernji posebni proizvodi, Zagreb, 2009., str. 75.

¹⁷ Ibid., str. 80.

¹⁸ Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, str. 73.

kristijanizirani platonizam. Nietzsche ne kritizira osnivača kršćanstva, štoviše, smatra da je ono čak i Isusovo učenje zloupotrijebilo za obezvrjeđivanje svega što je moćno, plemenito, snažno, otmjeno i u službi samoga života: »Nazivam kršćanstvo velikim prokletstvom, velikom unutarnjom propašću, velikim instrumentom osvete kojemu nijedno sredstvo nije dovoljno otrovno, potajno, podzemno, maleno. Nazivam kršćanstvo besmrtnom sramotom čovječanstva«. ¹⁹

Budući da je kršćanstvo nastalo i širilo se najprije među potlačenima, kršćanski je moral određen moralom potlačenih, a s obzirom na to da se kasnije proširilo i na druge skupine ljudi i cijele narode, došlo je do jaza između vjere i načina života; do svojevrsnoga samootuđenja u kršćanstvu. Europa XIX. stoljeća je i dalje kršćanska, ali Nietzsche proročki upozorava da tomu dolazi kraj jer dolazi vrijeme kada kršćanske vrijednosti više neće vrijediti, nakon što ljudi shvate da je stari Bog mrtav. Židovi i, kasnije, kršćani, primali su zapovijedi i upute uvijek od nekoga tko se predstavljao kao Božji izaslanik i tko je ujedno postavljao ljestvicu vrijednosti. Zato, budući da toga više nema, Zarathustra poziva: »Vaš duh i vaša krepost neka služe smislu zemlje, braćo moja: i neka vrijednost sviju stvari bude od vas iznovice postavljena! Zato trebate borcima biti! Zato trebate stvarateljima biti!« ²⁰

Nietzsche smatra da i platonizam i kršćanstvo nose u sebi sjeme nihilizma, stoga je nihilizam neizbježan. »Afirmacijom ideje o nepropadljivosti, propadljiva kršćansko-platonistička slika svijeta u sebi je od početka nosila određenu nihilističku crtu koja se intenzivirala u moderno doba afirmacijom racionalizma, sekularizma, pozitivizma i, u konačnici, ateizma«. ²¹ Međutim, Nietzsche o nihilizmu ne govori samo deklarativno; stanje u kojemu samo pomalo dolazi do osvješćivanja nihilizma naziva pasivnim nihilizmom, smatrajući ga samo stepenicom prema idućemu stupnju, odnosno aktivnom nihilizmu kojim se žele prevrjednovati postojeće vrijednosti. Jedino što može prevladati nihilizam jest volja za moć koja će i dalje, nakon smrti apstraktnoga Boga, pokretati kotač povijesti. »U ovom kontekstu, kada govorimo o novovjekovnom potpunom nihilizmu, možemo smatrati da Nietzsche, govoreći o Božjoj smrti, govori o proglašenju mrtvim onoga Boga koji je djelo čovjekove misaone konstrukcije«. ²²

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Antikrist*, Izvori, Zagreb, 1999., str. 11.

²⁰ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zarathustra*, str. 79.

²¹ Mladen Milić, »Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnoga ateizma i banalne vjere«, *Diacovensia* 21 (2013.), str. 342.

²² M. Milić, »Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnoga ateizma i banalne vjere«, str. 349.

Ipak, čovjek nakon spoznaje da je Bog (koji reflektira i vrijednosti na kojima se temelji društvo i onostranost) umro, osjeća tjeskobu, strah, nesigurnost i užas praznine i besmisla. Pritom je važno napomenuti da Nietzsche ne smatra smrt Boga, kao ni nihilizam, pozitivnom pojavom kojom se raduje, naprotiv, smatra ga znakom dekadentnoga života. Međutim, on i ohrabruje čovjeka podsjećajući: »Tisuću staza ima kojima se još nikada nije išlo; tisuću zdravlja i prikrivenih otoka života. Neiscrpljen i neotkriven još uvijek je čovjek i čovjekova zemlja«.²³ Sloboda, dakako, obvezuje na odgovornost, ali čovjek je stvaralačko biće i upravo zato što više nema ograničavajućega Boga i licemjernoga morala, čovjek može nesputano razvijati svoje vlastite mogućnosti jer »Bog je proturječe ljudskoj slobodi. Ova, ako sebe samu razumije, ne može više podnositi misao Boga«.²⁴ S druge strane, Zarathustra kaže da stvaralačko htijenje oslobađa, iako je često mukotrpno, kao što ni sama volja za moć nikada nije na miru.

Sljedeća bitna odrednica nihilizma je da je on nužno prijelaz, stanje *između*, koje vodi od tzv. silazećega do uspinjajućega života. Taj proces karakteriziraju dva perioda – prvi je prihvaćanje činjenice da se Zapad ne može spasiti zbog dviju temeljnih opreka starih i nadolazećih vrijednosti, a drugi je konačna propast staroga poretka, koji neminovno vodi u pesimizam i očaj, nakon čega bi čovjek ponovno trebao uvidjeti svoju vlastitu snagu i potencijal, kao i postati odgovoran pred samim sobom, umjesto pred Bogom. »Bogovi sada više ne postoje i kršćanski je bog umro, nastupa era čovjeka, onog čovjeka koji je sebe dokazao kao čovjek i tim ubojstvom: zbiljska, realna, tjelesna, životna volja za moći trijumfira nad umrlom, beživotnom transcendencijom«.²⁵ Nakon toga velikoga preokreta nastupa ono što Nietzsche naziva *vječnim ponovnim došašćem*, što je tema idućega potpoglavlja.

2.3. Teorija o nadčovjeku i „vječnom vraćanju“

Nakon prevladavanja cjelokupnoga platoničko-kršćanskoga svijeta, napose nakon smrti Boga, na čovjeku je zadatak da prevlada i samoga sebe – budući da je, heraklitovski rečeno, svijet usporediv s vječno živom vatrom, čovjek koji je dio svijeta, također, ima faze opadanja i rasta. Tako je on, ustvari, jedan prijelaz ili most prema najvišemu stupnju svoga razvoja – nadčovjeku. Na samomu početku *Zarathustre*, Nietzsche govori o tri preobrazbe duha – kako

²³ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 25.

²⁴ E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 92.

²⁵ Ibid., str. 80.

je duh postao devom, deva lavom, a lav djetetom, što metaforički prikazuje čovjekov razvojni put ili prijelaz iz samootuđenja u stvaralačku slobodu. Deva, koja dragovoljno preuzima na sebe velike terete i kleči pod istim, slika je čovjeka idealista i vjernika, koji kleči pred Bogom kojega je sam stvorio i moralnim vrijednostima koje je sam postavio. Uz to, taj čovjek želi ostvariti smisao života koji je za njega netko drugi već predodredio: »Okružen čvrstim svijetom vrijednosti, potčinjava se on predano i voljno zapovijesti onoga *ti treba da*«. ²⁶ Deva, koja tako natovarena ide u pustinju, ondje se preobražava u lava, koji odbacuje teret, spoznaje tko je i »bori se protiv tisućljetnog zmaja, protiv prividno objektivno postojećih vrijednosti; u lavovskoj borbi protiv idealističkog morala s njegovim transcendentnim utemeljenjem, s njegovim *inteligibilnim svijetom* i njegovom voljom božjom stvara čovjek sebi slobodu i, oslobađa on slobodu što spava u njemu, prevladava stanje načelne neslobode, upravljanja životom putem unaprijed datog životnog smisla koji valja preuzeti«. ²⁷ Riječ je o prijelaznomu čovjeku – aktivnomu nihilistu koji izravno uviđa iluzije kojima je ranije bio sputan i hoće biti stvaralački produktivan, ali ga sve navedene spoznaje čine prkosnim i ponosnim. Zbog toga je potrebna još jedna preobrazba, naime, u dijete. Ono, neiskvareno lažnim moralom i drugim civilizacijskim otrovima, ima hrabrosti reći *da* stvaralačkoj igri i, još važnije, zna se smijati.

Nietzsche pojam igre, također, preuzima od Heraklita, a Zarathustru, koji i sam uspostavlja nove vrijednosti, uspoređuje s djetetom koje se igra. Nove vrijednosti, pak, moraju biti postavljene od života samoga i u čovjeku moraju raspirivati volju za moć – sve je drugo protivno životu, odnosno prirodi svijeta, kojoj nije znano ništa osim toga. Da se vratimo na igru i smijeh, moderni čovjek, kao da je na to zaboravio te, potiskujući u sebi svaki nepatvoreni doživljaj svijeta, vječno je rastrgan između onoga što *treba da bude* i onoga što hoće biti. Tako je treća preobrazba odraz onoga što čovjek, u konačnici, treba postati nakon samootuđenja i samoprevladavanja – nadčovjek, otmjeni, slobodni duh. Ne radi se o savršenomu čovjeku bez mana, naprotiv – »otmjena duša nije ona koja je sposobna za najviše uzmahe, već ona koja se malko izdiže, malko pada, ali koja uvijek obitava u slobodnijem i obasjenijem zraku i visini«. ²⁸

Budući da za nadčovjeka ne vrijede stare vrijednosti, njegove postupke ne možemo označiti kao moralno dobre ili loše – on se nalazi s onu stranu morala, odnosno dobra i zla i ništa ga ne može sprječavati u njegovoj zadaći, koja je pronalazak novoga smjera. Za vrijeme toga, on

²⁶ Ibid., str. 87.

²⁷ Ibid., str. 88.

²⁸ F. Nietzsche, *Ljudsko, odviše ljudsko*, Demetra – filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2013., str. 140.

mora tapkati u mraku jer, slikovito rečeno, na njegovom nebu više nema moralnih ideala od zvijezda. Osim toga, da bi se uopće moglo govoriti o nadljudima u odnosu na ljude, podrazumijeva se da nisu svi ljudi jednaki i da nemaju jednaku slobodu, ne zato što bi nadljudi sputavali i tlačili obične ljude, nego zato što volja za moć potonjih, naprosto, nije dovoljno snažna da odabere vlastiti put. Ljudi su bili jednaki pred bogom koji je umro, a za nadčovjeka je nemoguća jednakost sa svjetinom. Zato Zarathustra, onima koji su ga pitali za put, govori: »To je, eto, moj put – a gdje je vaš?' Tako sam odgovorio onima koji su me pitali 'za put.' Jednog jedinog puta, naime – nema«. ²⁹ On, također, žali što je sišao među ljude da svima govori jer nisu svi uistinu mogli čuti, odnosno razumjeti njegovu poruku. Iz toga razloga upozorava *više ljude* da se maknu s trgova jer njihovo vrijeme tek treba doći i oni tek trebaju naučiti patiti zbog običnoga čovjeka, a ne samo zbog svojih nevolja, odnosno njihova patnja treba evoluirati na jednu višu, kozmičku razinu: »Viši ljudi, za vama čezne, neobuzdana, blažena naslada – za vašom boli, vi neuspjeli! Za neuspjelim čezne sva vječna naslada«. ³⁰

Vječno vraćanje najviši je stupanj Nietzscheova filozofiranja i njegov način promišljanja vječnosti u kojemu nestaju prošlost, sadašnjost i budućnost te sve postaje *sada*. U tomu smislu, pri kraju *Zarathustre*, Nietzsche izjavljuje da ljubi vječnost. Zadatak volje za moć je, također, uroniti u takvu vječnost koja ne poznaje progresivni razvoj i izvanjske svrhe. Drugim riječima, ovaj život na Zemlji je jedini mogući život koji se vječno vraća i kojega, kao takvoga, treba naučiti živjeti. Takvim stavom Nietzsche, također, transcendira nacionalna obilježja ³¹, te u središte svega stavlja kozmos u kojemu se to vječno vraćanje odvija. Ipak, neki kritičari Nietzscheove filozofije, poput Robinsona, postavljaju pitanje kako u takav opetovani ciklus vremena nadčovjek može uopće ući.

Vječno vraćanje možda je i najosobnija Nietzscheova misao jer »O nadčovjeku govori Zarathustra svima, o smrti Boga i volji za moć nekolicini, a o vječnom ponovnom došašću samo *sebi samome*«. ³² Prema tome, potonje je poput nekakvoga tajnoga znanja koje mogu spoznati samo veliki ljudi u velikoj samoći jer oni jedini mogu istinski čeznuti za svijetom, budući da uvijek na svijet gledaju odozgo, tj. s visine, osim kada silaze u svijet da prenesu ljudima neku poruku.

²⁹ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zarathustra*, str. 188.

³⁰ Ibid., str. 307.

³¹ Važno je napomenuti da su neka Nietzscheova djela i pisma, nakon njegove smrti, bila zloupotrijebljena i falsificirana, „zahvaljujući“ njegovoj sestri Elisabeth, za nacističku propagandu, iako je Nietzsche zazirao od takvih ideologija.

³² E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 102.

Vječno vraćanje temeljna je priroda svijeta, a čovjek, kao dio toga svijeta, egzistira na isti način, što je posve suprotno od njegovoga historijskoga shvaćanja, naročito od njegove ideje o izvanvremenskomu bogu koji je u „trenutku vječnosti“ odlučio stvoriti vrijeme. No taj je bog umro; prema Nietzscheu, on je morao umrijeti jer takvo je gledište postalo neodrživo i jer ne mogu istovremeno postojati i bog i nadčovjek. Drugim riječima, bog je dosad bio prepreka čovjekovoj mogućnosti potpune samorealizacije i prirodnoga života jer je uvijek morao preko nihilističkih posrednika komunicirati s njim i polagati mu račune za svoja djela. Nakon smrti boga, s druge strane, čovjek, uz zadobivenu slobodu, postaje i odgovoran.

Nietzschea je već Heidegger optuživao da naučava isto protiv čega je govorio, samo na drugi način – o nihilizmu, o besmrtnosti itd., a teorija o nadčovjeku, također, predstavlja više njegovu nadrealnu težnju koja, pak, nadilazi i samog antičkoga čovjeka kojega je toliko uzvisivao. Uz to, on, koji je toliko bio protiv svih apstrakcija, sam podliježe vlastitoj apstrakciji i metafizici, što potvrđuje citat: »Nietzsche's effort to transcend Christian disaffection with the world and to establish a ground for psychic health seems to culminate in a bizarre form of atheistic religion involving extreme alienation and one of the most noxious diseases of the soul«.³³ Osim toga, nadčovjek i vječno vraćanje mogu se shvatiti i kao suprotnosti, budući da se s nadčovjekom dokida sve staro, a vječno vraćanje u toj prošlosti stvara buduće vrijeme, što je u sebi proturječno. »U tom je smislu doista neodrživa teza o vječnom vraćanju – ali ona nema empirijski već zapravo jedan potpuno specifičan ničeanski *transcendentalni realitet*. Vrijeme, naime, nije mišljeno kao vremenitost samoga vremena, što omogućuje ali i istovremeno nadilazi empirijsko vrijeme«.³⁴

³³ Lomax, J. Harvey, »Nietzsche & the Eternal Recurrence«, *Philosophy now. A magazine of ideas*. Citat preuzet sa: https://philosophynow.org/issues/29/Nietzsche_and_the_Eternal_Recurrence (05. 02. 2016.)

³⁴ E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 138.

3. NASTANAK I RAZVOJ BUDDHIZMA

Sa šestim stoljećem prije nove ere započinje novo povijesno razdoblje za indijsku misao³⁵: Dotad, naime, nije bilo izdvojenih mislioca, koji bi razvili svoje vlastite filozofske ideje kao na Zapadu, nego je bilo teško razlučiti znanost, filozofiju i religiju – vladao je svojevrsni pluralizam. Među prvim poznatim filozofima o kojima postoje pisana svjedočanstva, bili su Yājñavalkya i njegov učitelj Uddalaka Aruni³⁶, a stoljeće nakon njih javlja se Gotama Buddha, utemeljitelj filozofijski vjerojatno najznačajnijega nauka Azije. Budući da je nastao u Indiji, buddhizam ima puno toga zajedničkoga s nekim od temeljnih indijskih ideja poput „vječnog vraćanja“ (saṃsāra) i oslobođenja (mokṣa), no postoje i neke bitne razlike. U ovom uvodu bavit ćemo se kontekstom nastanka buddhizma, u sklopu Buddhinoga života, te kako se razvijao.

Gotama Buddha bio je indijski princ koji je, susrevši se prvi put u životu s ljudskom patnjom i prolaznošću, napustio svoju palaču i krenuo u potragu za odgovorima koja mu nitko ondje nije mogao ponuditi. Pridružio se, najprije, isposnicima (śramaṇa³⁷), koji su živjeli u oskudici i trapili svoja tijela, zatim, nakon razlaza s njima, odlazi u jednu drugu krajnost i živi, takoreći, neplemenitim svjetovnim životom, da bi mu se to zgdilo, te odlazi dalje sam, pokušavajući pronaći tzv. *srednji put* između tih krajnosti. U 35. godini života Buddha je doživio *probuđenje*³⁸, nakon više godina intenzivne potrage, meditacije i presudnih unutarnjih iskustava samo njemu znanih. Ubrzo nakon toga, oko Buddhē se okupljaju prvi učenici koji su slušali njegove propovijedi, stoga osniva redovničku zajednicu (sanghu) i posvećuje ostatak života drugima, nastojeći im pomoći da se oslobode okova materijalne prirode i neznanja³⁹. Buddhistički nauk poznat je kao dharma (palijski: *dhamma*)⁴⁰, a neposredno prije smrti, Buddha je ohrabrio svoje učenike da će im ona biti učitelj nakon njega.

³⁵ Pojam *indijska misao* ovdje se misli sveobuhvatno – od Veda do Vedānte, preko jinizma, sve do pojave buddhizma.

³⁶ Radi se o prvim filozofima zabilježenima u povijesti – o VII. st. pr. n. e., odnosno dobu vedske Indije.

³⁷ *Śramaṇa* tradicija ne spada u vedsku; odnosi se na jinizam, s čijim se pripadnicima Buddha najprije i susreo, buddhizam i *ājīviku*, koja je nastala u V. stoljeću pr. n. e., kao i na neke druge asketske pravce.

³⁸ Izvorni pojam je *bodhi*, a približno označava razotkrivanje *maye*, te neposredan uvid u prirodu svijeta, što, ujedno, dokida ciklus preporođanja.

³⁹ Ono što je na kršćanskomu Zapadu poznato kao grijeh, na Istoku je neznanje koje ima puno šire značenje od pojma grijeha.

⁴⁰ U ovomu kontekstu dharma se odnosi na temeljne buddhističke postavke i označava svojevrsni red i poredak u kozmičkomu smislu, ali taj star i indijski pojam, koji je neprevediv na zapadne jezike, odnosi se i na dužnost, ispravan način života, vrline itd.

Buddhizam se proširio po cijelom indijskom potkontinentu za vrijeme vladavine Ašoke – kralja koji je i u svomu vlastitomu životu njegovao princip nenasilja (sanskrtki: *ahimsā*), što je značilo i vjerske slobode i poštivanje svih religijskih vođa, zbog čega je osobito poticao širenje buddhizma. Nakon Buddhine smrti, sastao se prvi koncil, u V. st pr. n. e., da se Buddhina učenja, koja su zapisana na palijskom⁴¹ jeziku, pohrane u obliku *sūtri* (palijski: *sutta*), te da se utvrde redovnička pravila sanghe. »U to se doba oblikuje buddhistički sveti kanon *Tipiṭaka* ili Tri košare od kojih druga košara (*Sutta-piṭaka*) sadržava Buddhine govore, a treća košara *Abhidamma-piṭaka* filozofska učenja kasnijih buddhističkih učitelja iz razdoblja nakon Buddhine smrti, a prije oblikovanja škola.«⁴² Prva, pak, košara (*Vinaya-piṭaka*) sadrži pravila sanghe. Ubrzo nakon Buddhine smrti došlo je do raskola u prvobitnoj zajednici, te je nastalo nekoliko škola, od kojih su najstarije Theravāda⁴³ i Sarvāstivāda, nastale između II. i I. st. pr. n. e. Obje stavljaju naglasak na dharme, tj. na tvarne i mentalne „elemente“ koji konstituiraju tok bivanja ili „čovjeka.“ »U buddhističkome je nazoru svako iskustvo ustrojeno od kauzalnih nizova *dharma* koje se nalaze u vječnoj mijeni. Iskustvo je po tome trenutačno jer se struktura fenomena iskustva mijenja iz trenutka u trenutak.«⁴⁴ To, također, znači da buddhizam negira postojanje duše, odnosno sebstva kao entiteta, nezavisnog o tim vječnim mijenama, o čemu će više riječi biti kasnije.

Ivan Andrijanić navodi dvije najvažnije škole mlađega buddhizma, odnosno mahāyānske tradicije⁴⁵ – *mādhyaṃaka* ili *sūnyavada* i *yogācāra* ili *vijñānavāda*. »Prva naučava, da je ono, što se obično naziva bitkom, nebitak, te da je svaki predmet samo prazna slika, poput iluzije, dok druga naučava, da u stvarnosti ne postoje vanjski predmeti, nego da postoje samo misli u nama, a sve stvari postoje samo u svijesti.«⁴⁶ Važno je još istaknuti da su mahāyānisti theravādsku i druge ranobuddhističke tradicije nazivali *hīnayāna*, što znači *manje vozilo*, želeći time iskazati svoju spoznajnu nadmoć, a kasnije se taj naziv uopćio. Da se vratimo na filozofiju *mādhyaṃaka*; srž njezinog učenja je doktrina (vada) o praznini (*sūnya*), zbog čega se još naziva i *sūnyavada*. Uz ovu školu, neizostavno je spomenuti njezinoga najvažnijega

⁴¹ Riječ *pāli* znači tekst.

⁴² Ivan Andrijanić, *Filozofija vedānte: Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yayurvede*, FF Press, Zagreb, 2012., str. 3.

⁴³ Palijski, doslovno, *škola starih*. Theravāda, koja je jedina sačuvala cjeloviti buddhistički kanon, koristi najstarije buddhističke tekstove kao srž svog učenja. Najzastupljenija je buddhistička tradicija u Kambodži, Laosu, Mianmaru, Vijetnamu, Nepal i drugdje.

⁴⁴ Andrijanić, I., *Filozofija vedānte: Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yayurvede*, str. 5.

⁴⁵ U prijevodu, doslovno, *veliko vozilo*. Jedna od dvije velike grane buddhizma, ako se, kao što se ponekad čini, treću – vajrayāna tradiciju svrstava u mahāyānu.

⁴⁶ Veljačić, Č., *Filozofija istočnih naroda I. Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1979., str. 189.

predstavnik, naime, Nāgārjunu i njegovo najvažnije djelo *Mulamadhyamaka-kārikā*, što, doslovno, znači *Kitice o srednjem putu*. U obrazlaganju buddhističkih nazora o svijetu, nećemo davati prednost određenoj tradiciji u odnosu na neku drugu, iako ćemo se u zadnjemu potpoglavlju više baviti madhyamaka filozofijom zbog njezinoga značajnoga doprinosa.

3.1. Osobitost buddhizma spram religije i filozofije

Postoji krucijalna razlika između osnivača buddhizma i osnivača drugih religijskih ili filozofskih tradicija – religijski su se redovno predstavljali kao Božji proroci koji su došli prenijeti određenu poruku ljudima, odnosno obznaniti Božju volju, dok su vodeći filozofi uvijek spekulirali o pitanjima koja su bila aktualna, npr. pitanja kozmološke ili antropološke naravi, ostavljajući prostor za druga mišljenja. S druge strane, Buddha, nakon duge potrage i izravnog uvida⁴⁷ u prirodu stvarnosti, više ne spekulira i ne pretpostavlja, nego poučava s apsolutnom sigurnošću u vlastitu spoznaju o svijetu i svemu u svijetu. »Tako je njegovo iskustvo, stečeno u meditaciji, postalo osnova cjelokupnoga buddhističkog učenja, buddhističke tradicije, buddhističke religije, odnosno buddhističke filozofije«.⁴⁸

Uostalom, razlika je i u tome što buddhizam nije teistička religija, a svejedno postoji buddhistička praksa, dok ne postoji, na primjer, peripatetička praksa ili kakva religija, s druge strane, koja može sa sigurnošću buddhizma tumačiti svoje vjerske istine, budući da u svakoj postoji granica spoznaje, nakon koje slijede vjera i dogme. Njemački indolog Hermann Oldenberg buddhističku je osobitost ovako objasnio: »Indijskom duhu je manjkalo isto toliko one jednostavnosti, koja može vjerovati a da ne zna, koliko i jasnoće, koja pokušava znati, a da ne vjeruje, i tako je Indija morala stvoriti učenje koje je bilo i religija i filozofija ili, ako tako hoćemo, koje upravo zbog toga nije bilo ni jedno ni drugo – buddhizam«.⁴⁹

Čedomil Veljačić, hrvatski sveučilišni profesor koji je postao buddhistički redovnik (*bhikkhu*), označuje buddhizam kao akozmičku religiju. Akozmizam, doslovno prevedeno s grčkoga, znači *bez svijeta*, a u širem smislu, nepostojanje prave realnosti svijeta kao takvoga. Ono što je esencijalno u buddhizmu, a čime ćemo se baviti u ovomu dijelu rada, je odvratanje

⁴⁷ Riječ je, dakako, o nirvāni (palijski: *nibbāna*), što doslovno znači ugaslost, a odnosi se na ugaslost od životnih strasti. Nakon probuđenja, Buddha je ušao u to stanje, nakon čega više nema ponovnih rođenja, odnosno napušta se krug *samsāre*, što doslovno znači *vječno vraćanje*.

⁴⁸ Dragoslav Kočović, »Socijalne vrednosti u filozofiji budizma«, FPN Godišnjak, 7 (2012), str. 171.

⁴⁹ Herman Oldenberg, *Buddha, njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, Demetra – Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb 2007., str. 7.

od metafizičkih ideja, odnosno od svakog oblika dogme, dok sami način života buddhista, naročito redovnika, podsjeća na tipičan religiozni život.

Buddhin nauk sistematski je podijeljen na etiku (*sīla*), nauk o meditaciji (*samādhi*)⁵⁰ i nauk o spoznaji (*paññā*). Važno je istaknuti da su ta tri dijela, također, isprepletena i međuovisna, no mogu se razlučiti jedno od drugoga.

3.2. Etički nauk

Etički nauk obuhvaća tzv. četvrtu plemenitu istinu⁵¹, odnosno osmerostruki plemeniti put (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*)⁵² koji vodi oslobođenju od patnje. Ustvari, to je sama srž buddhizma ili razlog zbog kojega je Buddha, unatoč preprekama s kojima se susreo, uopće počeo učiti druge: »Mene, koji ovako govorim, ovako naučavam, optužuju neki brahmani i askete, bezrazložno, proizvoljno, lažno i neopravdano, ovako: 'Rušilac je asket Gotama; on propovijeda rušenje, uništenje i odricanje od pravoga života.' – A ja, učenici, naučavam samo jedno, danas, kao i ranije: patnju i iskorjenjivanje patnje«. ⁵³ Etički aspekt puta odnosi se na ispravan govor, ispravno djelovanje i ispravan način života.

Osnovni uzrok patnje Buddha je otkrio u prijanjanju uz netrajne pojave, a netrajno je sve što postoji, počevši od našega vlastitoga života. Ipak, palijski pojam *dukkha* ima šire značenje od hrvatske inačice, koja se najčešće odnosi na tjelesnu ili emocionalnu bol, a koja je samo jedan njezin aspekt: »Ovo je, redovnici, plemenita istina o patnji: rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja, biti (združen) s onim što nam nije drago jest patnja, biti razdvojen od onoga što nam je drago jest patnja, ne dobiti ono što želimo jest patnja. Ukratko

⁵⁰ Jedna od temeljnih razlika između zapadnih filozofijskih sustava i istočnih je *samādhi*, kojega Zapad ne poznaje. Radi se o načinu na koji se filozofija na Zapadu od samih svojih početaka razvijala, naime, kao nešto što dolazi nakon naivnih antičkih grčkih i rimskih božanstava, pružajući odgovore na metafizička pitanja, kao i na pitanja o naravi čovjeka i sl. Kasnije, dolaskom kršćanstva koje nije trpjelo nikakvu filozofiju, osim u službi tumačenja teoloških istina, filozofija se posve odmaknula od religije, naročito u doba prosvjetiteljstva i moderne, odnosno postmoderne. Stoga su, tijekom cijele zapadnjačke povijesti, religija i filozofija bile na neki način sukobljene, te tako filozofija nije mogla preuzeti i prilagoditi nikakve meditativne tehnike od bilo koje tradicije, za razliku od Istoka, gdje su religija i filozofija međusobno prožete i neodvojive u širem smislu; stoga je npr. buddhizam lako usvojio meditaciju, kao jedan od temelja cjelokupne prakse. (Ako je u grčkim filozofskim školama i postojao nekakav oblik meditacije, podatci o tome nisu sačuvani.) Drugim riječima, ono što je karakteristično za Zapad, naročito nakon pojave kršćanstva, je raskorak između duše i tijela, religije i filozofije, dok je na Istoku naglasak, općenito, na jedinstvu svega pa tako i čovjeka.

⁵¹ Četiri plemenite istine (*cattāri ariyasaccāni*) su patnja (*dukkha*), nastanak patnje (*dukkha samudaya*), prestanak patnje (*dukkha nirodha*) i osmerostruki put koji vodi prestanku patnje (*dukkha nirodha atthangika magga*).

⁵² Dijelovi osmerostrukoga plemenitoga puta su: ispravno gledište, ispravna namjera, ispravan govor, ispravna djelatnost, ispravan način života, ispravan napor, ispravna pažnja i ispravna meditativna sabranost.

⁵³ *Alagaddūpama sutta* (MN 22), preveo Nyanaponika Thera. Citat preuzet sa:

<http://srednjiput.rs/pali-kanon/sutta-pitaka/maddhima-nikaya/mn-22-alagaddupama-sutta/> (05. 02. 2016.)

pet osnova ili skandhi (palijski: *kandha*) prijanjanja su patnja». ⁵⁴ Prema tome, patnja u tomu smislu je korijen svake pojave, a čovjekova je žeđ, odnosno žudnja (palijski: *tanhā*) koja uvijek leži u temelju svega što nastaje, uzrok patnje. Osim toga, očito je da postoji jaz između želja čovjekova duha i prirodne težnje njegovoga tijela, naime, prema starosti i smrti. Svi filozofi tijekom povijesti, itekako svjesni toga, pokušavali su zacrtati put prema zahvaćanju biti života, ali nikome to nije uspjelo kao Buddhi, koji je neposredno uvidio prirodu svijeta, odnosno stvarnosti kakva jest.

3.3. Buddhistički nazor o prirodi svijeta

Pojam svijeta ima širu konotaciju u buddhizmu od uobičajenoga shvaćanja. On, zapravo, obuhvaća sve (grčki: *to pan*); totalitet svega o čemu se ikad u filozofiji raspravljalo – od vidljivih do nevidljivih fenomena, uključujući svijest, predodžbe, osjećaje i sl. Čovjek je svjestan da mnogo toga što naslućuje o svijetu, izmiče njegovomu razumijevanju i da ne korespondira sve s njegovim umom, no, unatoč tome, često slijepo pristaje uz određene dogme i hipoteze, uljuljkavajući se u iluzornu sigurnost vlastitih predodžbi. Stoga Buddha ovako poučava: »Prosjaci, razjasnit ću vam što znači 'sve': oko i zor, uho i zvuk, nos i miris, jezik i okus, tijelo i opipljiva tvarnost, razum i predmeti razumijevanja. To je sve. A ako vam, prosjaci, neko kaže: 'Okani se svega toga, ja ću ti razjasniti neko drugo sve', znajte da je to tek prazna riječ, pa ako se upustite u ispitivanje, onaj tko to tvrdi neće moći opravdati svoju oholu tvrdnju, zato jer mu je tako nešto iznad dometa. – A ja ću vas, prosjaci, poučiti kako da napustite sve...«. ⁵⁵

Ispravan nazor, zajedno s ispravnom namjerom, odnosi se na spoznajni aspekt Puta, a oni kao takvi proizlaze iz etike, odnosno svakog oblika (ispravnoga) djelovanja. »Gledano povijesno, razrada nauke o bolu u okviru 'istine o njegovu nastanku i njegovu prestanku' obogaćuje indijsko filozofsko mišljenje sa dva nova kategorijalna principa, principom zbivanja (*bhava*) i principom kauzaliteta (*paccaya*)«. ⁵⁶ Ovdje ćemo se baviti jednom od najvažnijih buddhističkih teorija, naime, o tzv. nastajanju u međuovisnosti ili pratītyasamutpādi (palijski: *paṭiccasamuppāda*):

⁵⁴ *Dhammacakkappavattana Sutta: Pokretanje kotača Dharmae*, (SN 56.11), preveo Thanissaro Bhikkhu.

Citat preuzet sa: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.than.html> (05. 02. 2016.)

⁵⁵ *Samyutta nikāya XXXV*, 23, u: Čedomil Veljačić, *Philosophia perennis. Svezak II*, Demetra – Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2004., str. 273.

⁵⁶ Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I. Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, str. 95.

1. Neznanjem je uvjetovano oblikovanje (karmičko).
2. Oblikovanjem je uvjetovana svijest.
3. Sviješću su uvjetovani ime i lik (subjekt i objekt).
4. Imenom i likom uvjetovano je šest osnova osjetilnosti.
5. Sa šest osnova osjetilnosti uvjetovani su utisci.
6. Utiscima su uvjetovani osjećaji.
7. Osjećajima je uvjetovana žeđ (za novim životom).
8. Žeđom je uvjetovano prijanjanje.
9. Prianjanjem je uvjetovano bivanje.
10. Bivanjem je uvjetovano rođenje.
11. Rođenjem je uvjetovana
12. Starost i smrt.⁵⁷

Buddha, zatim, objašnjava svaku od tih karika (*nidāna*) uzročno-posljedičnoga lanca: ono što naziva neznanjem, misli metafizički, u smislu avidyā (palijski: *avijjā*) – čovjek ne razumije prvu plemenitu istinu i često misli i djeluje upravo suprotno; npr. veseli se novim rođenjima, glorificira mladost, veseli se (poslovnom) uspjehu, raduje ga kada se u njemu probude određene emocije itd. Pritom, zanemaruje patnju koja je u temelju svega zbivanja jer se u trenu uvjeti mogu promijeniti i promijene se prije ili kasnije – fizičkom odvojenošću, smrću bliske osobe, odbijanjem ili neprijateljstvom drugih, neuspjehom, starenjem, te strahom od vlastite smrti, odnosno prestanka postojanja.

Što se tiče svijesti, misli se na svjesnost o šest osjetila (uključujući um) i sve doživljava tih osjetila uz koja prijanjamo, a na to se nadovezuje neprestana žudnja za objektima tih osjetila (vizualni objekti, zvukovi, miris, okus, opip, stavovi o nečemu). Iz toga vidimo da su, iako ove formule djeluju statično, njihove veze fleksibilne, odnosno jedno se može tumačiti iz drugoga na više načina, što samo odražava dinamičnost fenomena. Ipak, kada Buddha objašnjava nastajanje u međuovisnosti, na upit o apsolutnomu početku, odnosno pokretanju svega bivanja, odgovara da to nije moguće zamisliti, dok na drugomu mjestu⁵⁸ kaže da to nije ni važno za oslobođenje od patnje: »Tok bića (*samsāra*), o redovnici počinje u vječnosti.

⁵⁷ Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I. Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, str. 96.

⁵⁸ Poznata je parabola o strijeli (iz *Cula-Malunkya-putta sutre*) u kojoj ranjenik nije dopustio liječniku da izvadi strijelu iz njegovoga tijela sve dok nije ispitao sve okolnosti – od pitanja o kakvoći strijele kojom je pogođen, do pitanja tko ga je pogodio, te je za to vrijeme iskrvario i umro, a mogao je biti izliječen da je samo dopustio da mu izvuku strijelu iz tijela.

Nespoznatljiv je početak od kojega bića, zahvaćena neznanjem, okovana žeđu za postojanjem, blude i lutaju.«.⁵⁹

»Posljednja dva člana odnose se na sljedeći život koji je karmička rezultanta djelatnosti svjesnoga bića ili karmički plod sadašnje egzistencije i njenih aktualnih dijelova, 8-10. Karike 3-7 odnose se na samo preporađanje, od začeca do porođaja bića podložnog karmičkom preporađanju«.⁶⁰ Zapravo nauk o karmi je, uz nauk o preporađanju, nešto što je buddhizam naprosto usvojio iz tradicije u kojoj je nastao, na što ukazuju neki kritičari. Veljačić je rekao da je dogmatski karakter nauka o preporađanju neosporan, dok je nauk o karmi nerazjašnjen do kraja. Buddha je teorijom o praṭītyasamutpādi elemente zbiljnosti posložio određenim redoslijedom, što ukazuje na to da se ne radi o slučajnomu poretku, a pitanje koje se na to postavlja je zašto su ti elementi uopće svrstani na bilo koji način.

Uz to, četiri plemenite istine, također, izražavaju nastajanje u međuovisnosti, budući da one objašnjavaju nastanak patnje koja je, pak, uvjetno nastala, i prestanak patnje do koje dolazi otklanjanjem njezinih uzroka. Drugim riječima, ako sve nastaje u međuovisnosti, moguće su dvije teze: prva je *ako je ovo, nastaje i ono*, a druga *ako nema ovoga, ne nastaje ni ono*, iz čega slijedi da se prva teza odnosi na prvu plemenitu istinu, a potonja na treću (istina o prestanku patnje).

Praṭītyasamutpāda ne shvaća se jednako u različitim buddhističkim tradicijama; prema theravādi, nekoliko uzroka rezultira nekolicinom posljedica, dok mahāyāna, odnosno madhyamaka uvjetovani nastanak poistovjećuje s prazninom:

»Whatever is dependently co-arisen

That is explained to be emptiness.

That, being a dependent designation,

Is itself the middle way.

Something that is not dependently arisen,

Such a thing does not exist.

Therefore a nonempty thing

⁵⁹ H. Oldenberg, *Buddha, njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, str. 204.

⁶⁰ Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I. Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, str. 97.

Does not exist«.⁶¹

3.4. Tri pečata egzistencije (*tilakkhaṇa*)

Tri pečata ili neosporne činjenice egzistencije su:

1. *Sabbe saṅkhāra aniccā* (sve uvjetovane pojave su netrajne)
2. *Sabbe saṅkhāra dukkhā* (sve uvjetovane pojave su nezadovoljavajuće)
3. *Sabbe dhammā anattā* (sve je ne-supstancijalno)⁶²

Drugim riječima, radi se o obilježjima svega onoga što nastaje u međuovisnosti. Kao primjer uvjetovane pojave možemo navesti raskošan zalazak Sunca, dijete koje se smije ili ptičji pjev. Svaki od toga troje ima uzroke nastanka i određeno trajanje, a neprestane mijene, kojima su podložni, brže su ili sporije zamjetne, ali ono što im je zajedničko je to da će prije ili kasnije nestati, odnosno prijeći u nešto drugo. Zamjetno je i to da se prvi i posljednji pečati egzistencije odnose, kako na živi, tako i na neživi svijet, dok je patnja karakteristična samo za živi svijet. Budući da smo o njoj govorili u prethodnomu potpoglavlju, a potom je tema sljedećega, ovdje ćemo se ponajprije baviti prvim pečatom, odnosno netrajnosti ili nepostojanosti.

Buddha je naučavao da razumjeti tri pečata egzistencije znači ne biti više podložan vlastitim zabudama o sebi i svijetu oko sebe: »To 'see things as they really are' means seeing them consistently in the light of the three characteristics. Ignorance of these three, or self-deception about them, is by itself a potent cause for suffering — by knitting, as it were, the net of false hopes, of unrealistic and harmful desires, of false ideologies, false values and aims of life, in which man is caught. Ignoring or distorting these three basic facts can only lead to frustration, disappointment, and despair«.⁶³

Ako se na tren osvrnemo na povijest, jasno je da su čitave države, svjetonazori i najrazličitije skupine ljudi nastajale upravo na tim mrežama uzaludnih nadanja, pogrešno usmjerenih napora, vrijednosti i ideologija, stoga je i cjelokupna povijest obilježena neprestanim ratovima, određene vrijednosti i ideali su nastajali i nestajali, a to se odvija i danas i zasigurno

⁶¹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-kārikā* 14:15 u: *The Fundamental Wisdom of The Middle Way: Nagarjuna's Mūlamadhyamaka-kārikā*, Oxford University Press, 1995. S tibetskoga preveo Jay L. Garfield.

⁶² *The Three Basic Facts of Existence*. Citat preuzet sa:

<http://www.accesstosight.org/lib/authors/various/wheel186.html> (05. 02. 2016.)

⁶³ Ibid.

će se nastaviti i u budućnosti. To je upravo zbog toga što su tri pečata egzistencije prikrivena⁶⁴, a Buddha je pravu prirodu svijeta bio u stanju otkriti tek nakon probuđenja.

Uočavanje netrajnosti svega, pogotovo *meditiranje na netrajnost bića i pojava*⁶⁵ koje najviše volimo, omogućuje ne-navezanost na prolazne stvari i pojave, npr. meditacija o prolaznosti trenutne sreće ili netrajnosti nekakvog objekta promatranja. Neki buddhistički učitelji izjasnili su se o netrajnosti kao nečemu harmoničnomu, budući da je stvarnost naprosto takva, stoga smo u harmoniji sa svijetom samo ako se ne opiremo netrajnosti svega u njemu.⁶⁶ Buddha je, također, jednom rekao da je gore poistovjećivati se s umom nego s tijelom, budući da u tijelu živimo barem nekoliko desetljeća, dok ono što zovemo svjesnost i vlastite misli, danonoćno nastaju i nestaju u trenu. Ustvari, Buddha se više bavio čovjekom nego prirodom svijeta, iako su, u širem smislu, te prirode jednake; štoviše analizirao je čovjeka poput liječnika – ono što smatramo čovjekom, ustvari je skupina od pet tzv. agregata (palijski: *khandha*), a to su:

1. materijalni oblik, odnosno tijelo,
2. osjeti ili doživljaji,
3. percepcija,
4. mentalne tvorevine i
5. svjesnost, odnosno svijest.⁶⁷

U čovjeku i nekim živim bićima su, na taj način, združena dva aspekta svijeta – fizički, odnosno materijalni i mentalni, odnosno um. Radi se, naprosto, o kombinaciji fizičkih i mentalnih uzroka i uvjeta. Budući da su ti uzroci i uvjeti netrajni, agregati su, također, netrajni: »Čovjek stoji bespomoćan u toj struji čije valove ne može ni zaustaviti niti upravljati njima. Svakom zbivanju, a također i duhovnom zbivanju, čitavoj igri mišljenja i htijenja, radosti i boli, on kaže: to nisam *ja*, to nije *moje*«.⁶⁸

Primjećujemo da se nigdje ne spominje duša, odnosno ātman (palijski: *atta*) kao pojam koji poznaju i zapadna i istočna tradicija, a koji buddhizam odbacuje, zbog čega se i nauk o preporođanju u buddhističkomu smislu ne može poistovjećivati s uobičajenim shvaćanjem reinkarnacije, gdje duša, kao trajni, štoviše, vječni entitet, dobiva novo tijelo nakon smrti, sve

⁶⁴ Usp., Heraklitov fragment 123.: »Priroda se voli prikrivati«.

⁶⁵ Kao što je već rečeno, buddhizam ne bi bio buddhizam bez prakse meditacije, koja je jedan od njegovih stupova – u meditaciji se sva relevantna znanja duboko promišljaju i razumijevaju na višoj razini, što rezultira ispravnim nazorima i djelovanjem u skladu s tim, a ne samo teorijskim znanjem.

⁶⁶ Riječ je o tibetanskoj redovnici vajrayāna tradicije, imenom Pema Chödrön, učenici Chögyam Trungpa koji je bio vodeći autoritet dviju škola tibetskoga buddhizma – Kagyu i Nyingma.

⁶⁷ Č. Veljačić, *Filozofija istočnih naroda I*, str. 96-97.

⁶⁸ H. Oldenberg, *Buddha, njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, str. 203.

dok se ne oslobodi ponovnih rođenja. U skladu s time, Buddha pojašnjava: »The five aggregates, monks, are *anicca*, impermanent; whatever is impermanent, that is *dukkha*, unsatisfactory; whatever is *dukkha*, that is without *atta*, self. What is without self, that is not mine, that I am not, that is not my self. Thus should it be seen by perfect wisdom (*sammappa~n~naaya*) as it really is. Who sees by perfect wisdom, as it really is, his mind, not grasping, is detached from taints; he is liberated«. ⁶⁹ Dakle, budući da su netrajni, agregati su i nezadovoljavajući (jer su posljedica određenih uzroka i uvjeta koji su i sami nepoželjni), a netrajni su i nezadovoljavajući jer ne posjeduju sebstvo, kao što ih ne posjeduju ni uzroci i uvjeti iz kojih su nastali.

Buddha, stoga, zaključuje da je nemoguće da u navedenima postoji bilo kakva esencija jer esenciju karakterizira nepromjenjivost. Glavni krivci za pogrešne uvide u prirodu fenomena su naše iluzorne predodžbe, preferencije i pohlepa, kojima se najčešće vodimo u svojim postupcima. To se događa kada nam je pogled zamagljen navedenim, odnosno kada odbijamo vidjeti stvari kakve jesu i zadovoljavamo se varkama: »The Buddha speaks of three kinds of illusions or perversions (*vipallaasa*, Skt. *viparyaasa*) that grip man's mind, namely: the illusions of perception, thought, and view (*sa~n~naa vipallaasa*; *citta vipallaasa*; *di.t.thi vipallaasa*)«. ⁷⁰ Svjesnost živih bića umanjena je neznanjem i vezana žeđu, odnosno žudnjom, zbog čega se ponovno nastajanje kontinuirano odvija.

Anattā (sanskrtski: *anātman*), treći pečat egzistencije, doslovno znači bez duše ili bez sebstva. »It is the middle way between two extremes, namely on the one hand the spiritualistic belief in an eternal ego-entity, or soul, outlasting death; on the other hand the materialistic belief in a temporary ego-entity becoming annihilated at death«. ⁷¹ Iz ovog objašnjenja jednog od ključnih buddhističkih postavki, očigledno je da se buddhizam razlikuje i od teizma i od grubog ateizma, koji mu se nerijetko pripisuje, zbog toga što je Buddha izbjegavao odgovarati na pitanja o životu nakon smrti i egzistenciji apsolutnoga bića.

S druge strane, tko razumije *anattu*, razumije i sav uvjetovani nastanak jer ni u čemu ne traži i ne vidi esenciju, niti za što kaže da je entitet, a toga ne može ni biti, budući da ne postoji ništa što nije uvjetovano ne-sebstvom. Prema tome, buddhizam ne niječe postojanje duše u

⁶⁹ *The Three Basic Facts of Existence, I. Impermanence (Anicca)*, (SN 22.45). Citat preuzet sa: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/various/wheel186.html>

⁷⁰ *Anguttara Nikaaya: An Anthology, Part I* (The Wheel No. 155-158, AN 4.49), Nyanaponika Thera. Citat preuzet sa: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/nyanaponika/wheel238.html> (05.02.2016.)

⁷¹ *The Three Basic Facts of Existence, III. Egolessness (Anatta)*, Ñanamoli Thera. Citat preuzet sa: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/various/wheel202.html> (05.02.2016.)

materijalističko-ateističkomu smislu jer na jednak način poriče i postojanje tijela: »Ni tijelo ni duša ne postoje kao u sebi zatvorena supstancija koja se potvrđuje sama u sebi, već jedino kao kompleks višestruko međusobno isprepletenih procesa nastajanja i nestajanja. Osjećaji, predodžbe i svi oni procesi koji čine unutrašnji život, utječu jedni u druge; u središtu toga promjenjivoga mnoštva stoji spoznavanje (*viññāna*) koje možemo, ako se tijelo usporedi s gradom, osloviti kao gospodara toga grada«. ⁷²

Prema tome, shvatiti tri pečata egzistencije, odnosno prirodu svijeta i fenomena, vodi stanju bestrašća i oslobođenja jer, ako shvatimo da nema nikakvoga trajnoga sebstva, oslobađamo se iluzije ega i svake vrste prijanjanja, a time i patnje.

Zbog shvaćanja zbilje kao vječne mijene, buddhistički nauk može se, također, približno usporediti s Heraklitovim, prema kojemu je svijet vječno živa vatra ili rijeka u čiju je vodu nemoguće dvaput ući jer se radi o uvijek novoj vodi. »No buddhistička slika razlikuje se od Heraklitove u tome što buddhizam, potiskujući u pozadinu svaki metafizički interes koji nema korijen u brizi za vlastito spasenje, u poredbama vode i vatre ne shvaća samo kretanje, nego prije svega moć toga kretanja koja je sudbinski pogubna za ljudski život«. ⁷³

»Postoje četiri velike rijeke koje razorno provaljuju u ljudski svijet: rijeka uživanja, rijeka nastajanja, rijeka zablude, rijeka neznanja«. ⁷⁴ Prema tome, Buddha se ne zadržava samo na opisu fizičkoga svijeta kao rijeke ili vatre, nego, prvenstveno, čovjeka smatra zahvaćenim tom vodom ili tim plamenom: »Sve je u plamenu, o sljedbenici. A što je to sve u plemenu, o sljedbenici? Oko je u plamenu, itd. Kojom vatrom je zapaljeno? Zapaljeno je vatrom žudnje, vatrom mržnje, vatrom zasljepljenja,; zapaljeno je rođenjem, starošću i smrću, boli i žaljenjem, patnjom, brigom i očajanjem; tako ja kažem«. ⁷⁵ U kontekstu toga suludo je, smatra Buddha, baviti se metafizikom, kada smo i sami zahvaćeni tim plamenom. Postoji samo jedno koje gasi tu vatru, ili jedna splav kojom se može prijeći preko rijeke neznanja - nirvāṇa, kojom ćemo se više baviti u zadnjemu potpoglavlju ovoga dijela rada.

⁷² H. Oldenberg, *Buddha, njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, str. 240.

⁷³ Ibid, str. 246.

⁷⁴ Ibid, str. 246.

⁷⁵ *Mahāvagga I*, 21, u: Ibid, str. 247.

3.5. Śūnyatā i nirvāṇa

U theravādskom buddhizmu pojam śūnyatā (palijski: *suññatā*) dio je učenja o anātmanu, dok mu se u mahāyānskoj tradiciji pridaje posebno mjesto. Śūnyatā se prevodi kao praznina ili, češće, ništavilo jer sanskrtski pridjev śūnya, doslovno, znači ništa. Buddha je prvi govorio o śūnyati kao glavnom obilježju svijeta. Poznat je njegov odgovor najbliskijem učeniku, Ānandi, koji ga je pitao za pojašnjenje ništavila: »Zato Ānando jer svijet nije ništa ni po sebi ni za sebe, kaže se da svijet nije ništa. Oko, Ānando, nije ništa ni po sebi ni za sebe. Prizori nisu ništa ni po sebi ni za sebe. Vidna svijest nije ništa ni po sebi ni za sebe. (Isto važi i za ostale vrste osjetnih doživljaja). A ni osjećaj koji nastaje na osnovu razumijevanja doživljaja, bilo da je ugodan ili neugodan ili ni-ugodan-ni-neugodan, nije ništa ni po sebi ni za sebe. – Eto zato Ānando, jer svijet nije ništa ni po sebi ni za sebe, kaže se da svijet nije ništa«. ⁷⁶

Ovakav stav vrlo je radikaln u odnosu na dotad prevladavajući vedāntinski panteizam, odnosno teoriju sveobuhvatnosti, s čime je u svezi poznata izreka *tat tvam asi*,⁷⁷ a odnosi se na poistovjećivanje sveobuhvatnoga bitka s pojedinačnim ātmanom u ontologijskomu smislu. Buddha taj stav poriče riječima *na me so atta*, što znači *ovo nije moj ātman*, a što je, ujedno, polazišna točka ove problematike. Ako je svijet u sebi, po sebi i za sebe ništa, onda u njemu ne može postojati ni vječna supstancija, naročito ne u čovjeku u kojemu Buddha, nakon detaljne analize pet skandhi, ne nalazi ništa postojano. Ništavilo je, stoga, jedan vid percepcije svijeta koji mu ne pridaje nikakve osobine ili svrhe nego ga promatra upravo takvog kakav jest:

»All conditioned dharms

Are like dreams, illusions bubbles, shadows,

Like dew drops and a lightning flash:

Contemplate them thus«. ⁷⁸

Prvi filozof koji se nakon Buddhe bavio prirodom ništavila na originalan način i u čemu se očituje njegov najveći doprinos, bio je Nāgārjuna, koji je razvio dijalektičku metodu. Njegovu filozofiju možemo označiti kao *negativnu*, budući da on uvijek govori što svijet, bića i

⁷⁶ *Samyutta Nikāya XXXV*, 85 u: Čedomil Veljačić, *Philosophia Perennis*, svezak II, str. 221.

⁷⁷ *To ti jesi* – izreka Uddalake Arunija (koji je spomenut na početku ovoga dijela rada), a nalazi se u Chāndogya upanišadi.

⁷⁸ *The Diamond sutta. A General Explanation of the Vajra Prajña Paramita Sutra*, Dhyana Master Hsüan Hua, Buddha Dharma Education Association Inc., San Francisco, 1974., str. 109.

fenomeni nisu pa tako i započinje svoje najvažnije djelo: »Nigdje i nikada ni jedno biće ne nastaje ni samo iz sebe, ni iz drugoga, ni iz sebe i iz drugoga zajedno, a ni neprouzročeno«. ⁷⁹ Zanimalo ga je zašto je Buddha uvijek nastojao izbjeći odgovoriti na pitanja o vječnosti svijeta, beskonačnosti svijeta, buddhinskoj prirodi i odnosu duše i tijela. Kao što je Buddha, što je na početku rečeno, otkrio srednji put između strogog asketizma i pretjeranog uživanja kao ideal življenja, tako je i po pitanju ovoga problema njegov stav srednji put (*madhyama-pratipadā*) između apsolutne afirmacije (*śāśvata-vāda*) i apsolutne negacije (*uccheda-vāda*). »Nāgārjuna se snažno udubljavao u taj Buddhin stav i došao do zaključka da je razlog Buddhine hotimične šutnje u pogledu takvih pitanja bio taj što Stvarnost transcendiraju svako mišljenje«. ⁸⁰ Stoga je Nāgārjuna želio dokazati da je na ta pitanja nemoguće odgovoriti, odnosno da je s racionalističke pozicije nemoguće, a s dogmatičke besmisleno uopće se baviti njima. To, međutim, nije nihilistička pozicija, iako se na prvi pogled može tako činiti; naprotiv, on je samo želio ukazati na antinomije u koje se um zapliće kada pokušava na njih odgovoriti, budući da ulazi u sferu *noumenona*.

Šćerbatski pojašnjava da je »u ontologijskom smislu šūnya praznina koja je istovremeno i punina. Zato što ona pojedinačno nije ništa, ona ima mogućnost svake stvari«. ⁸¹ No, Šćerbatski nastavlja, šūnyata, osim ontologijskog, ima i aksiologijsko te soteriologijsko značenje. Kada uvidimo da je ona u temelju svega, prestajemo prolaznim stvarima pridavati značenje, te u tomu smislu postajemo odvojeni, a time i oslobođeni, što, dakako, traži jako puno meditacijskoga zadubljenja u šūnyatu što, naposljetku, dovodi do toga uvida.

Što se tiče nirvāṇe, postoje neke razlike u hinayanskom i mahayanskomu shvaćanju, ali ima i zajedničkih crta, poput neizrecivosti nirvāṇe, tvrdnje da ju je moguće ostvariti samo unutar sebe nakon oslobođenja od žudnje i prijanjanja ili da ju je moguće realizirati tek nakon oslobođenja od vlastitog ega, odnosno sebstva. Buddha nirvāṇu opisuje ovim riječima: »Postoji nerođeno, nepostalo, nestvoreno, nesloženo; jer da nema toga nerođenog, nepostalog, nestvorenog, nesloženog, ne bi bio moguć bijeg od ovoga ovdje koje je rođeno, postalo, stvoreno i složeno«. ⁸² Nirvāṇu se često poistovjećuje s napuštanjem ili odricanjem od života, zbog samoga značenja te riječi, ali radi se, ustvari, o jednoj drugoj dimenziji, neopisivoj onima koji ju nisu iskusili.

⁷⁹ *Mūlamadhyamaka-kārikā*, 1. *Pratyaya Parikṣa*, u: Čedomil Veljačić, *Philosophia perennis*, svezak II, str. 241.

⁸⁰ Fjodor Šćerbatski, *Koncepcija buddhističke nirvāṇe*, Demetra – Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2005., str. 15.

⁸¹ F. Šćerbatski, *Koncepcija buddhističke nirvāṇe*, str. 37.

⁸² *Udāna*, VIII, 3 u: ibid, str. 26-27.

Bitna razlika između hinayanske i mahayanske interpretacije nirvāṇe je u tome što hināyāna tvrdi da je nirvāṇa u suprotnosti s pojavnim svijetom, dok Nāgārjuna tvrdi da među njima nema razlike. Time se misli na nekakvu objektivnu razliku, budući da se nirvāṇa odnosi samo na subjektivnu promjenu pojedinca. »Apsolutno i empirijsko, noumenon i fenomen, nirvāna i samsāra nisu dva niza odvojenih stvarnosti suprotstavljene jedna drugoj. Apsolut ili nirvāna promatrana kroz prizmu misaonih tvorbi (vikalpa) jest samsāra; svijet ili samsāra promatrana *sub specie aeternitatis* jest sam apsolut ili nirvāna«. ⁸³ To što se nirvāṇa odnosi i na apsolutnu realnost i na preobraženo stanje osobe koje je proniknula prirodu svijeta, samo znači da svijet nepromjenjivo već jest nirvāṇa; jedini je problem u čovjeku koji još nije spoznao te međuodnose i samoga sebe.

Druga bitna razlika u shvaćanju nirvāṇe, između dvije navedene tradicije, je u tome što je za hināyānu ona najviši ideal, tj. radi se o postizanju osobnoga probuđenja ⁸⁴, što znači da arahant misli da ne treba poučavati druge: ako je netko već postigao nirvāṇu, svatko drugi može, također, ići Putem samostalno. S druge strane, za māhāyanu, postignuće buddhinstva (*buddhatva*) ⁸⁵, odnosno *bodhisattvayāna* najviši je ideal i on je obuhvatniji od hīnayānskoga, budući da bodhisattvayāna teži oslobođenju, tj. probuđenju svih ljudi; da svi upoznaju svoju buddhinsku prirodu. Taj ideal usko je povezan s vrlinom suosjećanja (*karuna*) jer bodhisattve suosjećaju s onima koji su još pod velom iluzije (*maya*), odnosno ne poznaju pravu prirodu svijeta i egzistencije.

Zbog tih odlika, māhāyana je mističnija od hināyāne, kao i zbog shvaćanja Buddhe kao onoga koji je došao na svijet u obliku čovjeka da pokaže ljudima kako izaći iz labirinta patnje. Mahayanisti su bili svjesni činjenice da svi ljudi nisu jednaki, stoga je za naprednije pokušati ići samostalno Putem probuđenja, a za prosječne predati se Buddhi kao konačnoj stvarnosti te tako doći do probuđenja.

⁸³ Ibid, str. 30.

⁸⁴ Radi se o idealu arahanta, odnosno usavršenosti, što je karakteristika naprednih na putu probuđenja ili onih koji su ga postigli.

⁸⁵ Onaj tko je otkrio buddhinsku prirodu u sebi te se, iz velike suosjećajnosti, vraća poučavati druge Putu.

4. NIETZSCHE I BUDDHA

Nebojša Vasić, u svojem djelu *Srce istočnjačke filozofije*, ukazuje na jednaku važnost poznavanja onih filozofijskih tradicija koje nazivamo istočnjačkim, kao i zapadnjačke. Činjenica je da su se, do velikih europskih otkrivanja Istoka, naročito pohoda i osvajanja Aleksandra Velikoga, dvije velike filozofijske struje razvijale neovisno. Osim toga, u europskim je krugovima filozofija dugo vremena bila svojatana kao *grčki pronalazak*, čime se želio umanjiti ili čak obezvrijediti značaj filozofije Istoka. Suprotno tomu, jedan anonimni filozof rekao je ovo: »O žuta toga filozofije, kako si izbljedia putujući ka zapadu«. ⁸⁶ Vasić ovdje postavlja pitanje je li se filozofija na Zapadu izgubila, baveći se jezikom, pravom i sličnim temama, udaljavajući se sve više od svojeg iskona i svoje biti. Dosad smo se bavili najvažnijim aspektima Nietzscheove i buddhističke filozofije vezano uz pojam svijeta. U svjetlu komparacije Nietzschea i buddhizma, u ovom ćemo se poglavlju osvrnuti na ono što im je zajedničko, te istaknuti bitne razlike. Pokušat ćemo, također, tim dvjema filozofijama naći dodirne točke, prvenstveno buddhistički utjecaj na Nietzscheovu misao, Nietzscheovu kritiku buddhizma i neke usporednice.

Pojam svijeta odnosi se u prvomu redu na materiju i naravne fenomene, te se postavlja pitanje odakle u takvom svijetu mentalni fenomeni i um koji se bavi njihovim odnosima. Kao što se Nietzsche pitao kako je moguće da se u čovjeku pojavio poriv za istinom, s obzirom na njegovu tendenciju prihvatanja iluzija u svrhu zadovoljenja određenih pobuda, Buddha se pita kako čovjek uporno, opetovano ide u susret svemu što uzrokuje patnju, umjesto da se odvrća od istoga.

Ipak, nemoguće je dvojicu filozofa izdvojiti iz konteksta tradicija iz kojih potječu – Nietzsche smatra da je prazan pojam *biće* temelj za čovjekovu vjeru u Boga, supstanciju, te tako i besmrtnost i njegov poseban položaj zbog tih spoznaja. »Tako nastaje zabluda o dvojakom karakteru zbilje – zbilja se cijepa na subjekt (misleće mišljenje) i objekt (mišljivo) - bilo da je akcent na subjektu (racionalističko gledište), bilo da je akcent na objektu (empirističko gledište). U rasponu od subjektivnog ka objektivnom ili obratno nastaje svijet mogućeg iskustva. Podudaranje subjekta i objekta (adekvacija) jest trenutak istine«. ⁸⁷ Problem koji ovdje, pak, nastaje je taj što ne vide svi jednako to podudaranje; ono je, naime, uvijek ovisno o pojedinačnim interesima, potrebama, ciljevima, kao i samomu viđenju stvarnosti. Da bi se

⁸⁶ Nebojša Vasić, *Srce istočnjačke filozofije*, Udruženje „Hijatus“, Zenica, 2010., str. 10

⁸⁷ Goran Kardaš, »Nietzsche i Buddha«, Čemu Vol.I No.3/4 Prosinac 1994, str. 4.

tomu mnoštvu utisaka i predodžbi o istini stalo na kraj, čovjek je izmislio Boga, kao najvišega zakonodavca, koji je dao ljudima određene zakone kojima se oni moraju bespogovorno pokoravati. Nietzsche, uviđajući tu pogubnost za čovjekov razvoj, proročanski zaziva: »Kad će nas sve te sjene boga prestati zamračivati? Kad ćemo konačno dovršiti obezboženje prirode? Kad ćemo više smjeti započeti oprirodňjavati nas ljude čistom, iznova pronađenom, iznova oslobođenom prirodom«?⁸⁸ Zanimljivo je osvrnuti se, ovdje, na biljni i životinjski svijet; kako svime vlada prirodna nužnost, kako sva živa bića naprosto *znaju* kako trebaju djelovati; štoviše, postoje razvojni ciklusi, ne samo pojedinačnih bića i vrsta, nego i samoga planeta – jedino je čovjek taj koji neprestano ide protiv prirode, pokušavajući ju podčiniti sebi, ni ne poznavajući, pritom, svoju pravu narav i ulogu u svijetu. Nietzsche zato, kroz usta Zarathustre, uči čovjeka vratiti se zemlji jer je izgubljen i ne zna kako ostvariti svoj život ovdje, zbog čega se zapliće u onostranost vlastitih fantazija, nastojeći živjeti u skladu sa zakonima protivnima prirodi toga istoga svijeta u kojemu živi.

S obzirom na vrijeme u kojemu je živio, Nietzsche je već imao priliku susresti se s učenjem Gotame Buddhe i nekih njegovih interpretatora, što je nešto novo u odnosu na sve ono što je, tijekom stoljeća, sačinjavalo europsku tradiciju. Tako Nietzsche uviđa da je »buddhizam doista i po svojoj spoznajnoj teoriji jedina pozitivna religija koju poznaje povijest. On više ne kaže: ‚bori se protiv grijeha‘, nego, dajući pravo realnosti, kaže: ‚bori se protiv bola!‘. Duboko se razlikuje od kršćanstva po tome što je već nadmašio zavaravanje samog sebe moralnim pojmovima, pa se, izraženo mojim jezikom, nalazi s onu stranu dobra i zla«.⁸⁹ Grijeh je fiktivni pojam, dok je bol, odnosno *dukkha* nešto stvarno. I Nietzsche i Buddha uvidjeli su da se čovjekov život treba postaviti u relaciji s njom, umjesto bavljenja drugim, životno nevažnim problemima i izmišljenim pojmovima. Ono što je suvremeni komparatist Antoine Panaïoti objasnio kao glavnu poveznicu između Buddhe i Nietzschea upravo su nihilizam i ne-sebstvo, što proizlazi iz njihovoga razumijevanja patnje, protiv koje ne nude isti lijek, ali su, u svakom slučaju, vrijedni komparativne analize.

Već smo citirali odlomak iz *Samyutta Nikāye* gdje Buddha objašnjava Ānandi kako je svijet prazan u pogledu sebstva i onoga što se odnosi na sebstvo, te da su, u tomu smislu, prazna i sva bića (*śūnyāḥ sarva-dharmāḥ*), što je, očigledno, nesupstancijalističko tumačenje. Buddhin nauk sušta je suprotnost tradiciji iz koje je potekao, budući da nitko prije njega nije pobijao teorije o duši kao vječnom i nepromjenjivom entitetu. Važno je, pritom, istaknuti da Buddhina

⁸⁸ F. Nietzsche, *Radosna znanost*, str. 98.

⁸⁹ F. Nietzsche, *Antikrist*, str. 38.

negacija duše nije nekakvo zasebno pobijanje, nego se radi o pobijanju bića uopće: »Tako se Buddhin akozmizam ili akozmički humanizam, suprotstavlja najprije kozmičkome stavu svih ostalih učenja o biti i smislu svijeta i života«. ⁹⁰ Upravo u ovome ogleda se sličnost s Nietzscheom koji, također, nikad ne govori afirmativno o apsolutnom bitku, odnosno Bogu, niti o duši. Nietzsche kritizira čovjeka što još uvijek stoji na mjestu, odnosno što nije prevladao samoga sebe: »Učim vas nadčovjeku. Čovjek je nešto što mora biti prevladano. Što ste učinili da biste ga prevladali? Sva su bića stvorila dosad nešto iznad sebe: a vi hoćete biti oseka te goleme bujice i radije se još vratiti životinji negoli prevladati čovjeka? Što je majmun za čovjeka: ruglo ili bolan stid. I upravo to mora biti čovjek za nadčovjeka: ruglo ili bolan stid«. ⁹¹

Međutim, da bi čovjek prevladao samoga sebe, mora prevladati i sve što u bitnomu sačinjava njegovu egzistenciju – svoje navike, ideale i stare vrijednosti na kojima počiva sustav u kojemu živi. Drugim riječima, čovjek se mora osloboditi nametnute mu grižnje savjesti zbog nemogućnosti udovoljavanja umjetno postavljenom autoritetu, za koji vjeruje da dolazi iz metafizičkoga svijeta jer je to saznanje naprosto primio od predaka: »Stare vrijednosti podržavaju metafizičnost, participiraju na idealu svetosti i idealu božanske svetosti. Čovjek se nemoćno odnosi prema svijetu, sebe doživljava nedostojnim, trajno mučenim fundamentalnom asimetrijom kazne i krivnje«. ⁹² Radi se o vječnom sukobu između onoga tjelesnog i instinktivnog nasuprot duhovnom i božanskomu, kojemu bezrazložno teži.

Stoga je, kada je nihilizam uzeo maha, došlo do potrebe za iznalaženjem jedne nove etike, post-teističke, s obzirom na to da su staroj etici odavno poljuljani lažni temelji. Budući da je za Nietzschea i sam čovjek svojevrсни prijelazni stupanj, on se za njega, u osvitu dana u kojemu dolazi *veliko podne*, već nalazi na mostu prema svijetu gdje će živjeti u punini onoga za što zasad još samo ima potencijal i što treba požuriti ostvariti. Pritom se ne misli na neki drugi svijet, nego na evoluciju čovjeka i njegovu posljednju preobrazbu jer takav čovjek više neće trpjeti osrednjost i stagnaciju.

Sliku čovjeka kao mosta prema nadčovjeku možemo usporediti s Buddhinom splavi, koja simbolizira njegov nauk, tj. dharmu, a koja služi samo za prijelaz preko rijeke (neznanja), nakon čega se ostavlja na drugoj obali. Za razliku od toga, zapadnjački čovjek je, za Nietzschea, onaj koji splav natovarenu svojim vjerovanjima, odnosno zabludama uvijek

⁹⁰ Č. Veljačić, *Philosophia perennis*, svezak II, str. 223.

⁹¹ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 21.

⁹² Ivan Kešiona, »Metafizičnost čovjeka i ontičnost nadčovjeka«, *Crkva u svijetu*, 46 (2011), str. 362.

nepotrebno nosi sa sobom, što mu predstavlja samo suvišan teret. Stanovita je, pak, razlika u tome što Buddha, za razliku od Nietzschea, poučava da je spoznati prazninu moguće jedino putem meditacijskoga zadubljenja. Nietzsche buddhizmu prigovara upravo tu pasivnost, smatrajući ga nihilističkom religijom kao i kršćanstvo, no zanimljivo je da je samoga sebe nazvao *Buddhom Europe*: »In developing his response to the challenge of nihilism, Nietzsche modeled himself on the counter-example of the man he regarded as his greatest predecessor. 'I could become the Buddha of Europe', he writes in 1883, 'though frankly I would be the antipode of the Indian Buddha'«. ⁹³ Bez obzira na to što se u određenom smislu smatrao potpunom suprotnosti Gotame Buddhe, Nietzsche uviđa da obojica imaju jednako polazište – osjećaj nepripadnosti vlastitim tradicijama i ulogu negatora (*nāstika*) svega što je u njihovim tradicijama bilo sveto, važno i samorazumljivo. Vođen svojevrsnim egzistencijalnim strahom nakon susreta s *četiri prizora* (starac, bolestan čovjek, pogrebna povorka i zadovoljni isposnik), Buddha uviđa netrajnost svoje vlastite egzistencije, svoje neznanje i, potaknut posljednjim prizorom, mogućnost spoznaje.

Budući da je patnju prepoznao kao jedino razumljivo po sebi, negira i odbacuje sve svete spise, metafizičke doktrine i druge iluzorne umne tvorevine ljudskoga duha, za koje je shvatio da im ljudi pribjegavaju upravo zbog straha od ništavila i zbog toga što je čovjeku svojstveno da sve opisuje, objašnjava i povezuje u odnosu na sebe samoga. »Ako nihilizam shvatimo i u metodskom i u iskustvenom smislu kao proces sve-ništenja i pročišćenja svijeta i čovjeka od umstvenih iluzija i fingiranih vrijednosti, onda je Buddha istinski nihilist, a po konzekvencijama koje je povukao možda i jedini dosljedni nihilist kojega čovječanstvo poznaje«. ⁹⁴

Ono što je ovdje, također, zajedničko Buddhi i Nietzscheu je svjesnost da iskustvo nihilizma može značiti najviši stupanj pesimizma koji vodi besmislu, odnosno samouništenju, ali i da može voditi prevladavanju samoga nihilizma da bi se počelo istinski djelovati u skladu sa svojom pravom prirodom (ničeanski: da bi se reklo moćno „Da“ životu, buddhistički: da bi se od neznački vođenoga života oslobodilo). U tomu je smislu Buddha, nakon teškoga trpljenja tijela, te nakon pretjeranoga tjelesnog uživanja postao očajan, sve dok nije, u stanju duboke kontemplacije, uvidio mudrost srednjega puta između dviju krajnosti (bića i ne-bića) i prirodu svijeta kakva jest, na temelju čega je onda mogao i odgovoriti da svijet nije ništa.

⁹³ Antoine Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge University Press, 2014., str. 17.

⁹⁴ G.Kardaš, »Nietzsche i Buddha«, str. 8.

Ipak »Buddhino “ništavilo” ili “praznina“ nije ontološko ništavilo ili praznina, to je, naprotiv, ništavilo ili praznina svake moguće bivstvene spoznaje predmetnoga svijeta zato jer je ovaj netrajan (*anicca*) to jest nesupstancijalan (*anattā*), kao i “subjekt” koji ga pokušava zahvatiti. Buddha stoga izričito odbija svaku moguću spekulativnu poziciju kada su u pitanju klasična kozmološka i ontološka pitanja o naravi svijeta, bića i apsoluta«. ⁹⁵ Zbog toga je, na razne upite metafizičke naravi običavao davati, naizgled, škrte odgovore (ili bi „odgovarao“ šutnjom), uvijek naglašavajući da naučava samo patnju i iskorjenjivanje patnje.

Prema tome, ako su biće i ne-biće privid, onda su privid i sve metafizičke istine koje se temelje na lažnoj trajnosti i postojanosti, a ono što je u temelju svijeta može biti jedino bivanje. Nasuprot bića, objašnjava Panaṭoti, čije su odlike nepromjenjivost, mirnoća i svojevrsno blaženstvo, bivanje je obilježeno neprestanom borbom i kaosom, stoga i patnjom. Budući da živa bića pate, a svijet je očigledno kaotičan, u stalnoj mijeni i borbi pojedinačnih živih bića za opstanak, biće je privid, bivanje realnost, a svaki čovjekov pokušaj da nešto uhvati u svoju mrežu pojmovnoga mišljenja osuđen je na propast. I u tome se vidi paralela između Buddhē i Nietzschea, iako, ono što ih razlikuje, upravo je stav prema osvitu životu nakon iskustva nihilizma: iz Nietzscheove filozofije uviđamo da nakon kazivanja „Da“ životu neminovno slijedi patnja, ali Nietzsche kaže „Da“ životu unatoč patnji, u čemu se, smatra, očituje prava moralna snaga koja proizlazi iz slobode, ako se tu više uopće radi o *moralnom*.

Drugim riječima, svijet gledan kroz prizmu nihilizma nije bezvrijedan i besmislen po sebi, nego ga takvim vidi nihilist, odnosno umoran, dekadentan čovjek koji zbog vlastitoga stanja radije teži nečemu drugomu (stanju mirnoće i blaženstva), umjesto da nauči živjeti upravo u tim uvjetima, te u u tome prepozna i svoj viši smisao.

Buddha, s druge strane, govori o dokončanju patnje kao jedinomu putu do oslobođenja, a onaj tko to uviđa, ispravno uviđa. Buddha, uostalom, ima snažnu potkrjepu za apsolutnu sigurnost svojih riječi u osobnom iskustvu spoznaje, do koje se uzdignuo sam i nakon čega daje do znanja, koristeći retoričko pitanje, da se nema na koga pozvati. Buddhino »radikalno “Ne” životu znači radikalni prekid s nekultiviranim bivanjem koje neprestano hrani (*āhāra*) opsesivnu “žed za životom”, uključujući ovdje i opsesivno pristajanje uz nebrojene ideologije, religije, sustave vrijednosti, itd. Primjereni tip egzistencije (*nirvāničko bivanje*) usklađen je s

⁹⁵ G. Kardaš, »Buddhistička negacija apsoluta«, *Anthropos* 1-2 (2007.), str. 82-83.

Buddhinim zagonetnim svijetom “kako biva” (yathābhūtam) koji, jednako zagonetno, nije ni onkraj fenomena (transcendencija) ni u fenomenu (imanencija)«. ⁹⁶

4.1. Amor fati i nirvāṇa kao načini odnošenja spram patnje

Da bi se odgovorilo na izazov nihilizma, potrebno je biti svjestan sveprožimajućeg utjecaja patnje na svaku individualnu egzistenciju. To je ono čega su i Buddha i Nietzsche bili svjesni. Komparatistica Freny Mistry uočava svojevrsnu komplementarnost između Nietzscheovog i Buddhinog puta bez obzira na značajne razlike u perspektivi, ciljevima i sl.

Tako ona započinje uvod svoje knjige *Nietzsche and Buddhism* zamišljenim susretom Nietzschea i Buddhe s Bogom, u raj, gdje obojica iznose Bogu svoje ideje u vezi svijeta i gdje se tako ocrtavaju krucijalne razlike u mišljenju, od kojih je prva razlika u odnosu spram patnje, što utvrđuje Nietzsche, kritizirajući Buddhin stav – »Trivial people suffer trivially, great men suffer greatly, and great sufferings are not to be regretted, because they are noble. Your ideal is a purely negative one, absence of suffering, which can be completely secured by non-existence. I, on the other hand, have positive ideals: I admire Alcibiades, and the Emperor Frederick II, and Napoleon. For the sake of such men, any misery is worth while«. ⁹⁷ Nietzsche tako opravdava djela ovih osvajača da bi se dosegao taj ideal velikoga čovjekoratnika, a duboko je svjestan i njihove patnje koju glorificira jer oni su veliki ljudi i morali su mnogo propatiti da isklešu same sebe kao takve. U odnosu na njihovu patnju, patnja prosječnih ljudi je nevažna i Bog se time ne bi trebao zamarati.

U istomu dijalogu, Buddha suprotstavlja Nietzscheu svoje heroje, a to su Isus, kojega naziva svojim velikim nasljednikom, zatim svi oni veliki ljudi koji su omogućili čovjeku lakši život, uključujući liječnike, umjetnike, pjesnike itd., govoreći da su ljubav, znanje i ljepota dostatni za ispunjenje života svih, stoga i velikih, ljudi. Upravo zbog toga Buddha Bogu najprije govori o potlačenima, bolesnima, umirućima; ukratko o najvećim patnicima ili nesretnicima, a na Nietzscheovu kritiku, da bi u svijetu kakvoga Buddha želi za čovječanstvo svi umrli od dosade, Buddha odgovara da Nietzsche zapravo ne voli život nego patnju.

Istina je da Nietzsche govori protiv univerzalne ljubavi i suosjećanja prema drugima jer to često implicira i preuzimanje na sebe patnju drugih, što je besmisleno, budući da svatko mora

⁹⁶ G. Kardaš, »Nietzsche i Buddha«, str. 172.

⁹⁷ Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism: A Prolegomenon to a Comparative Study*, New York: Walter de Gruyter, 1981., str. 2.

naučiti živjeti sa svojom vlastitom patnjom i preobraziti ju, odnosno prevladati ili barem živjeti „patnji unatoč“. Ako se, nakratko, osvrnemo na njegov život, sjećamo se da je Nietzsche većinu svoga aktivnoga života patio od raznih bolesti, zbog čega se morao osamljivati i izolirati ne samo od ljudi, nego i od danjega svjetla koje mu je iritiralo oči jer je patio, između ostalog, od teških migrena. Stoga, budući da je često morao biti u mraku, sam i neshvaćen, njegovo vlastito iskustvo patnje prilično je osebujno i ne može se reći da on samo teoretizira o patnji, ne znajući što, ustvari, znači uistinu patiti – njegove riječi nemoguće je tumačiti izvan okolnosti u kojima su nastajale, kao i neovisno od same njegove osobnosti koju se nikada ne ustručava pokazati u svojim djelima.

U svezi s terminom *amor fati*, što doslovno znači ljubav prema sudbini, čini se apsurdno i nemoguće voljeti nešto što je potencijalno odbojno, što može izazvati patnju, (egzistencijalni) strah i ostalo. Međutim, postoji izbor – pokušati pobjeći od sudbine i praviti se da se tiče nekoga drugoga ili ju prihvatiti, štoviše voljeti ju te, pomoću takvoga stava, ostvariti najboljega sebe. Ovo potonje definitivno je bezbolniji put jer je Nietzsche, zasigurno, imao na umu Senekinu poznatu izreku, naime, da sudbina vodi one koji to hoće, a vuče one koji to neće. U tomu smislu, u prednosti je onaj tko nije izgubljen nego koji uvijek u svakoj situaciji odvažno može reći „Da“ životu, naročito kada treba proći kroz vatru da bi se iskovalo zlato: »The healthiest are thus not only those who suffer the most deeply, but those whose will to suffer is the greatest«. ⁹⁸ Prema tome, ono što Nietzscheu najviše smeta je čovjekovo zadovoljavanje s osrednjosti, naročito kada je mnoštvo osrednjih u svijetu prepreka razvoju tzv. viših ljudi.

O nirvāṇi kao, iz buddhističke perspektive, jedinomu dostojnom odgovoru na patnju, ovdje ćemo govoriti s pozicije buddhističke škole *madhyamaka*: »Prema sljedbeniku *madhyamake* nirvāṇa je ona neodredljiva supstancija koja se ne da ni ugasiti, poput strasti, niti ju se može doseći, poput nagrade za odricanje, niti se može poništiti, poput svih djelatnih elemenata života, niti je vječna, poput apsolutnog principa, niti uistinu ne može nestati, niti može biti proizvedena. Nirvāṇa zapravo znači utihnulost svakoga mnoštva (*prapañcopaśama*)«. ⁹⁹ Uz to, o njoj se još manje može govoriti kao o entitetu jer ona to ne može biti, budući da je slobodna od svih uzroka i uvjeta, kao i od svih zamišljivih odnosa. Upravo zato da bi čovjek imao ispravan odnos prema patnji, kako bi ju u konačnici i prevladao, treba težiti nirvāṇi jer će patiti sve dok se nalazi u samsāričkomu krugu bivanja, krećući se ondje protiv svoje volje.

⁹⁸ A. Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, str. 98.

⁹⁹ F. Ščerbatski, *Koncepcija buddhističke nirvāṇe*, str. 97.

Osim toga, nirvāṇa podrazumijeva i stanje posvemašnje smirenosti ili blaženstva kojemu čovjek teži, a da bi do toga stanja došao, mora odbaciti pojmovno razumijevanje stvarnosti, kao i nirvāṇe same.

Ono što Nietzsche do kraja ne razumije u vezi nirvāṇe, njezina je apsolutna neuzrokovanoost i mogućnost da se u njezinoj realizaciji dostigne cilj oslobođenja, kako od samsāre, tako i od sudbine i svega što je uzrokovano

nečim drugim, odnosno uzrokuje nešto drugo. Zato i smatra da je patnju nemoguće dokinuti, ali poanta, za njega, nije na njezinu dokidanju, nego na ono što se može kroz nju postići. Osim toga, kada se kroz patnju postigne nešto veliko, s prijezirom se gleda prema onome što ostaje u sjeni te veličine. Tu se može podvući paralela i s Nietzscheovim stvaralaštvom u tihoj patnji – tada je vjerojatno više ljubio bolest nego zdravlje jer je upravo u inače neželjenom stanju napisao veličanstvena djela, za koje je i sam znao da će trebati proći desetljeća prije nego se njima uopće netko ozbiljno bude mogao pozabaviti.

Kada se misli *amor fati*, možemo se pitati kakva je to uopće vrsta ljubavi jer Nietzsche nigdje ne objašnjava što ljubav za njega uopće znači – znamo samo da ljubi sudbinu i da ljubi vječnost, što čitamo u *Tako je govorio Zarathustra*. Od tradicionalne podjele na četiri vrste ljubavi, naime, *eros*, *agape*, *caritas* i *philia*, prve dvije mogu se dovesti u svezu s *amor fati*: »The main difference between eros and agape, Greek and Christian forms of love, concerns the relation between loving and valuing. Both traditions agree that love is not blind and involves a valuation of its object, but they disagree on the source and nature of such valuation. In a nutshell, erotic love is motivated by the perceived value of its object: we love someone or something because we value them. By contrast, agapic love bestows value on its object, and this regardless of the value previously attributed to it: we value someone or something because we love them.«.¹⁰⁰ Kada se te definicije preslikaju na *amor fati*, teško je procijeniti o kakvoj se vrsti ljubavi točno radi, ali, u svakom slučaju, radi se o fatalističkomu predanju sudbini, koje se može objasniti samo Nietzscheovom uvjerenosti da je to jedini ispravan odnos prema patnji, ukoliko se od života želi postići ono najbolje. Uz to, nesumnjivo je to da Nietzsche drži mogućnost ljubavi prema sudbini, kakva god ona bila, najvećim potencijalom u čovjeku, dakako, na putu k nadčovjeku koji će, tom ljubavlju, služiti „smislu zemlje“ i zadati svemu što tomu smislu šteti novu vrijednost.

¹⁰⁰ Béatrice Han-Pile, »Nietzsche and amor fati«, *European Journal of Philosophy* (2011.), str. 6.

Buddhistički gledano, ovakav način prihvatanja sudbine ništa manje ne isključuje prijanjanje, odnosno strasti, stoga ne vodi glavnomu cilju ljudskoga života. Važno je istaknuti da Buddha ne uzima u obzir samo trenutačni život i okolnosti nego je cilj bio lišiti se patnje i muke preporađanja jednom zauvijek. Itekako je svjestan da prosječan čovjek lako odagna misao o budućoj patnji jer mu se ponekad čini kao da ga se u danomu trenutku ipak ne tiče pa je i dalje fokusiran isključivo na svoje planove za ovo ili ono, a kada se okolnosti promijene, odnosno kada se susretne sa starošću, bolešću, smrću ili kakvom drugačijom odvojenošću od dragih osoba, kao i prisustvom ne-dragih osoba, očajava – ukratko, pati, prepuštajući se sudbini na fatalistički način.

Ipak, to prepuštanje sudbini drugačije je od Nietzscheove pozicije jer viši čovjek zdušno prihvaća i ljubi svoju sudbinu u svim okolnostima. Međutim, Nietzsche nigdje ne spominje što kada višega čovjeka zatekne neka od navedenih nepoželjnih situacija. On vjerojatno i tada smatra da je to sve dio vječnoga ciklusa i ponovnih vraćanja, te da jedan pojedinac, čak i u smislu više njih zajedno, ne može biti važniji od samih svjetskih procesa koji su, za njega, usporedivi s jednom kazališnom pozornicom, gdje glumci dolaze i odlaze, ali predstave se neprestano odvijaju i sve je u službi života samoga.

Osim toga, kada se i dotiče budućnosti, odnosno vječnosti Nietzsche uvijek govori samo o „vječnom vraćanju“, čime aludira na samsāru, odnosno može se, s razlogom, pretpostaviti njegova inspiriranost indijskom tradicijom. Ipak, buddhističku nirvāṇu shvatio je kao nešto što je s onu stranu pojavnoga svijeta, upravo zato što se radi o vrsti mističnog iskustva, što njemu ne znači puno više od priče o zagrobnomu životu: »Nietzsche misinterprets Buddhist beliefs such as Nirvana to be, like the God of Christianity, a “will to nothingness,” withdrawing the individual from the present world«.¹⁰¹ Budući da je, za Nietzschea, volja za moć temeljna životna sila, razumljivo je da se za nirvāṇu, naročito uz ovakvo shvaćanje, nikako ne mogu naći pozitivne riječi.

»[Nirvana] is not a state of ultimate extinction. Neither is there a cessation of perception and feeling. On the contrary, perception is raised to a supersensory dimensions and called 'supra-perception'. Although Buddhist eschew from the concept of a 'self', it should in no way be interpreted as a means of devaluing the individual, or a metaphysical level which implies that discernible characteristics of individuals do not exist. Rather, it is a different lens for

¹⁰¹ Jared Lincourt, »Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active and Passive Nihilism«, str. 1. Citat preuzet sa: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/citations;jsessionid=01C6832570F8773AA58456A36BE16202?doi=10.1.1.525.837> (05. 02. 2016.)

examining the way human beings comprehend the surrounding world«. ¹⁰² U ovakvom shvaćanju nirvāṇe, suprotno Nietzscheovom, nema mjesta za nekakvo odricanje od života, odsutnost, tamu duha i slično; naprotiv, radi se o evoluciji čovjekove svijesti na jednu višu razinu, kao konačni stadij njegovoga razvoja. Bilo bi apsurdno ustrajati na ispravnosti u kultiviranju svih onih osam stadija plemenitoga puta, ako bi sve nestalo realizacijom nirvāṇe, a ostalo samo ništavilo. Prema tome, radi se o istomu fizičkomu svijetu i o istomu čovjeku koji se pročistio izravnim uvidom u prirodu svijeta i svoju vlastitu prirodu. Uvid u potonje podrazumijeva i oslobođenje od lažne predodžbe ega i svih strasti koje proizlaze iz te predodžbe, a koje destruktivno djeluju na čovjeka.

Bitna razlika između Buddhe i Nietzschea, u ovomu kontekstu, je i u samomu shvaćanju podrijetla patnje – Nietzsche drži da je ona neizostavna u transformaciji pojedinca u njegovu najbolju inačicu sebe samoga, rušenjem prepreka i ponosnim uzdizanjem iznad svega i svakoga tko mu se nađe na putu: »The pinnacle of great health in amor fati is a tragic stance toward life/suffering. If Buddhist nirvāṇa provides the negative counter-model for this ideal, then, it is the tragic Greek's celebration of life through the worship of Dionysus that provides the positive model for amor fati. And in so far as this is the case, a central feature of Nietzsche's ethical doctrine is that attaining the great health of amor fati is not possible without suffering greatly«. ¹⁰³

Buddhističko polazište posve je drugačije: »Buddhists understand suffering to be caused by an individual's attachment to desire, passion, infatuation, pursuit of wealth, and status and popularity. Since the objects of our attachment are impermanent, their loss is inevitable, thus suffering will necessarily follow«. ¹⁰⁴ Zbog toga je ludost neprestano težiti navedenim strastima, štoviše, potrebno je osloboditi se želje za tim jer to ne dovodi do istinske sreće, budući da je netrajno. Nietzsche, stoga, ne razumije da je za biti na tome (osmerostrukomu plemenitomu) putu potrebna velika snaga – on to smatra slabošću, smatrajući kako bi svatko tko teži nirvani, ostavio taj put i mijenjao se za život njegovoga višega čovjeka. Pritom previđa da je Buddha imao sve bogatstvo, položaj i slično, a time i veliku prednost spram prosječnoga čovjeka, a svejedno je sve odbacio, tragajući za savršenstvom.

Bez obzira na to što se Buddha i Nietzsche razilaze po pitanju odnosa prema patnji, zajedničko im je to da su ponudili nova, radikalno drugačija, rješenja spram postojećih u

¹⁰² Jared Lincourt, »Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active and Passive Nihilism«, str. 7.

¹⁰³ A. Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, str. 111.

¹⁰⁴ Jared Lincourt, »Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active and Passive Nihilism«, str. 11.

vlastitim tradicijama, te da su prepoznali isti problem: »Both Nietzsche and the Buddha saw an unbridgeable gulf between the intellectual grasp and the practical application of prevalent metaphysical beliefs; both viewed themselves correspondingly as innovative iconoclasts«. ¹⁰⁵

4.2. Nietzscheov Zarathustra spram ideala bodhisattve

Mnogi filozofi nakon Nietzschea i ostali intelektualci sigurno su se bar jednom pitali zašto je Nietzsche odabrao baš perzijskoga proroka i osnivača zoroastrizma da preko njega izgovori neke od svojih najgenijalnih misli i ideja, s obzirom na njegovo sveopće zaziranje od svake religije. Zsigurno je bio inspiriran njegovom idejom o borbi dobra i zla kao pokretača cjelokupnoga kozmičkoga zbivanja. Fink primjećuje: »Ako je 'slobodni duh' samosvijest ljudskog opstanka u načinu bitka 'veličine', dakle unutrašnja istina religioznog, umjetničkog i metafizičkog genija, ključnoga pojma njegove romantične 'artističke metafizike' prve epohe, onda je *Zarathustra* dovršenje Slobodnog duha«. ¹⁰⁶ Štoviše, Fink kaže da su Nietzscheove najviše misli zapravo antropomorfizirane u liku Zarathustre. Kao što je u svojoj prvoj fazi govorio o umjetnosti, sada, u *podnevu* svoje misli, Nietzsche umjetnički misli.

Kao što povijesni Zarathustra, nakon velike osame u planini, odjednom odluči sići među ljude da im prenese svoj nauk, na jednak način Nietzscheov Zarathustra silazi u grad, k ljudima, da ih pouči jer se sažalio nad njima. Motiv za tu promjenu bilo mu je sunce koje obasjava svijet i u tomu pronalazi smisao svoga sjaja. Drugim riječima, osjetio je da ga čovječanstvo treba i da je došlo vrijeme da odigra svoju ulogu. Poput povijesnoga Zarathustre, Nietzscheov je također veliki ljubitelj prirode i suosjeća jednako sa životinjama kao i s ljudima, što čak ni danas još nije općeprihvaćena praksa.

U samomu stilu djela *Tako je govorio Zarathustra* može se osjetiti i biblijski i buddhistički utjecaj – pod „biblijski“ se, prvenstveno, misli na karakter evanđelja zbog Zarathustrinog izbora riječi koji nerijetko podsjeća na Isusov, poput *tko ima uši da čuje, neka čuje*, te što djelo odiše svojevrsnom pobožnom notom, bez obzira na to što Nietzsche ide iz posve drugoga smjera, donoseći posve drugačije zaključke od onoga čiji stil preuzima. S druge strane, buddhistički utjecaj osjeti se barem na kraju svakoga poglavlja jer Nietzsche gotovo svako zaključuje riječima „tako je govorio Zarathustra“, dok Buddhine propovijedi uvijek započinju riječima „thus have I heard“.

¹⁰⁵ F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism*, str. 10.

¹⁰⁶ E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 76.

Zarathustra je u navedenom djelu predstavljen kao prorok nadčovjeka, kao onaj koji nagovještava ljudima nove vrijednosti, koje tek trebaju biti uspostavljene u osvitu velikoga dana koji treba doći, služeći se, pritom, poput Isusa, govorom u prisposodobama. Zarathustra tako postaje antipod Isusa koji govori o *kraljevstvu koje nije od ovoga svijeta* i, naposljetku, samoga sebe predaje u smrt za ljude. Nietzsche je protiv suosjećanja koje slabi osobu koju suosjeća, stoga Zarathustra uvijek nastoji razumjeti sugovornika, štoviše proniče ga snagom svoje mudrosti, ali nikada ne u toj mjeri da izgubi samoga sebe i da se poistovjeti s onim koji pati: »Compassion is suffering; it involves suffering (leiden) with (mit) the other, or, more precisely, because of the other. The idea is that compassion is a weakening affect: 'Compassion, in so far as it creates suffering . . . is a weakness, like all selfloss through a damaging affect.' Nietzsche thus blames compassion for 'increas[ing] the suffering of the world'«. ¹⁰⁷ Zarathustra je i protiv mlakosti, protiv tupoga pogleda i sivila svakodnevice u kojoj se ne nazire nikakav entuzijazam za novim saznanjima i otkrivanjem nepoznatih terena, a ponajprije je protiv licemjerja tzv. nedjeljnoga kršćanstva.

Važno je podsjetiti se da Zarathustra najprije govori svima, zatim nekolicini, a onda, naposljetku, samo sebi samomu. Svjestan je težine nekih svojih poruka, da, naprosto, nisu za svačije uši jer su njegove riječi ponekad često oštre poput noža, kao kada npr. kaže: »Što je meni stalo do dobrih među vama« ¹⁰⁸ – jer upravo mu se vrline takvih nerijetko gade, budući da ti dobri i osrednji žele samo dugo živjeti u svomu, Zarathustra će reći, bijednomu zadovoljstvu. Na istomu mjestu kaže: »Ja sam ograda uz brzicu: neka me uhvati tko me uhvatiti može! No vaša štaka nisam«. ¹⁰⁹ Ovdje Zarathustra ukazuje na problem što ljudi ne razumiju njegovu poruku, naprotiv, ni ne slušaju ga, nego doživljavaju njegovu osobu kao izbavitelja koji će im otkriti tajnu za rješavanje njihovih problema, odnosno dovesti ih do Boga. Kada kritizira zasade morala, konstatirajući, u *Genealogiji morala*, da uopće ne postoje moralne činjenice, nego samo moralna tumačenja određenih fenomena, Nietzschea optužuju za nemoral, ali on se i ovdje postavlja s *onu stranu*, nazivajući se imoralistom. »Moralno, prema tome, nije ništa po sebi egzistentno, moralno je samo mišljenje, mnijenje. Ono pripada svijetu inteligibilnih pričina«. ¹¹⁰

Čitavu ljudsku povijest jedno kršćanstvo tumači kao povijest spasenja, a jedan Nietzsche koji i sam dolazi iz kršćanske, odnosno i tada već post-kršćanske, tradicije, usamljeno stoji na

¹⁰⁷ A. Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, str. 175.

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zarathustra*, str. 11.

¹⁰⁹ Ibid., str. 45.

¹¹⁰ D. Grlić, *Friedrich Nietzsche*, str. 57.

drugoj strani i progovara o jednomu novom poretku vrijednosti i novomu načinu izdržavanja težine samog opstanka, odnosno življenja i to na način stvaratelja kako svoje vlastite sudbine, tako i uvijek iznova samoga sebe: »Bit je stvaranja uvijek prevladavanje – ne asketsko i od svijeta bježeće prevladavanje vremena i života, nego prevladavanje svagda konačnih stepenica, konačnih ciljeva volje: u vremenu gradi stvaralac uvijek dalje van preko sebe, razbija što je bio, i traži što on još nije«. ¹¹¹ U takvom razmišljanju nema mjesta altruizmu i suosjećanju, budući da ono uvijek u nekom smislu implicira slabljenje one životne snage koja se na taj način preusmjerava i raspršuje u pomaganju drugima. »And, of course, Nietzsche does not hesitate to use medical analogies to describe this feature of compassion. 'Compassion is a waste of feeling,' he writes, 'a parasite that is harmful to moral health . . . It is pathological'; the other's suffering infects us, compassion is an infection«. ¹¹²

Sasvim suprotno od Nietzscheovog odnosa prema suosjećanju, polazi buddhizam koji uvijek smireno i strpljivo odgovara na pitanja, ne optužujući nego davajući savjete kako prevladati sveprisutnu patnju. Svjestan te bitne razlike u pristupu ovom problemu, Nietzsche se naziva i anti-Buddhom jer je njegovo polazište, kao i cilj, posve suprotno od buddhističkoga. Već smo spomenuli zamišljeni susret Buddhe i Nietzschea s Bogom, u djelu Freny Mistry, u kojemu Nietzsche navodi velike svjetske vođe i osvajače kao heroje, a Buddha njima suprotstavlja posve drugačiji tip ljudi kao svoje heroje. S tim u svezi, u *Dhammapadi* je zapisano: »Ako netko pobijedi u boju tisuću puta po tisuću ljudi, a drugi pobijedi jedino sam sebe, taj je drugi nenadmašivi pobjednik«. ¹¹³ Prema buddhizmu, čovjek koji je pobijedio samoga sebe je Usavršeni (*arahanta-vaggo*) jer takav ne žudi ni za čime, njegova su osjetila smirena i nalazi se izvan samsāričkoga kruga rađanja i umiranja. Uz to, »najuzvišeniji čovjek nije lakovjeran, nego je znalac onoga što nije tvorevina, tko je razriješio sve veze, odrekao se prohtjeva – takav je doista nadčovjek (*mahāpuruṣa*)«. ¹¹⁴ Kao što vidimo iz priloženoga, pojam *nadčovjek* postoji i u jednom od najstarijih buddhističkih spisa. Iz toga vidimo da su, tijekom povijesti, veliki mislioci i filozofi promišljali o onomu što bi čovjek trebao, u određenoj etapi svoga razvoja, jednom postati.

S buddhističke pozicije, kao što je već rečeno, ne govori se o Bogu, o duhovnim svjetovima, nebeskoj nadi i sl., ali buddhisti uzimaju utočište u tzv. tri dragulja – Buddhu, dharmu i sanghu (redovničku zajednicu). Između hīnayānskog i mahāyānskoga shvaćanja Buddhe

¹¹¹ E. Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 94.

¹¹² A. Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, str. 176.

¹¹³ *Dhamma-padam. Put ispravnosti*. Naprijed, Zagreb, 1990., str. 25.

¹¹⁴ Ibid, str. 24.

nakon probuđenja, postoje razlike – prema potonjoj, Buddha pomaže drugima na putu do istoga cilja, dok hīnayāna govori samo o individualnom spasenju u tomu smislu, a pojam bodhisattve, za hīnayānu, može se odnositi i na prošle živote Gotame Buddhe. Zato pojam bodhisattve obično vežemo uz mahāyānu, budući da je, prema shvaćanju mahāyānista, postizanje buddhinstva (*buddhahood*) još viši stupanj od same nirvāṇe.

Prema buddhizmu postoje četiri uzvišena stanja koja čovjek može postići, a to su *bodhisattva*, *arahant*, *buddha* i *pratyekabuddha*. Arahant označava naprednu osobu na putu do probuđenja, a pratyekabuddha osobu koja je postigla cilj, ali to nije podijelila ni sa kim, odnosno umire bez da je nekoga usmjerila na taj put, osim eventualnih davanja moralnih poduka. »*Bodhisattva* je onaj koji ima bit ili mogućnost transcendentalne mudrosti ili krajnjega prosvjetljenja, koji je na putu prema postignuću transcendentalne mudrosti. On je Buddha u mogućnosti. Njegov životni put traje eonima silnih rođenja unutar kojih se on priprema za konačno buddhinstvo upražnjavanjem šest savršenstava i stupnjeva moralne i duhovne discipline (*dasabhumi*), te živi život u herojskoj borbi i neprestanom žrtvovanju za dobrobit svih osjetljivih stvorenja«.¹¹⁵

Gotama Buddha nije bio siguran, nakon probuđenja, treba li pomoći drugima na putu do istoga cilja, odnosno ne podijeliti svijetu svoje realizacije; štoviše, u početku nije ni mislio da bi trebao, budući da se i on sam samostalno uzdigao do spoznaje. Prema mahāyāni postoji mnogo buddha, ali Gotama Buddha je prvi u ovoj povijesnoj epohi koji je otkrio plemeniti put te, na taj način, olakšao svima ostalima da ne krče put potpuno sami. Buddha je to učinio iz suosjećanja s drugima, a, budući da je velika ličnost, ne dotiče ga se osobno patnja drugih u smislu da njemu osobno šteti, što vidimo iz razgovora Buddhe sa Śākyom: »His opponent, Śākya by name, seems to believe that there is something contradictory about a truly liberated one teaching others: 'It is not good that you, a liberated wanderer who is free from all ties, should instruct others.' 'Śākya', answers the Buddha, 'he who is endowed with insight is not capable of that mental compassion which originates in attachment. And if, with a clear mind, he instructs others, he bears no ties on account of [teaching others]. That is compassion. That is caring concern'«.¹¹⁶ Nietzsche nije mogao pretpostaviti da Buddhu, ni na koji način, suosjećanje nije moglo oslabiti jer Usavršeni ne prijanja uz emocije, što nije slučaj kod običnih ljudi. Na taj način, kada bodhisattva suosjeća s nekim, patnja se preobražava u radost pomaganja drugome na putu do probuđenja i konačnog oslobođenja.

¹¹⁵ F. Ščerbatski, *Koncepcija buddhističke nirvāṇe*, str. 32.

¹¹⁶ A. Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, str. 195.

»The ultimate goal of compassion is to direct the other toward the complete self-healing that will bring all suffering to an end. And to this end some harm might be caused, and some might be allowed, albeit with sharp discrimination«.¹¹⁷ Prema tome, nije uvijek svaki čin suosjećanja poželjan i Buddha je ponekad dijelio naizgled nepoželjne savjete, ali on je uvijek gledao na dugoročnu dobrobit, a ne trenutno olakšanje patnje ili lažnu utjehu. Također, ponekad nije dobro pomoći drugomu zbog njega samoga, kao što recimo, Panaïoti navodi primjer, neprestano roditeljsko pomaganje djeci može im prije štetiti nego koristiti. »According to all Buddhist traditions, attainment of the supreme enlightenment of a Buddha requires that an aspirant make a deliberate resolution and fulfills the spiritual perfections, the pāramis or pāramitās; and it is a bodhisattva who consummates the practice of these perfections«.¹¹⁸ O idealu bodhisattve postoji mnogo različitih interpretacija iz raznih perioda i tradicija buddhizma, stoga ovdje nećemo previše detaljno ulaziti u tu temu. Najvažnije je da buddhizam obuhvaća i buddhu i arahanta i bodhisattvu, te da ti termini, ustvari, samo reflektiraju različite stupnjeve na putu pročišćenja.

Važno je razumjeti plemenitost ideala bodhisattve jer oni koji pomažu drugima na taj način, ne čine to zbog nekakve nagrade u budućemu životu nego to, naprosto, proizlazi iz njihove otkrivene buddhinske prirode koja je posve nepatvorena. Nietzsche je, u određenom smislu, određen kršćanskom tradicijom i, općenito, europskom praksom, gdje se svi čini i ne čini zbog nekakvoga skrivenoga motiva i odgovornosti pred bogom, odnosno nagrade i kazne, pri čemu je potisnuta izvornost čovjekove prirode, te on slabi: »To je napuštanje borbe u ime morala samilosti koji bi htio sve harmonizirati i uvesti nas u lažni svijet bez patnje, bezkonfliktni svijet sitnih probitaka, svijet koji u ime bijednih ustupaka želi zadržati status quo, svijet u kojem nas žele uljuljati u laž po kojoj moral može, svojom prividnom pravednošću, stvoriti sreću za sve«.¹¹⁹

Ipak, Nietzscheova i buddhistička pozicija nisu toliko suprotstavljene jedna drugoj kao što se na prvi pogled može činiti: »Buddhist compassion, to begin, shares none of the psychological features of compassion of weakness. It is firmly distinguished from the unrestrained sentimentality characteristic of those who remain in the grip of the fever of thirsting. As such, it is an expression of the great strength and self-control the Buddhist healthy type derives from overcoming the self-delusion and bringing its debilitating effects to cessation. As an

¹¹⁷ Ibid., str. 203.

¹¹⁸ *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas* Citat preuzet sa:

<http://www.accesstosight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html> (05.02.2016.)

¹¹⁹ D. Grlić, *Friedrich Nietzsche*, str. 64.

expression of the great health of nirvāna, moreover, compassion is entirely immune from duhkha, the depressing and enfeebling pain the sick type is afflicted with in the midst of this sea of transient becoming». ¹²⁰ Nietzsche je više puta kritizirao moral, odnosno mentalitet stada, a u buddhističkoj etici radi se, naprotiv, o mentalitetu herojskoga vladara, pri čemu onaj tko suosjeća postaje još uzvišeniji, nikako slabiji. Tako Nietzscheovo prevladavanje suosjećanja i buddhističko kultiviranje istoga nisu, zapravo, toliko oprečni jedno drugomu.

4.3. Nietzscheova i buddhistička filozofija gađenja

U prvih nekoliko poglavlja, gdje smo se bavili Nietzscheovom filozofijom, vidjeli smo da Nietzsche, unatoč svim pohvalama životu, svjetskoj zbiljnosti (koju naziva „smislom zemlje“) i čovjeku koji pokušava prevladati samoga sebe, razumije tragičku sudbinu ljudske egzistencije, u smislu netrajnosti, kao i razloge zbog kojih je čovjek sklon vjerovati zabludama religije i znanosti. Ono što u Nietzscheu izaziva najveće gađenje svakako je tzv. „moral stada“, koji ima svoje korijene u kršćanstvu, a zbog kojega se čovjek zapliće u izmišljene pojmove grijeha, vjere, iskupljenja i sl. Još gore od toga, zbog ideje o posvemašnjoj jednakosti među ljudima (i to pred Bogom koji predstavlja utjelovljenje njihove ideje pravednosti), onemogućen je (ili barem, u nekoj mjeri, oslabljen) razvoj jačih i sposobnijih.

Budući da na svijetu postoji nekoliko vrsta ljudi – oni obični ili „osrednji“, koji tijekom života uvijek prolaze nezapaženo i koji za sobom ništa značajno ne ostave, zatim oni jaki koji osvajaju svijet, kojima se drugi pokoravaju i koji će biti slavljani i nakon smrti, i oni koje Nietzsche pogrdno naziva „popravljačima svijeta“, koji uvijek nastoje višim ljudima postavljati prepreke na putu do njihovoga cilja, a sami nemaju hrabrosti da krenu njihovim putem, te si pridaju ulogu onih koji održavaju svojevrsnu ravnotežu između prve dvije skupine ljudi. Ovu treću vrstu ljudi Nietzsche najviše prezire, upravo zbog toga što takvi uvijek streme nečemu drugomu, ne u smislu pozitivnoga prevladavanja sebe, nego oslobođenju od sebe samih, a da pritom nikada nisu naučili živjeti u skladu s ljudskom prirodom, te na taj način ostvarili harmoniju, ponajprije, unutar samih sebe. Za Nietzschea takvi ljudi predstavljaju svojevrsni paradoks, pitajući se kako je moguće da još uvijek postoje oni koji se gade samima sebi, kojima se gadi ovozemaljski život i koji sami sebi, a onda i drugima, zadaju bol, postavljajući, u odnosu na vlastitu prirodu, nemoralne zakone i ciljeve.

¹²⁰ A. Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, str. 205.

Zato Nietzsche primjećuje da oni koji u sebi gaje takve osjećaje i razmišljanja, ustvari, traže smrt jer živjeti nikad ni nisu naučili.

Ipak, Nietzsche nije protiv asketizma i pozdravlja Schopenhauerovu izjavu, naime, da je u čoporu toplo, ali i smrdi. Iz toga vidimo da su za njega upravo samoća i čistoća asketski ideali: »Ali meni je potrebna usamljenost, hoću reći ozdravljenje, povratak sebi, udisaj slobodnog, laganog, razigranog zraka... Čitav moj Zaratustra je ditiramb samotnosti ili, ako me se razumjelo, čistoći...«. ¹²¹ Ovdje nalazimo upadljivu sličnost s idealom Buddhinoga *Nosoroga*:

»Umaknuvši borbi gledišta, kada

stigneš na čistinu, uzmi ravan smjer.

Vlastitim znanjem, a ne vođen drugim,

osamljen se kreći kao nosorog«. ¹²²

U toj se poemi raskrinkava mentalitet stada tako što su prikazane različite situacije s kojima se pojedinac treba nositi kada se nalazi sam nasuprot masi koja ga želi utopiti u sivilo svoje svakodnevice, neispravnih namjera i tamu neznanja. U usporedbi s njima, u poemi se, u nekoliko strofa, spominju različite životinje, poput lava, jelena itd., tako što je pojedinačno hvaljen njihov način bivanja (neovisnost, neustrašivost, prirodnost itd.) koji se, potom, preslikava na usamljenoga pojedinca koji, najčešće, ne može pronaći svoje mjesto u društvu ljudi koji su obično zli, protuprirodni i koristoljubivi, zbog čega svaka strofa završava rečenicom *osamljen se kreći kao nosorog*.

Nietzsche, svjestan patnje i netrajnosti svega, poriče postojanje svake objektivne istine, naročito apstraktnih moralnih istina, smatrajući ljude koji u njih vjeruju dvostruko obmanutima – najprije samim užasom i apsurdom opstanka, a onda i opravdavanjem i interpretiranjem toga apsurga izmišljenim pojmovima. Zato u, *Rođenju tragedije*, kaže da je opstanak opravdan samo kao estetski fenomen te da je umjetnost čovjekov najuzvišeniji izraz, upravo zbog toga što ona ne stvara „istine“ i ne traži slijepo prihvatanje, nego čovjeku omogućuje da se s njom saživi u čistomu stvarnomu doživljaju. »Jer 'istina' degutira i životu stvara omrazu – uz pretpostavku da čovjek nije neizbježno gurnut u svoju putanju, te svoj

¹²¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Demetra – filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2004., str. 104.

¹²² *Khaggavisana-sutta, Sutta-nipata*, 35-37 u: Čedomil Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. I, Demetra – filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003. str. 391.

čestiti uvid uzima na se s nekakvim tragičnim ponosom. (...) Vjera da istine uopće nema, vjera je za nihiliste, veliko ispružanje udova za nekoga tko je kao ratnik spoznaje neprestance u ratu sa samim ružnim istinama. Jer istina je ružna«. ¹²³

Buddha je, s druge strane, osjećao gađenje spram cijeloga svijeta (*sabba loka anabhirati*) zbog čega je odbacio sve udobnosti života u palači i svoj kraljevski položaj, osjećajući gađenje spram želja tijela koje, po prirodi, teži smrti. Zato u buddhizmu postoje i meditacije na različite aspekte gađenja. Ono što Nietzsche najviše pohvaljuje u buddhizmu je njegovo postavljanje s onu stranu dobra i zla, no, Nietzsche smatra da je buddhizam, ipak, još uvijek pod obmanom moralnosti. Veljačić primjećuje da »za razliku od Buddhe za kojega je »gađenje spram cijeloga svijeta« bila jedna od deset preduvjeta za »put pročišćenja« (*visuddhi magga*), Nietzsche nikada nije neposredno prepoznao pozitivnu vrijednost gađenja. Jednako kao i precjenjivanje biologijskih vrijednosti ugone i boli, gađenje spram života je interpretirao kao simptom dekadencije i propadanja«. ¹²⁴ Veljačić primjećuje da se Nietzsche neprestano borio prevladati Buddhin stav gađenja prema životu, opisujući buddhizam samo manje dekadentnim od kršćanstva, ali taj stav, zapravo, nikada nije uspio prevladati.

Nietzscheova pozicija je pesimistična, ali i vedra jer uvijek, i unatoč patnji i tragičkoj sudbini ljudske egzistencije, potvrđuje život, završavajući, naposljetku, u fatalizmu vlastite teorije o „vječnom vraćanju istoga“ i istovremene pojave nadčovjeka u tomu krugu »u grotesknom Zarathustrinom pokušaju da oslobodi „višeg čovjeka“ i da pripremi put za biologijski novi dolazak nadčovjeka, ne više kao »sretni događaj, kao biologijska iznimka«, nego kao »nešto što se htjelo«. ¹²⁵ U tomu smislu Buddhina pozicija je puno ozbiljnija jer, bez obzira na negativan stav prema metafizici, Nietzsche naposljetku stvara vlastite metafizičke pojmove poput volje za moć, nadčovjeka i sl. Buddhizam ne prihvaća nikakve metafizičke entitete, prema tome ni Nietzscheova volja za moć koja je za njega svjevrsni pokretač svega, ne može, u tomu smislu, biti neovisna od uzroka i uvjeta, odnosno izvan oblasti *pratītyasamutpāde*. Stoga iz svega proizlazi da je buddhizam, koji naizgled gasi životnu volju, ustvari realističan i optimističan jer uvidjeti prirodu svijeta znači razumjeti i svoju vlastitu i ponašati se u skladu s njom, te je tako bivanje nevino, neovisno o kategorijama dobra i zla i ostalim ljudskim kriterijima morala i istine, što je, u konačnici, ono čemu je i Nietzsche stremio, iako je išao drugim smjerom.

¹²³ Č. Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. 1, str. 388.

¹²⁴ Ibid., str. 385.

¹²⁵ Ibid., str. 380.

5. Zaključak

Pojam svijeta, koji obuhvaća totalitet svega što postoji, za filozofiju je značajan utoliko što se, stoga, odnosi i na čovjekovo mjesto u njemu, te njegov odnos prema svijetu i prema samomu sebi kao svijetu nužno pripadajućemu. Tijekom povijesti, filozofi su različito tumačili svijet, pridavajući mu obilježja u skladu sa svojim vlastitim zapažanjima i poimanjima, stoga se, primjerice, od vremena predsokratovaca do suvremene filozofije, proteže beskraj najrazličitijih tzv. *pogleda na svijet*. Ono što karakterizira sva razdoblja europske misli do Nietzschea, posvemašnje je prihvaćanje tada aktualnih tumačenja svijeta, čovjekove uloge u njemu itd. S Nietzscheom dolazi do radikalnoga preokreta, budući da se on nije samo ustručavao „uzdrmati“ temelje filozofije, nego i podvrgnuti kritici čitave za osnove europske kulture, nalazeći u Heraklitovoj filozofiji jedini oslonac za svoje vlastito filozofiranje. Nietzsche se bori protiv pojmova koje čovjek nasilno pridaje zbiljnosti, koja je po sebi na njih nesvodiva, te, u tomu smislu, postoji apstraktni svijet pojmova nasuprot fizičkomu svijetu, koji je po sebi iracionalan i kojega čovjek neprestano pokušava podvrgnuti sebi. Štoviše, za Nietzschea je umjetnost jedina ljudska tvorevina koja je u stanju opravdati svijet i pomoću koje je u svijetu uopće moguće preživjeti, upravo zbog toga što je ona čista od svih pragmatičkih pobuda. Nietzsche se, slično poput Heraklita, prikriva, odnosno najčešće svoje najuzvišenije misli maskira specifičnim pjesničkim stilom jer ne želi da ih svatko može odgonetnuti. Što se tiče Nietzscheovog odbacivanja pojmova, odnosno prevladavanja metafizike, s tim u svezi je i njegovo bavljenje problemom jezika – njegov radikalni stav pritom se očituje u iskazu da su sve metafizičke hipoteze neprovjerljive, budući da se nalaze s onu stranu mogućeg iskustva, stoga su sve „istine“ koje su se dotad smatrale sigurnim temeljem za daljnje filozofiranje, uključujući i Descartesov *ego cogito*, ustvari samo vjerovanja dogovorno prihvaćena kao „istinita“. Ipak, Nietzscheova volja za moć predstavlja svojevrsnu protutežu nepostojanju objektivne istine jer ju je nesvjesno uzdigao do metafizičke oblasti, budući da nikada nije sumnjao u njezino objektivno postojanje. Nadalje, Nietzsche svojom najpoznatijom izjavom, *Bog je mrtav*, ukazuje na činjenicu da se čovjekova metafizička i praznovjerna zgrada srušila, te je potrebno na tim ruševinama, odnosno nihilizmu, graditi novi smisao, o čemu ne daje neke konkretne naputke, ali inzistira na nužnosti prevladavanja čovjeka, odnosno njegove evolucije u tzv. nadčovjeka koji će živjeti u skladu sa svojom prirodom, koja nije drugačija od same prirode svijeta, a koju pokreće volja za moć. U tome se, pak, ne očituje napredak jer Nietzsche tu ideju odbacuje, nego njoj

nasuprot postavlja tezu o „vječnom vraćanju“ koje je, također, u samoj prirodi svijeta, stoga Nietzsche smatra da su jedino *viši ljudi* u stanju izdržati takvu vječnost.

Nasuprot filozofiji Zapada, buddhizam je, na sličan način kao Nietzsche, kritika svih ranijih razdoblja indijske kulture, sa svojim negiranjem svih metafizičkih pojmova poput duše, Boga i sl. Utemeljitelj buddhizma osebujna je ličnost – princ Gotama, čije je polazište bilo pronaći odgovor na problem patnje, da bi na kraju, „postigavši“ nirvāṇu došao do univerzalnoga razotkrivanja podrijetla patnje, a time i prirode svijeta. Nakon Buddhine se razvijaju buddhističke škole, od kojih su najpoznatije ranobuddhistička theravāda i mlađa mahāyāna, koja obuhvaća škole mādhyamaku i yogācāru, od kojih smo se, u ovom radu, pozivali na mādhyamaku i najvažnijega predstavnika te škole, naime, Nāgārjuna. Nadalje, u radu smo pokazali kako se Buddhino učenje razlikuje od učenja drugih filozofa i religijskih vođa, upravo zbog pozivanja na Buddhinu nepogrješivost o stvarima koje je neposredno uvidio u stanju duboke kontemplacije. Prema tome, buddhizam ne poznaje vjeru i dogme, niti se bavi beskorisnim raspravama o neprovjerljivim hipotezama, u čemu se očituje njegova osobitost spram religije i filozofije. Pojam svijeta u buddhizmu, također se odnosi na totalitet svega što osjetilno spoznajemo, kao i na fenomene poput svijesti, osjećaja i tomu slično. Jedna od najvažnijih teorija, kojom smo se u sklopu poglavlja o buddhizmu bavili, je nauk o nastajanju u međuovisnosti, odnosno pratītyasamutpāda, koja se sastoji od 12 karika uvjetovanosti u koju je uvučen čovjek, koja počinje neznanjem, a završava smrću, odnosno prijelazom. Buddha ne govori o početku toga procesa, niti o početku svijeta, iako na jednomu mjestu kaže da to nije zamislivo, niti važno za oslobođenje od patnje, što je jedino bitno. Ipak, ni buddhizam nije posve slobodan od dogme, budući da se zakoni karme i kauzaliteta nikada nisu dovodili u pitanje. Nasuprot tomu, tri pečata egzistencije pomno su istražena jer se preko razumijevanja istih dolazi do napuštanja ega i shvaćanja zašto patimo. Središnji dio dijela o buddhizmu, u ovom radu, posvećen je śūnyati i nirvāṇi, budući da je śūnyata, odnosno praznina glavno obilježje svijeta, a nirvāṇa jedina stvarnost, slobodna od lanca kauzaliteta. Nakon takvoga viđenja svijeta dolazi se do zaključka da ni u čovjeku, na jednak način, ne postoji ništa neuvjetovano. Buddhistički filozof Nāgārjuna nastojao je odgonetnuti Buddhinu šutnju s obzirom na tzv. vječna pitanja filozofije i shvatio je da je ta šutnja, ustvari, srednji put između apsolutne afirmacije i apsolutne negacije, koje obje odvedu u ludilo prijanjanja uz mišljenje. Na koncu, nirvāṇa je rezultat takvoga stava jer ona gasi svaku žeđ, te onaj tko je dostigao cilj, tj. probuđenje, otkrio je svoju buddhinsku prirodu, te tako uvidio i prirodu svijeta koja je, po sebi, nirvanička. Ono što je zajedničko buddhističkoj i Nietzscheovoj

filozofiji je pogled na realnost iz perspektive s onu stranu dualnosti dobra i zla i inih suprotnosti. To znači da se umjesto u odnosu na moral, kao najviši kriterij prosuđivanja ispravnosti, čovjek treba postaviti u odnosu prema patnji, kao jedinomu mjerilu, budući da je ona realna, a pojmovi dobro i zlo ljudske kategorije. Sljedeća bitna podudarnost je, naime, prijelaz – to se u buddhizmu tumači slikovito, kao prijelaz preko „rijeke neznanja“ pomoću splavi (dharme), a u Nietzscheovoj filozofiji taj prijelaz simbolizira sam čovjek koji je most prema nadčovjeku. Pritom se u odnosu na samu patnju postavljaju bitno drugačije – Nietzsche smatra da joj treba ići u susret i svojom vlastitom snagom prevladavati prepreke na putu razvoja pojedinca, dok je prema buddhističkomu gledištu cilj života dokončanje patnje i stanje bestrašća, odnosno nirvāṇa. U predzadnjemu poglavlju doveli smo u suodnos Nietzscheovoga Zarathustru i ideal bodhisattve kao samospoznate pokazatelje puta koji vodi najvišem ostvarenju čovjeka, prema Nietzscheovoj i buddhističkoj poziciji. Zajedničko im je i suosjećanje prema svima koji se kroz život vode svojim zabludama i pokušaj buđenja ljudske svijesti, iako su načini suosjećanja i cilj često različiti. Naposljetku, i Buddha i Nietzsche razumiju čovjekovu tragičku sudbinu pa ipak, Nietzsche smatra da odnos prema životu u takvom svijetu treba biti način djeteta iz posljednje preobrazbe¹²⁶, čime, istovremeno, aludira na gađenje spram svega što pokušava umanjiti vrijednost „smisla zemlje“. S obzirom na buddhističku poziciju, da bi se došlo do cilja, odnosno dokončanja patnje, gađenje spram cijeloga svijeta je preduvjet, budući da u suprotnomu nužno opet dolazi do prijanjanja, a time i vječne uvjetovanosti.

¹²⁶ Misli se na ranije spomenutu prispodobu o tri preobrazbe: deva-lav-dijete.

Dodatak: Prema novim horizontima komparativne filozofije

Sva ona pitanja o svijetu i životu, koja su uvijek iznova izranjala u svakoj epohi mišljenja i razdoblja, a koja su filozofiji uvijek aktualna i važna, razvijala su se donedavno zasebno u istočnoj i zapadnoj tradiciji, s tek ponekim (najčešće iskrivljenim) interpretacijama one druge. Danas, kada se, primjerice, o buddhizmu može na jednakoj razini raspravljati na europskim i američkim simpozijima, kao i studirati Aristotela ili Kanta na istočnjačkim sveučilištima, došlo je do želje i potrebe, u filozofskim krugovima, za većim razumijevanjem drugih tradicija. Radi se o tome da su danas informacije, naprosto, dostupnije te je neizostavno, budući da se na svim poljima znanja i djelovanja radi na povezivanju cijeloga svijeta, pokušati razumjeti i različite filozofijske tradicije. Mnogi su filozofi i profesori filozofije, tako, uvidjeli da je došlo do potrebe za komparativnim pristupom nasuprot dotad prevladavajućega stava: »Prigovor orijentalista da je stručno izučavanje jezika i specifičnosti kultura „stranih“ tradicija preopširan zadatak za životni poziv isključivoga stručnjaka, pa je to dovoljan razlog da isključi mogućnost zalaženja u komparativne studije na drugim specijalnim područjima. Zato bi tako ambiciozni pokušaji uvijek i nužno ostali vrlo površni«. ¹²⁷ Slično su donedavno razmišljali i učenjaci koji se bave zapadnjačkom filozofijom, smatrajući da se radi o neusporedivim sadržajima, iako je već Nietzscheov suvremenik i prijatelj Paul Deussen to osporavao.

Stav prema kojemu se zapadnjačku filozofiju smatra superiornijom u odnosu na filozofije Istoka, naziva se *europocentrizam*, a njoj nasuprot nalazi se težnja za univerzalnom filozofijom koja nadilazi razlike tehničkih termina, a traži podudaranja u mišljenju s obzirom na iskonska filozofska pitanja i probleme. Predgovor Jaspersovoga djela *Sokrat, Buddha, Konfucije, Isus* započinje idejom o univerzalnoj filozofiji kao „integralnom momentu“ današnjega razumijevanja filozofije. Poput Buddhe i Nietzschea, ni Jaspers ne vjeruje u napredak čovječanstva. Ako filozofija želi uvijek biti otvorena u svojim nastojanjima za spoznajom istine, onda ona ne može biti svojatana u smislu, primjerice, samo idealizam, samo grčka filozofija, samo zapadnjačka filozofija: »Za suvremenu filozofiju univerzalna povijest filozofije (a ne samo povijest filozofije Zapada) predstavlja njezin imanentni, konstitutivni i integralni moment. Sloboda filozofije i ljudske prakse, dakako, pretpostavlja univerzalnu slobodu, slobodu svakog pojedinca«. ¹²⁸

¹²⁷ Č. Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. II, str. 8.

¹²⁸ Karl Jaspers, *Sokrat, Buda, Konfucije, Isus*, Vuk Karadžić, Beograd, 1980., str. 8.

Za razliku od Hegela, koji je, više-manje, cjelokupnu indijsku filozofsku tradiciju, uključujući i buddhizam, svrstao u rani stupanj misaonoga razvoja svjetskoga duha¹²⁹, a kršćanstvo i filozofijske dosege europske misli koje kulminiraju u njegovoj vlastitoj filozofiji, smatrao najvišim stupnjem razvoja svjetskoga duha, te apsolutnim i jedinim u kojima je on stvaralački djelatan, Jaspers govori o svjetskoj povijesti filozofije u kojoj ne postoji takva hijerarhija, nego se istina naprosto razumijeva u skladu s pojedinom kulturom i tradicijom, što pretpostavlja različitost shvaćanja: »Nama je, međutim, važno da savršenstvo koje filozofija dosegne u svakom pojedinom razdoblju usvojimo tako da ostanemo u stalno obnavljanoj vezi s velikim pojavama prošlosti, ne kao s nadmašenim, nego kao sa suvremenim tvorevinama. Samo onda kada je sva filozofija suvremena, ona spoznaje svoju sadašnju bit (*Jetztsein*) kao pojavu iskona, spoznajući *neminovnost univerzalne predaje*...«. ¹³⁰

Istina je da je filozofija, općenito, shvaćena drugačije na Istoku nego na Zapadu – na Istoku je ona puno bliskija s religijom i načinom života uopće te je, u tomu smislu, Veljačić rekao da postoji filozofija koja se ne da ni misliti, ako se s njom u skladu ne živi. Na taj način filozofija postaje neodvojiva od života filozofa i njihovih sljedbenika. S druge strane, »za europsku je filozofiju „na snazi“ upravo težnja za racionalnošću nasuprot iracionalnosti religijskog, te stoga, takav motiv izrastanja „na razmeđu“ ne može vrijediti na obje strane podjednako, kao što i ništi svaku moguću sukladnost u tom smislu«. ¹³¹

Međutim, bogatstvo je upravo u različitosti filozofske misli pojedinih tradicija, sustava i zasebnih mislioca, poput npr. Nietzschea (kojega je nemoguće svrstati u bilo koji „-izam“) ili Buddhe, čiji je nauk samo djelomična refleksija njegove osobe i načina života, a njegov značaj i doprinos ljudskoj misli neizmjeran, originalan i nedostižan. Buddha i Nietzsche, veliki mislioci koji su se, svojevremeno, pojavili na zalazu različitih epoha, odabrani su za ovaj rad u svrhu usporedbe gledišta u odnosu na jedno od iskonskih filozofskih pitanja, a to je pojam svijeta i sve što se pod tim može misliti, upravo zato što se, na prvi pogled, može činiti da nemaju veze jedan s drugim, kako u pristupu, tako i u odnosu na zadanu problematiku, dok smo, nakon detaljnije analize, mogli uvidjeti da postoje dodirne točke i da ima smisla raspravljati o određenim temama čak i iz potpuno različitih perspektiva dvojice mislioca.

¹²⁹ Hegel je bio prisiljen pobiti vlastite predrasude o „nedozrelosti“ indijske filozofije za apstraktno mišljenje, već nakon što mu se u rukama našao njemački prijevod Bhagavad-gite.

¹³⁰ K. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, London, 1950., str. 175. I 143., u: Č. Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. II, str. 22.

¹³¹ Ksenija Premur, *Bergson i Buddha*, Naklada Jurčić d.o.o., Zagreb, 2000., str. 173.

Sama narav filozofije je takva da uvijek ostaje otvorena za nova preispitivanja i nove odgovore. Kao takva, ona ne može u sebi biti proturječna, odnosno isključiva, nego uvijek optimistično ide u susret sama sebi, šireći krug svojih istina. Uz univerzalnu filozofiju nadovezuje se i pojam *philosophia perennis* koji označava upravo taj karakter univerzalnosti i sveobuhvatnosti tema kojima se filozofija bavi. Univerzalna filozofija tako postaje, Veljačić će reći, nadgradnja kultura, što ne znači da pojedine tradicije, pritom, gube svoju posebnost i samostalnost, nego da zajedno u svojoj različitosti odražavaju bogatstvo ljudske misli: »Rastući interes za komparativnu filozofiju događa se zbog važnosti njezina neupitna udjela u bilo kojoj filozofiji kulture«. ¹³²

Budući da su za filozofiju jednako važna mišljenja antičkih filozofa kao i suvremenih, te ovi prvi ne mogu nikada postati zastarjeli ili njihove misli biti zaboravljene i prevladane (za razliku od znanosti koja odbacuje prethodne teorije), na jednak su način važne filozofijske teorije i misli koje dolaze iz drugih tradicija i upravo to čini posebnost i sveobuhvatnost filozofije od koje je započelo sve znanje, a koja opet dolazi na kraju da cjelokupnu kulturu uzdigne na jednu višu razinu. U tomu smislu »moramo jednostavno privremeno isključiti svoje predrasude o onome što se naziva primitivnim čovječanstvom, pa ako ustanovimo da su ljudima pred 3000 godina bile dobro poznate ideje koje izgledaju nove našim suvremenicima u 19. stoljeću — onda nam, eto, neće preostati drugo nego da kako-tako izmijenimo svoja shvaćanja o primitivnim divljacima«. ¹³³

Prema tome, iako u komparativnomu pristupu postoji opasnost izjednačavanja bitno različitih rezultata, to nije razlog da se time ne bavimo jer postoji jednaka opasnost od uopćavanja specifičnih struja misli ili smatranja neke tradicije važnijom od druge. To je sve samo razlog više da se posvetimo proučavanju drugih tradicija, a rezultat je onda bolje razumijevanje svoje vlastite, kao i same naravi filozofije jer »istinski postoji samo razjašnjenje Sveobuhvatnoga; to razjašnjenje nije nikad dovršeno... Zato ni jedna smisljena filozofija ne može biti pojmovni sistem zatvoren sam u sebe... Razjašnjenje sudioništva iz mnogostrukih izvora u modusima Sveobuhvatnosti postaje središnja tema filozofskih nastojanja«. ¹³⁴

¹³² Č. Veljačić, *Philosophia perennis*, sv. II, str. 40.

¹³³ Usp., <http://srednjiput.rs/tumacenja/cedomil-veljacic/razmeda-azijskih-filozofija1/> (05. 02. 2016.)

¹³⁴ Ibid.

6. Popis literature

- Alagaddūpama sutta* (MN 22), <http://srednjiput.rs/pali-kanon/sutta-pitaka/maddhima-nikaya/mn-22-alagaddupama-sutta/>
- Andrijanić, Ivan, *Filozofija vedānte: Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yayurvede*, FF Press, Zagreb, 2012.
- Anguttara Nikaaya: An Anthology, Part I* (The Wheel No. 155-158), (AN 4.49), <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/nyanaponika/wheel238.html>
- Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*, <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html>
- Dhammacakkappavattana Sutta: Pokretanje kotača Dharmae*, (SN 56.11), <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/sn/sn56/sn56.011.than.html>
- Dhamma-padam, Put ispravnosti*. Naprijed, Zagreb, 1990.
- Fink, Eugen, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981.
- Grlić, Danko, *Friedrich Nietzsche*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1981.
- Han-Pile, Béatrice, »Nietzsche and amor fati«, *European Journal of Philosophy* (2011.).
- Jaspers, Karl, *Sokrat, Buda, Konfucije, Isus*, Vuk Karadžić, Beograd, 1980.
- Kardaš, Goran, »Buddhistička negacija apsoluta«, *Anthropos* 1-2, 2007.
- Kardaš, Goran, »Nietzsche i Buddha«, *Čemu*, 3/4 (1994.).
- Kešiona, Ivan, »Metafizičnost čovjeka i ontičnost nadčovjeka«, *Crkva u svijetu*, 46 (2011.).
- Kočović Dragoslav, »Socijalne vrednosti u filozofiji budizma«, u: *Socijalna politika i socijalni rad*, FPN Godišnjak, 7 (2012.).
- »Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active and Passive Nihilism«, <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/citations;jsessionid=01C6832570F8773AA58456A36BE16202?doi=10.1.1.525.837Lomax>, J. Harvey, »Nietzsche & the Eternal Recurrence«, *Philosophy now*, A magazine of ideas. https://philosophynow.org/issues/29/Nietzsche_and_the_Eternal_Recurrence

- Milić, Mladen, »Nietzscheov govor o Bogu. Ukaz problematičnosti banalnoga ateizma i banalne vjere«, *Diacovensia*, 21 (2013).
- Mistry, Freny, *Nietzsche and Buddhism: A Prolegomenon to a Comparative Study*, Walter de Gruyter, New York, 1981.
- Nāgārjuna, *The Fundamental Wisdom of The Middle Way: Mūlamadhyamaka-kārikā*, Oxford University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Antikrist*, Izvori, Zagreb, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Demetra – filofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2004
- Nietzsche, Friedrich, *Ljudsko, odviše ljudsko*, Demetra – filofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Radosna znanost*, Demetra – Filofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govorio Zaratustra*, Večernji posebni proizvodi, Zagreb, 2009.
- Oldenberg, Herman, *Buddha, njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*, Demetra – Filofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb 2007.
- Panaïoti, Antoine, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge University Press, 2014.
- Platz, Slavko, »Friedrich Nietzsche o umjetnosti«, *Obnovljeni život*, 1 (2002.).
- Premur, Ksenija, *Bergson i Buddha*, Naklada Jurčić d.o.o., Zagreb, 2000.
- Robinson, Dave, *Nietzsche i postmodernizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.
- Ščerbatski, Fjodor, *Koncepcija buddhističke nirvāṇe*, Demetra – Filofska biblioteka Dimitrija Savić, Zagreb, 2005.
- The Diamond sutta. A General Explanation of the Vajra Prajña Paramita Sutra*, Dhyana Master Hsüan Hua, Buddha Dharma Education Association Inc., San Francisco, 1974.

The Three Basic Facts of Existence, I. Impermanence (Anicca),
<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html>

The Three Basic Facts of Existence, III. Egolessness (Anatta),
<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel202.html>

Vasić, Nebojša, *Srce istočnjačke filozofije*, Udruženje „Hijatus“, Zenica, 2010.

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

Veljačić, Čedomil, *Philosophia perennis, Svezak I*, Demetra – Filozofska biblioteka Dimitrija
Savića, Zagreb, 2003.

Veljačić, Čedomil, *Philosophia perennis. Svezak II*, Demetra – Filozofska biblioteka Dimitrija
Savića, Zagreb, 2004.

Veljačić, Čedomil, *Razmeđa azijskih filozofija I-II*. [http://srednjiput.rs/tumacenja/cedomil-
veljadic/razmeda-azijskih-filozofija1/](http://srednjiput.rs/tumacenja/cedomil-veljadic/razmeda-azijskih-filozofija1/)

Župan, Dinko, »Eksperimentalno filozofiranje«, *Čemu*, 3/4, 1994.