

Maja Milčinski
*Logično-diskurzivni vzorec razmišljanja
in meditativno-mistični vzorec doživljanja
(Ob temi človeške minljivosti)*

»Vprašali so učenca slavnega hasida, ali kaj obiskuje svojega Mojstra, da lahko prisluhne njegovim modrim besedam.
'To ne,' je odvrnil učenec, 'rad bi pa videl, kako si čevlje zavezuje.'«¹

Poskušam preizkusiti dva modela duhovnega reagiranja ob srečanju z vprašanjem človekovega bivanja in minevanja. Izhajam iz ugotovitve, da se človek rodi s čisto določenim, enkratnim genskim fondom, ki mu bo v največji meri določal življenjski stil in prek tega pomembno tudi življenjski potek. Kolikor ostane v življenjskih determinantah še prostora, zapolnjejo le-tega materialne, psihične in duhovne okoliščine. Da je kvaliteta človekove genske obdaritve za novorojenca čisti hazard, o tem ni dvoma. Glede kasnejše možnosti vplivanja na zunanje okoliščine pa si ljudje nismo edini. Eni vidijo rešitev v tem, da dozoreli človek izpostavi svoj »Jaz«, »voljo« in »razum«, ter si podredi svet, v katerega je bil vržen. Staranje, bolezen, smrt sicer vidi vsak dan v njihovem delovanju okoli sebe in mu njegov intelektualni, logično-diskurzivni aparat tudi razkriva v podrobnosti biološke in druge dinamizme, ki stojijo za temi neizbežnimi dejstvi. Prav isti aparat pa poskrbi za množico besed in pojmov ter posledičnih aktivnosti, ki ustvarijo okoli človekove usode gosto meglo, in ga zavrejo v tem, da bi uzrl, doživel in zares asimiliral neusmiljeno, čeprav preposto perspektivo tudi lastne minljivosti.

V naslednjem zaradi enostavnosti izražanja – ko konfrontiram naslovni dve alternativni – uporabljam za prvi vzorec kar naziv »evropski«, za drugi pa »azijski«, vendar z naslednjim pridržkom: »Evropski« naj bi tu ne bilo pojmovano geografsko, temveč kot logično-diskurzivni vzorec razmišljanja, kjerkoli na svetu je najbolj pogost; obratno pa velja za naziv »azijski«: meditativno-mistični vzorec doživljanja, kjerkoli na svetu prevladuje. Za neosveščenega Evropejca je končni uvid v našo minljivost na splošno travmatičen, saj evropska kultura neke sistematične priprave na to dogajanje ne goji, od časov, ko so srednjeveški mistiki posredno opozarjali na to neizbežnost, ali ko je izšla kakšna knjiga o *Ars moriendi*.² Moj osebni vtis

¹ E. Fromm, *You shall be as Gods*, Fawcett, Greenwich 1966, str. 179.

² R. Kastenbaum, *Encyclopedia of Death*, Oryx, Phoenix 1989, str. 17-19.

pa je, da tudi uradna Cerkev za večino vernikov te vrzeli ne napolnjuje in da na primer *Jobova knjiga* ponuja le odlaganje smrti v nedogled, pod pogojem poslušnosti vsemogočnemu Bogu, institucijo Nebes kot nagrado za brezgrešne duše pokojnikov, sprejema večina vernikov le kot boljšo inачičo življenja na tem svetu, Bog pa je za povprečnega kristjana priprošnjik, ki zna in more preprečevati in blažiti udarce vsakdanjega življenja.

Za vtis, kako se evropska filozofija loteva vprašanja človekove minljivosti, si z nekaj citati skušajmo predstaviti le stališča Martina Heideggerja. Heidegger³ je po eni od utrjenih evropskih filozofskih metod, pa vendar na svoj specifični način, skušal prikazati do kje je mogoče definirati status, ki ga ima smrt v okviru človekovega bivanja. V naslednjem je nekaj citatov iz poglavij njegovega znanega dela *Sein und Zeit*, sklepanj, ki se grizejo skozi to, evropskemu duhu skoraj nadležno tematiko:

»Prvobitni ontološki temelj eksistencialnosti bivanja je časnost.«⁴ »Smrt je nakazana kot eksistencialni fenomen.«⁵ Nekateri Heideggerjevi zadevni pasusi so praktično neprevedljivi, zlasti tam, kjer si avtor pomaga z novoustvarjenimi pojmi in oznakami: »To, na kar mislimo, ko govorimo o smrti, ne pomeni konec bivanja, temveč bit-h-koncu-tega-bivajočega.«⁶ »Smrt je način Biti, ki prevzame Bivanje, brž ko je tu. 'Čim stopi človek v življenje je dovolj star za smrt.'«⁷ »Smrt je možnost nemožnosti bivanja. Tako se razodeva smrt kot čisto svojska, neodvisna in nepresegljiva možnost.«⁸ »Javnost vsakdanjega sožitja 'pozna' smrt kot nekaj, s čemer se nenehno srečujemo kot 'smrtnim primerom' /.../ potem se pa – mogoče le bolj bežno in zadržano o takem dogodku reče: človek konec koncev tudi nekoč umre, ali pa: konec koncev SE nekoč umre, ti pa sam za enkrat od tega nisi prizadet.«⁹ Tu pride do veljave znameniti Heideggerjev težko prevedljivi nemški »man«.

Je to formulacijo razumeti kot poslednjo mejo filozofskega razumevanja v evropskem svetu? Je bila to lahko tudi Heideggerjeva zasebna naravnost od tega problema? Po hasitsko: Si je on tudi tako čevlje zavezoval?

Ob sami Heideggerjevi predstavitvi problema smrti velja pogledati misli njegovega komentatorja Stegmüllerja,¹⁰ ki takole tolmači njegova raz-

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927/1967.

⁴ *Ibid.*, str. 234.

⁵ *Ibid.*, str. 240.

⁶ *Ibid.*, str. 245.

⁷ *Ibid.*, str. 245.

⁸ *Ibid.*, str. 250.

⁹ *Ibid.*, str. 250-252.

¹⁰ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Kröner Verlag, Stuttgart 1960, str. 152.

mišljanja: »Smrt ni meja življenja, na ta način kot ima kaka pot svojo mejo, kjer končuje. Smrt temveč posega v samo bivanje in se to očitno ali prikrito trajno spoprijema z njim. Bivanje je nenehno obnašanje do nje – je Bit-za-smrt (Sein-zum-Tode), kot se izraža Heidegger. S tem pa smrt sodoloča bivanje v njegovi eksistencialni naravnosti, najsi bo ta pravnja ali ne. In tako ostane za zavest končnosti – minljivosti – zavest smrti konstitutivna; kajti nič človeka tako ne vrže iz njegove vsakdanjosti in nič mu tako ne vzbudi zavesti njegove zamejenosti, prav tako mu pa nič ne more tako stopnjevati uvida za nujnost eksistencialnega angažmana, kot smrt.« Se Heidegger s svojimi razmišljanji nevede in nehote priključuje novemu valu *Artis moriendi* za današnji čas?

So namreč obdobja v zgodovini človeštva, ko se izpostavi nuja po osveščanju prebivalstva o človeški smrtnosti, kot korigens, v časih, ko propada kultura medčloveških odnosov in pešajo tiste moralne prvine, ki so elementarna potreba sleherne skupnosti. V takšni atmosferi se je v srednjeveški Evropi dvignila že omenjena *Ars moriendi*, umetnostna smer, za katero je značilna naslednja misel: »Zoper svojo voljo umira, kdor se umreti ni naučil. Nauči se umreti, pa se boš tudi živeti naučil, kajti nihče se ne bo naučil živeti, kdor se umreti ni naučil. Pot vseh poti je tista, ki človeka uči umiranja.«¹¹

Če se občutljivega mesta človekove minljivosti dotakne kak navdahnjen literat, kar se v vakuumu humanistične kulture v njenem žlahtnem pomenu vendar dogaja, pa to često nima pravega odmeva. Vendar če hočemo razvijati nekako »duhovno meteorologijo«, si lahko tudi s temi deli pomagamo do spoznavanja perspektiv duhovne naravnosti.

Franz Kafka je menda svoje najpomembnejše delo *Proces* napisal v enem zamahu, v enem dnevu in noči. V bistvu je to pretresljivo pričevanje o uvidu svoje in nasploh človeške minljivosti: Ko odrasteš si »aretiran« in potem greš skozi »proces«, ki se konča s smrtno obsodbo. Nikdar ne izveš zaradi česa si obsojen. Pritožbe ni nobene. Dobro je, če znaš obsodbo spokojno sprejeti. Camusov *Kaligula* tega ni bil sposoben; mogoče šele na koncu, potem, ko je iz bridke objesti pokončal vrsto nedolžnih ljudi. Za večji del meščanskega življa t.i. civiliziranega sveta, še vedno velja tisti življenjski vzorec, kakršnega je opisal L.N.Tolstoj v svoji povesti *Smrt Ivana Iljiča*, v kateri se junak prvič ove svoje minljivosti, ko spozna, da je na smrt bolan.¹² To je pač ena od

¹¹ F.M.M. Comper (ed.), *The Book of the Craft of Dying*, London 1917. Cit. po: *Das tibetanische Totenbuch*, Rascher, Zürich 1953, VI.

¹² L.N. Tolstoj, 'Smrt Ivana Iljiča', v: *Gospodar in hlapec in druge zgodbe*, DZS, Ljubljana 1978.

mejnih situacij Karla Jaspersa (Grenzsituationen)¹³, »ki, čeprav v vsakdanjosti skrite in neopažene, neizbežno določajo celovitost življenja (na primer smrt, krivda, boj, kateremu se ni mogoče izogniti).«

Mogoče tudi takšna eksplicitna ali implicitna filozofija lahko predoči človeku, v kakšni brezizhodni zagati tiči, toda tesnobe ga s tem ne reši, le poglobi mu jo. 16-letnik, anketiran po samomorilnem poskusu, je na vprašanje, kaj ga je gnalo k temu dejanju, odgovoril: »Bojazen je to, bojazen pred neuspehom, omaganjem, bojazen, da ne bi bil priznan, da bi veljal za manjvrednega, bojazen pred starši, bojazen pred odraslostjo, bojazen pred prihodnostjo, bojazen pred svetom.«¹⁴ To pa ni v bistvu nič drugega, kot paradokсно Lukrecijevo spoznanje izpred dvatisoč let:

Večkrat prevzame ljudi iz golega straha pred smrtjo tolikšen gnus do življenja in gledanja luči, da sami v srčni tegobi zadajo si smrt, pa pozabljajo bedni, strah da ravno le-ta izvor je njihovim revam.¹⁵

Ego proti stvarnosti in Māyā

Naša razmišljanja, po vzorcih, ki jih nudi evropska filozofija, so nas zapeljala v zagato, ko si stojita nasproti Ego in t.i. stvarnost in ko to soočenje kliče bodisi na trdovraten spopad, ali pa vzbudi le ohromljujočo grozo.

Disputacija, ki se v evropski kulturi suče okoli te teme ne da bi jo znala preseči, me spominja na podobo Uroborosa: kače, ki samo sebe grize v rep. Ta simbol je široko znan po svetu in ima celo vrsto, zvečine evfemističnih pomenov. Najustreznejši za našo temo je morda saṃsāra, brezkončen vase zaprt krogotok aktivnosti, ki pobujajo druga drugo, dirka za nekakšnim blagostanjem, ki se prej ali slej razodene kot iluzija, saj drugo ne more biti, ker je to v svojem bistvu še vedno lov za nesmrtnostjo. V azijskem vzorcu zamenja kačo Uroboros odprti krog. Če nadaljujemo po tej poti, to ne pomeni nič manj, kot to, da se sprijaznimo z idejo o življenjski stvarnosti kot iluziji. Tu ne moremo pričakovati neke krčevite logike po vzorcu citiranih filozofskih ugotovitev, temveč se približamo po poti prilik in metafor le slutnji rešitve. Kot je to s pojmom Māye predstavil indijski mistik 19. stoletja Sri Ramakrishna.¹⁶ »Nihče ne more spoznati Maje. Nekoč je Narada dejal Gospodarju veselja: 'Gospod, pokaži mi svojo Majo, ki lahko omogoči to, kar je nemogoče.' Gospod je prikimal in malce zatem vzel

¹³ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1953, str. 275.

¹⁴ E. Ringel, *Das Leben wegwerfen?*, Herder, 1978.

¹⁵ Lukrecij, *O naravi sveta*, Slovenska matica, Ljubljana 1959, str. 60.

¹⁶ Š. Ramakrišna, *Reki*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1994, str. 14.

Narado na potovanje. Ko sta že nekaj časa hodila, se je Gospod užejal; truden je sedel in rekel Naradi: 'Žejen sem. Pojdi in mi prinesi vode.' Narada je torej šel po vodo. Ker je ni našel kje blizu, je šel zmeraj dlje in je končno nekoliko stran zagledal reko. Ob bregu te reke je našel prekrasno dekle. Takoj ga je očarala njena lepota. Ko se ji je približal, je z njim prijazno spregovorila, in hitro sta se zaljubila. Narada se je z njo poročil ter z njo živel. Imela sta celo kopico otrok. Ko so vsi skupaj srečno živeli, pa je prišla v deželo pustošit kuga. Smrt je trkala na vsa vrata. Narada je hotel, naj zapustijo dom in gredo daleč stran. Žena je privolila, in odšla sta, držeč otroke za roko. A ko so šli čez most, ki je peljal čez reko, je pridrla huda povodenj, in vrtnčasti valovi so najprej odnesli vse njune otroke, potem pa še ženo, ki se je utopila. Narada se je ves zlomljen od bolečine sesedel na breg in začel bridko jokati. V tem trenutku se mu prikaže Gospod in ga vpraša: 'No Narada, kje je voda? Zakaj pa jokaš? Šel si po vodo. Čakal sem te, in zdaj je že več kot pol ure, kar si odšel.' – 'Pol ure!' je vzkliknil Narada. V njegovem zavedanju je minilo polnih dvanajst let, medtem ko so se v resnici vsi ti prizori zgodili v pol ure. Tedaj so se Naradu odprle oči in je rekel: 'Gospod, priklonim se pred Teboj in pred Tvojo čudežno Majo.' «

Sino-japonska in evropska podoba človekove minljivosti se do neke mere prekrivata, namreč dokler gre za človekovo telo: od zaploditve do trohnobe. Razlikujeta pa se ta dva vidika človekove biti in njenega minevanja glede na duhovno spremljavo tega pojava. Evropski uroborično-filozofski model smo skicirali. Sino-japonski model odprtega kroga je drugačen: to od česar se človek s smrtjo poslavlja, je iluzija. Stvarnost, ki nas obdaja je iluzija. Iluzija pa je tudi Ego, s katerim se identificiramo.

Bistvo azijskega modela pa vendar ni preprosto zanikanje stvari in človeka, ki nam jih izpričuje naša zavest. Tako kot nadaljuje Ramakrishna¹⁷: »Nesmiselno je govoriti 'Svet ni resničen', dokler ste še naprej prepričani, da ste vi resnični. Kdor ne doseže najvišje Biti (Brahmana), sploh ne more uvideti, da je svet neresničen.«

To pomeni preseči tisto, kar nam v vsakdanjosti pomenita »stvarnost«, kot tudi Ego, do česar pa nam še tolikšna množica besed in zasuknjenih neologizmov ne moreta pomagati. Sino-japonski model nas uči, da je bistveni pogoj tukaj preklap z logično diskurzivnega sklepanja na meditativno-mistično doživljanje. Paradokso pri tem pa je, da nam je Māyā – iluzija našega vsakdana, hkrati vendar pomemben posrednik pri tem preklopu, tako rekoč poligon, na katerem se učimo presegati svoj Ego z njegovim sklepanjem in hotenjem. To pa je zagotovo več kot sprejeti Heideggerjev, s tesnobo

¹⁷ *Ibid.*, str. 24.

prepojeni Sein-zum-Tode ali pomiriti se z absurdnostjo življenja kot Camusov *Sizif*. Dozoreti velja do Vivekanandovega uvida¹⁸: »Ko se bo smrt približevala, jo bo bhakta sprejel z nasmeškom: počaščen sem, da vsi prihajajo k meni; vsi so dobrodošli.« ali Tagoreja¹⁹: »In ker imam rad to življenje, vem, da bom imel ravno tako rad tudi smrt. Otrok zajoka, ko ga mati vzame od desne dojke, a se že v prihodnjem trenutku potolaži na levi.«

Omenjeni preklop z logično-diskurzivnega sklepanja na meditativno-mistično doživljanje je za nekoga, ki hoče ostati dosledno zvest evropskemu filozofskemu stilu, huda, mogoče celo neprehodna ovira. Vendar se velja spomniti poskusov, ki so v evropskem svetu ta preklop pripravljali oz. ga še danes poskušajo olajšati. S tem mislim na eni strani na dela evropskih, Cerkvi ne posebno dobrodošlih, srednjeveških mistikov, na drugi strani pa sodobne študije, na primer take, ki iščejo oz. nadaljujejo iskanje po evropskem znanstvenem vzorcu, vendar ne s filozofsko temveč s psihološko metodo. V to zadnjo kategorijo sodi delo C. Albrechta *Psihologija mistične zavesti*.²⁰

Albrecht se v svoji študiji drži fenomenološke sistematike, kot jo je razvil Karl Jaspers v svojem delu *Splošna psihopatologija*.²¹ Kot smo videli že pri Heideggerju, se tudi pri Albrechtu, ko stopa na to mejno področje, srečamo z nekimi novimi pojmi, ki jih je pač treba označiti z neologizmi in so spet težko prevedljivi.

Najprej se je treba sprijazniti s spoznanjem, da ima zavest kot psihološka kategorija več nivojev in da je treba (po Albrechtu) na poti proti mističnemu doživetju doseči najprej stanje zatopljenosti (*Versenkung*) in preko te faze stanje potopljenosti (*Versunkenheit*), ki je hkrati duševna zbranost in je v tem stanju lucidnost – duševna bistrina ohranjena, oziroma celo še okrepljena. Albrechtova predstava mističnega doživetja pa se lahko uresniči, ko se na tej ravni zavesti pojavi neko prihajajoče (*Ankommende*), nekaj Jazu tujega, od nekje drugje, z doživljajsko kvaliteto vseobsežnega (*das Umfassende*), po drugem avtorju (Rudolf Otto) numinoznega – oziroma kot *mysterium tremendum et fascinans*.²² Nekaj, po čemer človeški duh hrepeni in se tega hkrati boji.

Če preprosteje povzamemo Albrechtovo razpravo, bi lahko rekli: Mistika – če jo osvobodimo nekih zavajajočih izkrivljenj – nam dejansko posreduje pristno doživetje, ki ne dopušča več dvomov in je to docela zdrav, normalen in naraven uvid in spoznanje.

¹⁸ S. Vivekananda, *Bhakti Yoga*, Maisonneuve, Paris 1938.

¹⁹ R. Tagore, *Darovanjke*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1993, str. 111.

²⁰ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Grönnewald, Mainz 1976.

²¹ *Ibid.*

²² R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1921.

Ob to študijo lahko postavimo znano poglavje o mističnem doživetju iz starejšega dela Williama Jamesa²³, ki meni, da ima osebna religiozna izkušnja svojo osnovo in središče v mističnih stanjih zavesti in našteva kot njihovi dve poglavitni značilnosti: neubesedljivost in noetično kvaliteto, kot stranski dve značilnosti pa še: bežnost in pasivnost.

Če se povrnemo k citiranim Heideggerjevim in Albrechtovim izvajanjem, moramo postati pozorni ob njunem zapletenem izražanju, ki tudi ne more brez neologizmov. Ali ni to splošna poteza diskurza, kjer je jedro razpravljanja takšno, da se pokaže beseda kot povsem neučinkovit inštrument za njegovo analizo, oz. če uporabimo spet našo primerjavo, tedaj, ko se avtor po sili trudi svoje ugotovitve povezati v lep uroborični obroč.

Nekaj podobnega se dogaja tudi, ko znani religiozolog R. C. Zaehner poskuša ostro razmejiti razne oblike mistike, pri čemer naj bi ta naziv »pristnega« mističnega doživetja zaslužila v bistvu samo njegova »teistična, krščanska« oblika.²⁴

Ali so ta izvajanja v svojem bistvu kaj več kot ponovno dokazovanje tega, kar lahko preberemo že drugje²⁵, »da je mogoče predstavi o vsemogočnosti jezika tudi v razlaganju zgodovine in filozofije religij, postaviti nasproti trditev o tem, kako sta jezik in beseda nesposobna v vsem obsegu izraziti in razložiti bitnosti, ki določajo in zavezujejo človeška bitja in svet, v katerem ljudje živijo.«

Ta dilema, s katero bomo morali živeti in jo ohranjati živo, seveda tudi v tem sestavku ni bila presežena. Perspektiva osvetljevanja vprašanj človekove duhovnosti, med katere sodi tudi filozofski problem človeške minljivosti, se nakazuje v tem, da uroborični, logično-diskurzivni slog dopolnimo še z meditativno-mističnim slogom, torej z odprtim krogom. V tem primeru pa se velja odreči upanju, da bomo za »tisto poslednje« kdaj našli odrešilno besedo. Tako kot v Dao de jing²⁶: »Če je Dao izrekljiv, to ni večni Dao.« Namesto besede, upamo lahko na neubesedljivo doživetje, razsvetljenje, kot kvaliteto mističnega. Če bosta uroborična znanost in filozofija razodevali zoper takšne težnje odpor, lahko razumemo to do določene mere kot nekaj njima konstitutivnega in možnost – za obe strani – koristne, očiščujoče dialektike.

²³ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1902-1929, str. 370-420.

²⁴ R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford University Press, London 1975.

²⁵ F.E. Reynolds, *Ineffability. The Failure of Words in Philosophy and Religion*, State University of New York, New York 1993, IX.

²⁶ Lao Zi, *Dao de jing*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 53.

Zlasti mistika utegne pri utrjeni znanosti in njeni filozofiji naleteti na odpor, bodisi, da se ta pojem razlaga kot nekontrolirana fantazija, ali pa, da se sprejme ta fenomen le kot monopol inkapsulirane in »edino prave« Cerkve.

Če to nadaljujemo z našo vizijo, se nam kaže perspektiva postopnega zlivanja filozofskih in religijskih problemov. Še več: izostruje se nam občutek za »mistično« v literaturi in drugih umetnostih, in za »mistične« prebliske ob različnih dogajanjih vsakdana. Juhant²⁷ pravi, da je »človek odprto bitje, ki je sposobno dojemati neskončno in je zato sprejemljivo za mistično izkustvo /.../, postavljen pred skrivnost, ki je ne more zaobjeti in kot logično bitje kljub temu ni sposoben skleniti kroga, ampak mora živeti in misliti v smislu Dionizija Areopagita s skrivnostjo: 'Čim višje se dvigamo, toliko manj pomenijo besede. V temi naletimo na tišino (alogia) in na pomanjkanje spoznanja.' Gre za posebno doživetje, za pradoživetje, ki se zgodi ob srečanju z doslej neznanim in zato je to doživetje težko artikulirati.«

Ali naj potem čakamo na prihod mysterii tremendi et fascinosi, nekaj tako dramatičnega, kar je doživel apostol Pavel ob svojem spreobrnjenju v Damasku.²⁸ Taka doživetja – čeprav dosti bolj subtilna in manj opazna, vendar niso pridržana le ljudem, ki so se zapisali meniškemu življenju, temveč so jih v skromnih oblikah doživljale tudi »globoke in samotne duše: teologi, pesniki in drugi umetniki«.²⁹ Tu seveda ni mogoče začeti razpravljanja o vse pozornosti vredni znanosti in metodi iskanja svojega bistva, kot so jo v teh treh ali več tisočletjih razvile Indija, Kitajska in Japonska. Naj nam zadostuje priporočilo L. A. Govinde: »Človek mora pogledati prek sebe, prek neposrednega, oziroma, zapreti oči in iti vase.«³⁰ Ali še preprosteje, po Zhuang Ziju, kateremu je meditacija pomenila »sedenje v pozabljenju« in »postenje duha/srca«, ogledalo pa je uporabljal kot simbol, ki bi naj predstavljal duha filozofa. »Najvišji človek uporablja svoje srce kot ogledalo. Za stvarmi ne hodi, niti jim ne hodi naproti. Odseva jih, pa jih ne zadržuje. Zato lahko brez ran premaga svet. Ni suženj svoje slave, ne goji načrtov in se ne ukvarja s posli. Ni čuvar spoznanja. Upošteva najmanjše, pa vendar je neizčrpen in prebiva onstran Jaza. Do poslednjega sprejme, kar mu Nebo dodeljuje, pa vendar ima, kot da ne bi imel ničesar.«³¹ Moč odsevanja pripisuje daoist umirjenosti duha, ki je poleg praznine in

²⁷ J. Juhant, 'Mistika in filozofija'. V: *Bogoslovni vestnik*, I. 54 (1994), št.2, str. 97-108.

²⁸ *Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, str. 1673-4; Pavel pripoveduje kako se je spreobrnil. (APD 9,1-19; 26,12-18).

²⁹ Juhant, str. 30.

³⁰ L.A.Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*, Wien 1991, str. 11.

³¹ *Zhuang Zi*, Klasiki daoizma, Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 232.

enotnosti pglavitna lastnost duha, vse tri pa pripadajo simbolu čiste vode oz. ogledala. Ogledalu in vodi ni potrebna nikakršna inteligenca za to, da stvari odsevata, pa vendar: Naj bo okroglo, štirioglato, ravno ali zverženo, nič jima ne more uiti. Torej vrednost ni samo v odsevanju, pač pa v jasnem in verodostojnem odsevanju, ki kot tako posreduje resnico.

To je bila naravnost, ki je preko kitajskega Chan budizma pripeljala do sinteze daoizma in konfucijanstva v obdobju neokonfucijanstva na Kitajskem. Onkraj ontološkega dualizma in pozicije delujočega subjekta je postalo duhovno ogledalo simbol enotnosti Sebstva in sveta. Kontinuiteta subjekta in objekta, telesa in duha, iluzije in razsvetljenja je bila dosežena na osnovi spremenjene zavesti, do katere je moč priti s kultivacijo in prečiščevanjem, pomenila pa je tudi osnovo, na kateri so daoisti gradili teorijo življenja, smrti in minljivosti.

Evropska filozofska drža, ki je gradila na medsebojni odvisnosti mišljenja in eksistence, težko priznava prizadevanja azijskih filozofov, ki si z meditacijami in podobnimi duhovnimi tehnikami prizadevajo proces mišljenja zaustaviti in jim to pomeni tudi enega najvitalnejših delov filozofskega projekta. Budistični in daoistični filozof sicer uporabljata klasična filozofska dela, vendar samo kot vir, pri čemer pa jima je cilj izguba Sebe, transcendenca njune običajne čutne percepcije in diskurzivnega sklepanja. Sutre in klasični filozofski spisi ostajajo na področju intelektualne koncentracije diskurzivne misli, ki pa jo daoist in budist presegata po poti prakse, ki ju vodi v odsotnost misli. To je gotovo filozofsko izhodišče, tako drugačno od Descartesovega, ki je bil prepričan, da »duša zmeraj misli«, to pa celo do te mere, da bi mu bilo »takrat, ko naj bi duša domnevno prenehala misliti, lažje verjeti, da je prenehala obstajati, kot pa si zamisliti, da bi lahko obstajala brez mišljenja,«³² in od filozofskih tradicij, ki so delovale v uročenosti od izključno logično diskurzivnega razmišljanja. Le-te so le stežka uvidele modrost Buddhove misli:³³ »Od odtisov stopal so slonovi gotovo največji. Podobno pa je od vseh duhovnih meditacij najpomembnejša tista o smrti.« To pa je tudi naravnost, ki jo v citiranem izreku nakazuje hasidski učenec.

³² Descartes v pismu Gibieufu, 19. januarja 1642, V: *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquie, vol. 2, Garnier, Paris 1967, str. 909.

³³ G.H. Mullin, *Death and Dying. The Tibetan Tradition*, Arkana, London 1986, str. 65.

