

Koncept praznine kod Nāgārjune

Markić, Antonija

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:116742>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2023-12-05**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA INDOLOGIJU
Ak. god. 2020./2021.

Antonija Markić

Koncept praznine kod Nāgārjune

Diplomski rad

Mentor: dr. sc. Goran Kardaš

Zagreb, rujan 2021.

Studentica: Antonija Markić

Mentor: dr. sc. Goran Kardaš

U Zagrebu, 30. 09. 2021.

Izjava o neplagiranju

Ja, Antonija Markić, kandidatkinja za magistru indologije, izjavljujem da je ovaj magistarski rad rezultat isključivo mogega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio magistarskog rada nije napisan na nedozvoljen način, odnosno prepisan iz kojega necitiranog rada. Isto tako izjavljujem da nijedan dio rada ne krši bilo čija autorska prava. Izjavljujem, također, da nijedan dio rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.


(potpis)

Koncept praznine kod Nāgārjuna

Sažetak

Buddhistički filozof Nāgārjuna smatra se osnivačem buddhističke filozofske škole madhyamaka, a središnje djelo škole, *Mūlamadhyamakakārikā*, koje također pripisujemo Nāgārjuni, izlaže kritiku tradicije nekanonske abhidharme i teorije vlastite prirode (*svabhāva*) kroz koncept praznine. Osnovni cilj ovog rada jest predstaviti koncept praznine kroz pregled koncepata izloženih kritici, objasniti zašto praznina nije nihilizam te kako se praznina uklapa u učenje o neprianjanju.

Ključne riječi: Nāgārjuna, madhyamaka, praznina, śūnyatā, buddhizam, māhayāna

Nāgārjuna's Concept of Emptiness

Abstract

Buddhist philosopher Nāgārjuna is considered the founder of the Buddhist philosophical school of madhyamaka, and the central work of the school, *Mūlamadhyamakakārikā*, which we also attribute to Nāgārjuna, criticizes the tradition of non-canonical abhidharma and the theory of one's own nature (*svabhāva*) through the concept of emptiness. The main goal of this paper is to present the concept of emptiness through an overview of the concepts exposed to criticism, to explain why emptiness is not nihilism and how emptiness fits into the teaching of nonattachment.

Keywords: Nāgārjuna, madhyamaka, emptiness, śūnyatā, buddhism, māhayāna

Sadržaj

1. Uvod.....	5
2. Abhidharma.....	7
2.1 Dharme.....	9
2.2 Svabhāva i pratītya-samutpāda.....	9
3. Razvoj māhayāne.....	11
4. Madhyamaka.....	13
4.1 Mūlamadhyamakakārikā.....	13
4.2 Nāgārjunina dijalektička metoda.....	14
4.3 Kauzalitet.....	16
4.4 Praznina.....	21
4.5 Praznina praznine (<i>śūnyatāśūnyatā</i>).....	27
5. Zaključak.....	29
6. Literatura.....	30

1. Uvod

**anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam |
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam ||
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam |
deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam ||¹**

Buddhistički filozof Nāgārjuna (čiji život i djelovanje većina istraživača smješta u 2. ili 3. stoljeće n.e.) generalno se smatra osnivačem buddhističke filozofske škole madhyamaka² (*Škola srednjeg puta*), iako, koliko nam je poznato³, on sâm svoje učenje nikada eksplicitno nije vezao uz neku školu. Tek su Nāgārjunini sljedbenici i komentatori (Buddhapālita, Bhāvaviveka i posebice Candrakīrti) madhyamaku etablirali kao “jaku” filozofsku školu.

S obzirom na činjenicu kako znatan broj autora kroz povijest dijeli ime Nāgārjuna, u ovom radu to ću ime koristiti kao skupno ime za djela koja se pripisuju Nāgārjunini madhyamake, a Williams, slijedeći tradicionalnu tibetsku razdiobu Nāgārjunih djela, ta djela dijeli na⁴:

1. Tzv. analitički korpus:

a) *Mūlamadhyamakakārikā* (“Korijenske strofe o srednjem putu”)

¹ Siderits Mark, Katsura, Shōryū. 2013. *Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications, str. 13. Svi citati MMK navođeni su prema citatima iz ove jedinice literature. Siderits i Katsura su strofe MMK navodili prema četirima edicijama: 1. Ye Shaoyong. 2011. *Mūlamadhyamakakārikā: New Editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions, with Commentary and a Moder, Chinese Translation*. Shanghai: Zhongxi Book Company., 2. La Vallée Poussin, Louis de. 1913. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica 4, 1st ed. St. Petersburg: Académie impériale des sciences. Reprint Osnabrück: Biblio Verlag, 1970., Pandeya, Ragunath, ed. 1988. *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna, with the Commentaries Akutobhayā by Nāgārjuna, Madhyamakavṛtti by Buddhapālita, Prajñāpradīpavṛtti by Bhāvaviveka and Prasannapadā by Candrakīrti*. Delhi: Motilal Banarsidass., 4. de Jong, J. W. 1977. *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*. The Adyar Library Series Vol. 109 Chennai: The Theosophical Society.

² U radu ću koristiti pojam *madhyamaka*, čiji se pripadnici nazivaju *mādhyamikama* (“sljedbenici srednjeg puta”).

³ Pogledaj fusnotu br. 22.

⁴ Williams, Paul. 2003. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London, New York: Routledge ; Taylor & Francis Group., str. 56.- 57.).

- b) *Yuktiṣaṣṭikā* (“Šezdeset stihova o (logičkoj) argumentaciji” (*yukti*))
- c) *Śūnyatāsaptati* (“Sedamdeset stihova o praznini” (*śūnyatā*))
- d) *Vigrahavyāvartanī* (“Koji otklanja prepirke,” pri čemu se misli na Nāgārjunin odgovor na specifične prigovore na njegov sustav)
- e) *Vaidalyaprakaraṇa* (kritika logičkih kategorija filozofske škole nyāya)
- f) *Vyavahārasiddhi* (prema Williamsu “a proof of the conventional realm”⁵)

2. Skupina himana *Catuḥstava* i

3. Kraća didaktička djela *Suḥrillekha* (“Priateljsko pismo”) i *Ratnāvalī* (“Dragocjeni vijenac”).

1a, središnje djelo škole madhyamake, *Mūlamadhyamakakārikā* (u nastavku MMK), služiti će mi kao osnovni tekstualni izvor koji ću u ovom radu koristiti kako bih prezentirala i objasnila centralni koncept Nāgārjunine filozofije (koji je ujedno i tema ovoga rada) - prazninu (*śūnyatā*).

Ovim radom želim dati što detaljniji prikaz svega onoga što praznina predstavlja u njegovu sustavu, ali i pokušati razriješiti potencijalne nedoumice oko toga što ona nije. U tome smislu, potrebno je prethodno razjasniti neke osnovne pojmove kako bismo Nāgārjuninu filozofiju mogli pokušati razumjeti. Prije nego što prijedem na središnji dio rada, koncept praznine, predstaviti ću filozofsku tradiciju abhidharme, filozofske koncepte *svabhāva* i *pratītya-samutpāda*, objasniti ću nastanak sustava madhyamake, nakon čega će biti riječi o Nāgārjuninoj dijalektičkoj metodi (protu)argumentacije i središnjem pojmu rada - konceptu praznine, koji ću analizirati na temelju izbora poglavlja iz MMK.

⁵ *ibid.*, str. 57.

II. Abhidharma

Prihvatanje jezgre Buddhinog učenja ono je što se tradicionalno smatra zajedničkim svim buddhističkim školama, a tu jezgru sačinjavaju učenje o četiri plemenite istine, doktrina “su-nastajanja u ovisnosti” (skt. *pratītya-samutpāda*, pāli *paṭicca-samuppāda*) i učenje o srednjem putu. Međutim, moramo uzeti u obzir kako je Buddhino učenje podložno različitim interpretacijama koje mogu, a i jesu, rezultirati raskolom između škola (2. buddhistički sabor), a kojemu je zasigurno doprinijelo i “dvije tisuće godina razvoja doktrine u okolini gdje su skolastička preciznost i suptilnost bili na vrhuncu. Ne postoje buddhistički pape (...), nema pokušaj uniformiranja doktrine (...).”⁶ Osim toga, svojim širenjem i doticajem s drugim kulturama i običajima, buddhizam se mijenjao i prilagođavao.

Kako bi se bolje shvatio slijed događaja koji su doveli do raskola, Williams navodi pet potencijalnih razloga⁷:

1. nepostojanje “vrhovnog vođe”,
2. “specijalizacija” redovnika za određene dijelove tekstova (postojali su stručnjaci za sūtre, stručnjaci za vinayu) koji su se zatim još specifičnije posvetili određenim dijelovima sūtra,
3. “specijalizacija” redovnika za određene dijelove učenja,
4. “fleksibilnost” redovničke discipline i
5. Buddhina želja za očuvanjem i učenjem Dharmae na lokalnim jezicima, što je vjerojatno dovelo do različitih razumijevanja i razlika među tradicijama.

Točka 2 Williamsovih potencijalnih razloga za raskol među školama čini se kao najvjerojatniji razlog - i to primarno zbog vrlo specifičnih redovničkih “specijalizacija” u polju filozofske analize i promatranja svijeta kroz elemente koji ga sačinjavaju.

Kada govorimo o abhidharmi, bitno je napomenuti kako ovaj pojam ima nekoliko značenja:

⁶ *ibid.*, str. 1.

⁷ prema: *ibid.*, str. 13.

- a) tekstove ranog buddhističkog kanona koji izlažu Buddhino učenje (Abhidharma piṭaka) ,
- b) specijalni tip buddhističkog diskursa (način izlaganja, stil, žanrovski tip),
- c) šāstra, rasprava (npr. Vasubandhuova Abhidharmakośa) i
- d) metoda izlaganja i proučavanja Buddhinog nauka.

U radu ću se pod pojmom *abhidharma* uglavnom referirati na d) metodu.

Siderits i Katsura abhidharmu definiraju kao “dio buddhističke filozofske tradicije koja želi popuniti metafizičke detalje u pozadini Buddhinog učenja o ne-sebstvu, ne-trajnosti i patnji.”⁸ Vjerojatno zato i naziv abhidharma (pretpostavljamo, od prefiksa abhi- (“viši”, “iznad”), “viša dharm”⁹). Abhidharma se, prema tome, može klasificirati kao skup tekstova, odnosno tendencija za klasificiranjem i definiranjem Buddhinog učenja. Dvjema najznačajnijim školama abhidharmičke filozofske tradicije smatraju su sarvāstivāda-vaibhāṣika i theravāda koje su svojim tekstovima abhidharme dali kanonski status, uz sūtre i vinayu (formirajući time kanonski korpus Tripiṭaka (pali *Tipiṭaka*).

S obzirom na to kako je postojalo više abhidharmičkih škola, postojale su i neke razlike u njihovim mišljenjima i analizi prije spomenutih “metafizičkih detalja.” Međutim, Siderits i Katsura navode osnovni skup pretpostavki koje su zajedničke svim abhidharmikama¹⁰:

1. Postoje dva načina na koji izjava može biti istinita: konvencionalni (*saṃvṛti*) i ultimativni (*paramārtha*),
2. Samo su dharme (fenomeni egzistencije) ultimativno stvarne,
3. Dharme proizlaze iz ovisnosti o uzrocima i posljedicama (*pratītya-samutpāda*),
4. Dharme imaju vlastitu prirodu (*svabhāva*),
5. Razrješenje patnje (*dukkhanirodha*) može se postići shvaćanjem ultimativne istine o nama i svijetu.

⁸ Siderits, Katsura. 2013., str 4.

⁹ Prijevod preuzet iz online sanskrtskog rječnika (Monier Williams: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>) *abhi* ind. (a prefix to verbs and nouns, expressing) to, towards, into, over, upon. (As a prefix to verbs of motion) it expresses the notion of going towards, approaching, &c. (As a prefix to nouns not derived from verbs) it expresses superiority, intensity, &c.

¹⁰ prema: Siderits, Katsura, 2013., str 4.

U nastavku ću objasniti pojmove *dharma*, *svabhāva* i *pratītya-samutpāda* čija nam je značenja bitno poznavati kako bismo mogli razumjeti koncept praznine kod Nāgārjune.

II. I. Dharme

Prema filozofiji abhidharme, svijet u kojem živimo pripada konvencionalnoj stvarnosti. Ultimativnu stvarnost predstavljaju elementi, odnosno tipovi iskustva koji sačinjavaju naš iskustveni svijet. Zadaća abhidharme jest razložiti našu realnost na konstituente koji je “grade.” Dharme (pāli *dhamme*) su, prema abhidharmi, upravo ti elementi, ultimativna stvarnost koja se ne može dalje razložiti na elemente koji ih sačinjavaju. Theravāda broji 82 takva konstituenta (28 fizičkih (*rūpa*), 52 mentalna (*cetasika*) i svijest (*citta*)) od kojih je 81 uvjetovan (skt. *saṃskṛta*, pāli *saṅkhata*), dok je jedan, *nirvāṇa*, neuvjetovan (skt. *asaṃskṛta*, pāli *asaṅkhata*), i čini kategoriju za sebe. Sistem dharmi škole sarvāstivāda sastoji se od njih 75 (72 uvjetovane (podijeljene na mentalne fenomene (*cetasika*, 46 dharmi), svijest (*citta*, 1 dharma), fizičke fenomene (*rūpa*, 11 dharmi), te takozvanu kategoriju “elemenata koji su odvojeni od svijesti” (*cittaviprayuktasaṃskāra*, 14 dharmi)) i tri neuvjetovane (prostor (*ākāśa*) i dva tipa “obustave” ili “prestanka” (*nirodha*)) koje posjeduju “apsolutnu egzistenciju.” Dharme su, prema sarvāstivādinima, *dravya*, supstancija, kategorije koje posjeduju “inherentnu prirodu” (*svabhāva*), i koje ne mogu biti dalje razlučene na sastavnice jer upravo one sastavljaju našu iskustvenu zbilju. Bitno je svakako napomenuti da se ova metafizička teorija o konačnom broju elementarnih tipova iskustva ne pojavljuje u Budhhinim govorima (Buddhino učenje = Dharma), tj. u kanonskim tekstovima): “(rani, op.a.) buddhizam se pokazuje kao metafizička teorija koja se razvila iz jednog osnovnog principa, tj. ideje da je egzistencija međusobno djelovanje između mnoštva finih, konačnih, dalje neraščlanjivih elemenata materije, uma i sila. (...) prema tome, (rani, op.a.) buddhizam možemo okarakterizirati kao sistem radikalnog pluralizma.”¹¹

Iveković, definirajući dharme, kaže sljedeće: “Ako i ne sumnjamo u tu realnost, svakako sumnjamo u njezinu trajnost i vrijednost, jer njena je priroda potpuno efemerna i upravo se i sastoji u pukoj prolaznosti koja ostavlja samo površan trag na našem iskustvu.”¹², nagovještajući sljedeću temu.

¹¹ Ščerbatski, Fjodor. 1974. *The central conception of Buddhism and the meaning of the word dharma*. Delhi ; Varanasi ; Patna: Motilal Banarsidass, str. 73. Prijevod moj.

¹² Iveković, Rada. 1981. *Pregled indijske filozofije*. 1981. Zagreb : Zavod za filozofiju - OOUR Humanističke i društvene znanosti Filozofski fakultet, str. 204.

*“A dharma is included in its own nature.
Not in another nature. Why is this?
For it is distinct from the nature of others.”¹³*

II.II. Svabhāva i pratītya-samutpāda

Koncept *svabhāve*, “vlastite, inherentne prirode”, “esencije”, prema filozofiji abhidharme ukazuje na “definirajuću karakteristiku dharme.”¹⁴ Ames, referirajući se na Candrakīrtijevu Prasannapadu, o svabhāvi piše sljedeće: “Here that property which is invariable in a thing is called svabhāva, because (that property) is not dependent on another. For, in common usage, heat is called the svabhāva of fire, because it is invariable in it.”^{15 16}

Koncept *pratītya-samutpāda* Ščerbatski objašnjava na dva načina:

1. Hīnayānska interpretacija: “nastajanje stvari koje trenutačno iščezavaju”, odnosno “kauzalni zakon koji uređuje način nastajanja i nestajanja različitih elemenata (dharmi)”¹⁷ i
2. Mahāyānska (madhyamička) interpretacija (prema Candrakīrtiju): “pojavljivanje entiteta kao relativnih prema uzrocima i uvjetima.”¹⁸

Osnovna je razlika između ovih dvaju tumačenja razlika u shvaćanju temporalnosti (vremenskog slijeda), pri čemu hīnayāna pratītya-samutpādu promatra kao “vremenski slijed entiteta među kojima je postojao kauzalni odnos”¹⁹, dok je madhyamaka shvaća neovisno o vremenskom slijedu, ono što je bitno jest isključivo međuovisnost tih entiteta, odnosno

¹³ Vasubandhu, *Abhidharmakośa-Bhāṣya*, Vol 1. 1991, na francuski preveo Louis de La Vallée Poussin; na engleski preveo Leo M. Pruden. Berkeley, California: Asian Humanities Press. 1.18c-1.18d

¹⁴ Williams, 2003., str. 60.

¹⁵ Ames, William L. 1982. "The notion of "Svabhāva" in the thought of Candrakīrti." *Journal of Indian Philosophy* 10, no. 2, str.161. Pristupljeno 4. lipnja, 2021. <http://www.jstor.org/stable/23445386>.

¹⁶ Ovaj se citat nastavlja: “That same heat, when it is apprehended in water, is not svabhāva, because it is contingent, since it has arisen from other causal conditions.”, no on će se pokazati relevantnijim u nastavku kada će biti riječi o kritici svabhāve.

¹⁷ Ščerbatski, Fjodor. 2004. *Koncepcija buddhističke nirvāne*. Zagreb: Demetra ; Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, str. 23.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *ibid.*, str. 23.

njihova relativnost naspram uzroka i uvjeta. Dharمة prema madhyamaki nisu apsolutne, atemporalne i "same po sebi", dok ih abhidharma smatra stvarnim entitetima.

Sada dolazimo do sljedeće problematike: kao je već rečeno (str. 8. ovog rada), ako dharمة proizlaze iz uvjetovanosti, tj. iz ovisnosti o uzrocima i posljedicama (*pratītya-samutpāda*), kako mogu imati vlastitu prirodu? Kako bismo se mogli dotaknuti srži ovoga problema, važno je najprije objasniti razvoj māhayāne.

III. Razvoj māhayāne

Razdoblje māhayāne vremenski smještamo između 2. st. n. e. i 500. g. n. e., a kao što je ranije spomenuto, početke razvoja māhayāne možemo pratiti sve do buddhističkog sabora u Vaiśālīju kada se, prema predaji, buddhistička zajednica (*saṃgha*) razdvojila na dva dijela. Do neslaganja je, naime, došlo zbog razlike u stajalištima manje i veće frakcije, odnosno različitog razumijevanja prirode dharmi, pri čemu je manja frakcija smatrala kako su dharme stvarni fenomeni, dok je veća frakcija držala kako dharme ne posjeduju supstancijalnost, već su prazne. Većina redovnika sa svojim je “reformiranim” stajalištem tada ekskomunicirana iz zajednice i postaje poznata kao mahāsaṃghika (“pripadnici većine”). Redovnici koji su ih ekskomunicirali nazivali su se sthavirama (stariji, skt. *sthaviravāda*, “učenje starijih”, pāli *thera*, Theravāda), a koji su za sebe, kao što im i samo ime nagovještava, smatrali kako slijede izvorno, staro Buddhino učenje. Sthavire, time, barem kronološki, možemo smatrati ortodoksnom ranobuddhističkom školom, dok mahāsaṃghike predstavljaju novu struju tumačenja elemenata Dharme.

Ščerbatski navodi kako nije samo priroda dharmi bila predmet polemike među dvama strujama - tu su još i²⁰ a) status Buddhe (za mahāsaṃghike Buddha predstavlja transcendentno, vječno), b) status Arhata (skt., pāli, *arahant*), pri čemu se misli na sthaviravādsko shvaćanje Arhata kao uzvišenog bića koje jedino može razumjeti što je patnja, pa i tako sve ostale koncepte koje je Buddha etablirao (mahāsaṃghike smatraju kako tome nije tako) i c) status empirijskog znanja, koje nam, prema mahāsaṃghikama, ne može dati uvid u ono stvarno - to može jedino *śūnyatā*.

²⁰ Ščerbatski, Fjodor. 2004. *Koncepcija buddhističke nirvāne*. Zagreb: Demetra ; Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, str. 7.-8.

IV. Madhyamaka

Buddhistička škola madhyamaka smatra se ranijim filozofskim razdobljem unutar sustava māhayāne. Sam naziv škole (“sljedbenici srednjega puta”, od skt. *Madhyamāpratipada*, pāli *Majjhimāpaṭipadā*, “srednji put”, “srednja pozicija”) ukazuje na težnju ovog filozofskog sustava za slijeđenjem Buddhinog učenja neprijanjanja, udaljavanja od krajnosti (ne postoji “ili-ili”), odnosno odmak od dotadašnjeg pluralističkog stajališta hīnayāne. Nāgārjuna, zasigurno jedan od najpoznatijih buddhističkih umova, smatra se osnivačem madhyamake²¹, a njegovu filozofiju buddholozi najčešće tumače kao filozofsku interpretaciju Prajñāpāramitā-sūtri (Ščerbatski predlaže prijevod “Sūtre o transcendentnoj mudrosti”).²² Prajñāpāramitā-sūtre uistinu sadrže učenja prisutna u sustavu mahāsaṃghika, a kasnije i madhyamake, a to je prije svega centralni koncept Nāgārjunine filozofije - učenje o praznini, koje je dalje razradio uzevši Buddhino učenje te ga je kroz svoju dijalektičku metodu dalje razložio i kritički objasnio, i to najprije u MMK.

IV. I. Mūlamadhyamakakārikā

MMK (“Korijenske strofe o srednjem putu”) smatra se osnovnim tekstom madhyamake. Sanskrtski izvornik ovog djela sačuvan je u Candrakīrtijevom komentaru *Prasannapadā* (7. st.), a osim tog komentara, poznajemo i Buddhapālitiin *Madhyamakavṛtti* (5. st.), Bhāvavivekin *Prajñāpradīpa* (6. st.) te Nāgārjuninin autokomentar na MMK pod nazivom *Akutobhayā*²³. MMK djelo je koje se sastoji od 448 stihova (kārikā) raspodijeljenih u 27 poglavlja. Prilikom analiziranja djela, Warder navodi kako u MMK možemo “identificirati dvije mete unutar buddhističke tradicije koje su predmet Nāgārjuninine kritike:

²¹ Ovo je, dakako, samo teorija budući da Nāgārjuna nigdje eksplicitno ne navodi da pripada bilo kojoj školi/sustavu.

²² Warder sumnja u ovu tezu i kaže sljedeće: “The MK nowhere mentions Māhayāna nor does it appear to make reference to any mahāyāna sūtra (canonical text), either by name or by quoting. On the other hand it does refer, in both these ways, to sūtras found in the Tripitaka as accepted by the early schools. ~Nāgārjuna’s sources here can be found in the Pali Canon, which happens to be preserved intact, and also in the Sanskrit and Chinese versions of the early Tripitaka which are partially preserved. Among the sūtra collections he shows a distinct preference for the samyukta. The only sūtra actually named in MK is the Katyāyanavada.(...) There is no evidence that Nāgārjuna had ever seen any Prajñāpāramita text.”, Warder, A.K. “*Is Nāgārjuna a Māhayānist?*”, u: Sprung, Mervin (ur.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, str. 78.-88., ovdje str. 80.

²³ Pri čemu Siderits i Katsura navode kako je autor *Akutobhaye* nepoznat, što dovodi do zaključka kako je pitanje autorstva ovog komentara i dalje aktualno.

1. tradicija nekanonske abhidharme i
2. teorija vlastite prirode (svabhāva).²⁴

Samo djelo možemo podijeliti u 3 cjeline²⁵:

- a) I. - XIV. poglavlje - cjelina koja ima funkciju svojevrsne uvertire u kritiku abhidharme,
- b) XV. - XXV. poglavlje - objašnjavanje na koji su način abhidharmičke teze proturječne (ova cjelina sadrži kārike koje obuhvaćaju ključne koncepte poput *śūnyatā*, *pratītya-samutpāda*, *prajñapti*, *madhyamā-pratipad*, *samsāra-nirvāṇa*),
- c) XXVI. - XXVII. poglavlje - cjelina u kojoj Nāgārjunina izlaže učenje o *pratītya-samutpādi* i Buddhinu kritiku metafizičkih stajališta” (*dṛṣṭi*). U ova dva poglavlja Nāgārjuna također Buddhino kanonsko učenje “brani” od abhidharmičke teorije o dharmama te “potvrđuje” da je buddhist.

IV. II. Nāgārjunina dijalektička metoda

Po čemu je Nāgārjunina filozofija posebna? Novitet je sljedeći: on uvodi dijalektičku metodu koja je bila “rođena u trenutku kada se je temeljito počela istraživati ta (Buddhina, op.a.) šutnja.”²⁶ Sveobuhvatna i kvalitetna kritika abhidharme bila je moguća jedino ako se pokaže pogreška u shvaćanju dharme kao neke “vlastite prirode” ili “supstancije” (*dravye*), odnosno ako se sruše sami temelji abhidharmičke analize. Osnovni problem abhidharmičke analize jest taj da ona “pobija” jedno od osnovnih Buddhinih učenja - učenje o *pratītya-samutpādi* (zakon sunastajanja u ovisnosti). Nāgārjunina dijalektika bazira se na temelju Buddhinih tzv. *avyākṛta* pitanja, odnosno pitanja na koja, prema Buddhi, nije moguće

²⁴ Warder, 1973., str. 81.-82.

²⁵ Podjela preuzeta iz: Kardaš, Goran. 2009. *Nāgārjunina kritika filozofije abhidharme : unutarjni buddhistički doktrinarni sporovi na razmeđu dharmičke ontologije (abhidharma) i specifične fenomenologije iskustva (buddhadharma): doktorska disertacija*. Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za filozofiju, str. 357. - 359.

²⁶ Ščerbatski, Fjodor. 2004. *Koncepcija buddhističke nirvāne*. Zagreb: Demetra ; Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, str. 14.

dati odgovor, Buddha je takve metafizičke rasprave odbijao i na njih “odgovarao” šutnjom. Candrakīrti ova pitanja navodi u svome komentaru na MMK, 22 (*Analiza Tathāgate*²⁷):

1. Je li svijet a) vječan, b) ili nije vječan, c) ili je oboje, d) ili nije ni jedno ni drugo.
2. Je li svijet a) konačan, b) ili beskonačan, c) ili je oboje, d) ili nije ni jedno ni drugo.
3. Da li *tathāgata* a) postoji nakon smrti, b) ili ne postoji, c) ili postoji i ne postoji, ili niti postoji niti ne postoji.
4. Je li duša a) identična s tijelom, b) ili je različita od njega.

Ove četiri propozicije tvore *catuṣkoṭi* (tetralemme) Nāgārjunine dijalektike, odnosno tzv. “četverouglu negaciju”, čija struktura izgleda ovako:

- a) afirmativna teza,
- b) negativna protuteza,
- c) konjunktivna afirmacija prvih dviju teza i
- d) disjunktivno nijekanje prvih dviju teza.

Metoda Nāgārjunine dijalektike funkcionira na način da se ustrajno koristi ista logička metoda koja za cilj ima “suparnika potući vlastitim oružjem.” Svaka iznesena propozicija, prema tome, ne dokazuje ikakvo osobno gledište: “If I had any thesis, that fault would apply to me. But I do not have any thesis, so there is indeed no fault for me.”²⁸ I, uistinu, diskurs MMK često bi se čitatelju mogao učiniti čisto negativističkim, i to prije svega zbog brojnih propozicija koje počinju negacijom, a koje Nāgārjunu na prvi pogled predstavljaju kao destruktivnog nihilista, razaratelja abhidharmičke filozofije i buddhizma uopće, a koji u suštini nije rekao - baš ništa. Korištenjem “metode” *reductio ad absurdum* (*prasaṅga*) koja kroz negaciju propozicije protivnika očitima čini proturječja te propozicije, bez

²⁷ Prijevod preuzet iz online sanskrtskog rječnika (Monier Williams:

<https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>):

tathāgata, ‘he who comes and goes in the same way [as the Buddhas who preceded him].

²⁸ Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*. 2010. / Jan Westerhoff (prijevod i komentar). New York: Oxford University Press.

uspostavljanja neke druge propozicije, osnovni je cilj destruirati konceptualne strukture i “fokus” premjestiti na direktno motrenje. Nāgārjuninu argumentaciju valja shvaćati kao “čišćenje uma od apsolutnih (i konstruktivističkih) kategorija prisutnih u filozofiji abhidharme.”²⁹ Služeći se strogo abhidharmičkim pojmovima, cilj je maknuti se od stajališta vlastite prirode/supstancije (*svabhāva/dravya*, pa samim time i *dharme*) i objasniti njihovu relativnost, prazninu i nemogućnost uklapanja u Buddhino izvorno učenje. U nastavku ću razložiti prvo poglavlje MMK kako bih objasnila Nāgārjuninu metodu protuargumentacije.

IV. III. Kauzalitet

Prvo poglavlje MMK (“Analiza uvjeta”, *pratyayaparīkṣā*) iznosi Nāgārjuninu kritiku abhidharmičke teorije kauzaliteta koja u sebi sadrži četiri uvjeta (*pratyaya*). Naime, Buddhino učenje o međuovisnosti fenomena u abhidharmičkom sistemu doživjelo je preoblikovanje u učenje o kauzalnim odnosima - razvojem dharmičke teorije (prema kojoj *dharme* postoje po vlastitoj prirodi) bilo je potrebno “pomiriti” vlastitu prirodu *dharmi* i *pratītya-samutpādu*: razvijeno je učenje o uvjetima i uzrocima koje objašnjava kako *dharme*, unatoč tome što su *dravya*, svejedno padaju pod učenje o međuovisnosti fenomena. Osnovna premisa ovog poglavlja je da je nemoguće afirmirati nastajanje ako ga razumijemo kao kauzalno stvaranje stvarnog (*svabhāva*) učinka kojega stvara stvarni uzrok. Ovo poglavlje služiti će nam kao ogledni primjer Nāgārjunine strategije argumentacije (*prasaṅga*). Poglavlje započinje četverougrom negacijom (*catuṣkoṭi*) četiriju potencijalnih načina na koje postojeća stvar (*bhāva*) može “postati”, odnosno negacijom svih mogućih načina za nastajanje nečega stvarnog³⁰ (*sat, svabhāva*):

“Ni iz sebe samih, ni iz drugog, niti iz obojega, ni bez uzroka, nigdje i nikakva bića (egzistenti) nisu nastali.”³¹

U drugoj kārīki navode se četiri uvjeta koja su afirmirale sarvāstivāde-vaibhāṣike:

²⁹ Kardaš, Goran. “Nāgārjuna on Causation”, u: Matišić, Zdravka (ur.), *Hrvatske Indije* 3. 2012. Zagreb: Odjel za orijentalistiku Hrvatskoga filološkog društva, str. str. 311-351., ovdje str. 315.

³⁰ Vaibhāṣike tvrde kako su kauzalni procesi stvarni i odnose se na nastajanje stvarnih *dharmi* prema stvarnim uvjetima.

³¹ *na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana*, MMK 1.1, moj prijevod.

“[Postoje] četiri uvjeta: uzrok-uvjet, neposredno-prethodeći uvjet, predmet-uvjet i čeon
[prevladavajući] uvjet. Peti uvjet ne postoji.”³²

No, prema Nāgārjuni, u tim uvjetima ne naslućuje se nikakva vlastita priroda:

“Vlastita priroda bića ne očituje se u uvjetima itd. Ako nema (*avidyamāne*, “zbog odsutnosti”, op. a.) vlastite prirode (*svabhāva*), ne može biti niti druge prirode (*parabhāva*).”³³

Candrakīrti ovu kārīku komentira i detaljnije pojašnjava:

“If there would be at all an entity (existing) prior (pre-existing) in causes and conditions completely different from (other than) arising of produced beings, whether in all causes and conditions, in each of them (separately), both in all of them and in each of them, or somewhere else (other than there), then there would be arising from them (causes and conditions). But (something) cannot exist prior to (its) arising. Otherwise it would have been perceived and (its) arising (again) would be useless. Therefore inherent (self-) nature of beings does not exist in conditions, etc. And just because there is no inherent nature, there is no other nature either. Coming into existence, existence (being), arising (refer to the same thing). Arising from other (means to be in relation with some) other nature. But that is not evident. Therefore it is wrong (to maintain) arising of beings (from causes and conditions) that are different from them.”³⁴

U nastavku nailazimo na pobijanje još jednog abhidharmičkog objašnjenja kauzaliteta - ukoliko je teorija nastajanja od drugog uspješno pobijena, može li se nastajanje (tj. kauzalitet) objasniti kao “djelatnost”, funkcija ili kauzalna sila (*kriyā*)? Nāgārjuna kaže:

“Djelatnost nije ‘konstitutivna’ uvjetima, niti je ‘ne-konstitutivna’ uvjetima; uvjeti nisu ni ‘konstitutivni’ niti ‘ne-konstitutivni’ djelatnosti.”³⁵

³² *catvāraḥ pratyayā hetuś cālambanam anantaram / tathaivādhipateyam ca pratyayo nāsti pañcamah*, MMK 1.2, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 362.

³³ *na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate/ avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate*, MMK, 1.3, moj prijevod.

³⁴ Prasannapadā, 77. 14.-19, moj prijevod.

³⁵ *Kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā / pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaś ca santy uta*, MMK 1.4, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 364.

Pod djelatnošću se ovdje misli na kauzalnu radnju koja uzrokuje da uzrok-i-uvjet proizvedu točno određeni efekt. Ta “kauzalna djelatnost” trebala bi objasniti zašto mladica naraste jedino kada je sjeme posađeno u vlažno i toplo tlo (ali i zašto ista ta sjemenka neće proklijati ako je se stavi na beton). No, primjećuju Siderits i Katsura, “ako je ta djelatnost produkt su-pojavljivanja uvjeta, time bi se moglo reći da posjeduje te uvjete i pojavljuje se kada su ti uvjeti na okupu. No, je li to prije ili nakon što je efekt nastao? Ako je prije, onda ne vrši djelatnost proizvodnje efekta. Ako je nakon, onda je, s obzirom na to da je efekt već nastao, i djelatnost proizvodnje već nestala.”³⁶ Trećega nema. S obzirom na to da ne možemo precizirati kada se ta djelatnost pojavljuje, za zaključiti je kako ona ne postoji. Nāgārjuna u nastavku objašnjava:

“To su uvjeti o kojima je ovisno nastajanje nečega.
Kada nešto nije nastalo, zašto to onda nisu ne-uvjeti?”³⁷

“Nešto se ne može zvati uvjetom neovisno o tome postoji li već objekt (efekt) ili ne.
Ako ne postoji, čega je to uvjet? A ako postoji, koja je svrha uvjeta?”³⁸

U sljedećim kārīkama Nāgārjuna već otvoreno govori o dharmama (više nema riječi o “egzistentima”, “bićima” i sl.), odnosno kroz pojmove egzistencije i ne-egzistencije iznosi kako su četiri abhidharmička uvjeta neodrživa, pa čak i nemoguća:

“Budući ni postojeća, ni ne-postojeća, niti postojeća-i-ne-postojeća dharma ne nastaje [ne očituje se], kako ‘u tom kontekstu’ (evaṃ sati) da proizvođači uzrok [nirvartako hetur = hetu-pratyaya] bude prikladan?”³⁹

³⁶ Siderits, Katsura, 2013., str. 22., moj prijevod.

³⁷ *utpadyate pratīyemān itīme pratyayāḥ kila / yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham*, MMK 1.5, moj prijevod.

³⁸ *naivāsato naiva sataḥ pratyayo ’rithasya yujyate / asataḥ pratyayaḥ kasya sataś ca pratyayena kim*, MMK 1.6, moj prijevod.

³⁹ *na san nāsan na sadasan dharmo nirvartate yadā / kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate*, MMK 1.7, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 365.

“Kaže se da je postojeća dharma [sat-dharma, tj. dharma kao nešto egzistentno] lišena predmetne podrške (anāmbana). Kada je dharma tako lišena predmetne podrške, otkuda [čemu] onda uopće predmetna podrška?”⁴⁰

“Kada dharme nisu nastale, nestajanje [poništenje] nije prikladno [moguće]. Kada je dharma nestala, što je uvjet? Otuda neposredno-prethodeći [uvjet, anantara] nije prikladan [logičan].”⁴¹

Imajmo na umu kako su dharme, prema abhidharmikama, ultimativno stvarni entiteti, kategorije koje posjeduju vlastitu prirodu. Prema tome, dharme ne nastaju niti ne nestaju, što znači da su fiksne i ne mogu “vršiti djelatnost.” Ukoliko ne mogu vršiti djelatnost, naprosto se ne uklapaju ni u kakvu kauzalnu radnju.

“Budući da egzistencija (sattā) bićâ lišenih vlastite prirode nije očita, onaj [Buddhin iskaz] ‘po postojanju ovoga, ono biva’ – nije prikladan.”⁴²

“But (some ābhidharmikas) may object: “Having perceived that cloth, etc., (are made) out of threads, etc., (we conclude) that threads, etc. are conditions of a cloth, etc. (To this, we, Mādhyamikas) reply; There is no production of the cloth, etc., in a sense of self-existent effect (lit. ‘self-shaped effect’). How then to establish the conditionhood of conditions?”⁴³

Ova kārīka nagovještava ostatak poglavlja koje se prije svega bavi problematikom odnosa uvjet-učinak u kontekstu vlastite prirode. Naime, ‘po postojanju ovoga, ono biva’ osnovna je formulacija pratītya-samutpāde, dok Nāgārjuna ovdje želi objasniti kako bilo što što nastaje “u međusobnoj su-ovisnosti” ne može posjedovati vlastitu prirodu:

“Učinak ne postoji u uvjetima [bilo da su ovi] odvojeni ili združeni. Kako onda ono koje nije u uvjetima da bude iz uvjeta?”⁴⁴

⁴⁰ *anārambaṇa evāyaṃ san dharma upadiśyate / athānārambaṇe dharme kuta ārambaṇaṃ punaḥ*, MMK 1.8, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 366.

⁴¹ *anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate / nānantaram ato yuktaṃ niruddhe pratyayaś ca kaḥ*, MMK 1.9, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 366.

⁴² *bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ / satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate*, MMK 1.10, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 367.

⁴³ Prasannapadā, 87, 11.-13, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 367.

⁴⁴ *na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣv asti tat phalam / pratyayebhyaḥ katham tac ca bhaven na pratyayeṣu yat*, MMK 1.11, , preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 368.

“Ako taj učinak, bijući tako ne-postojeći [u uvjetima], nastaje upravo iz tih uvjeta, zašto onda [ne bi] nastao iz ne-uvjetâ?”⁴⁵

“Učinak je ‘načinjen od’ uvjeta, ali uvjeti nisu ‘načinjeni od’ samih sebe. Kako taj učinak koji je ‘načinjen od’ uvjeta da [nastane] od [njih, tj. uvjeta] koji nisu ‘načinjeni od’ samih sebe?”

Učinak ‘načinjen od’ uvjeta ili ne-uvjeta stoga nije očit. Zbog odsutnosti učinka, kako uvjeti i(li) ne-uvjeti [da budu očiti]?”

Čitajući MMK 1 možemo primijetiti kako Nāgārjuna odlučno sistematski već na samom početku dekonstruira abhidharmički koncept *svabhāve* (prije svega *svabhāva-dharma*), ukazujući na njegovu nemogućnost uklapanja u učenje o *pratītya-samutpādi*⁴⁶, ali i nemogućnost uklapanja *svabhāva-dharme* u odnos uvjeta (“ono”) i učinka (“ovo”, *phala*):

“Dok nas iskustvo uči da uzrok proizvodi efekt, uzrok i efekt nisu ni identični ni različiti. Njihova je veza neizreciva. Sjeme je nedvojbeno uzrok mladice, ali neizrecivo je jesu li sjeme i mladica identični ili različiti. Zaključak koji izražava srednji put (*madhyamā-pratipada*) jamči konvencionalnu (pragmatičku) stvarnost kauzalnosti, dok istovremeno izbjegava “konceptualne proliferacije” (*prapañca*, hipostazije) uzroka i efekta u kategorije egzistencije i ne-egzistencije, identiteta i “drugosti” itd.”⁴⁷

Bitno je, dakle, razumjeti, kako kategorije uzroka i efekta nisu stvarne kategorije, odnosno nemaju stvarnog referenta, baš kao i termini o kojima će biti riječi u nastavku.

⁴⁵ *athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate / apratyayebhyo 'pi kasmān nābhipravartate phalam*, MMK 1.12, preveo G. Kardaš u: Kardaš, 2009., str. 368.

⁴⁶ Buddha nikada nije izjavio ‘Po postojanju ovoga *uvjeta*, ono biva.’ Uzroci Buddhu ne zanimaju, već on ukazuje na uzajamnu uvjetovanost nesupstancijalnih, nestvarnih (*nivabhava*) fenomena koji u toj općoj sveuvjetovanosti mogu objasniti pojedini događaj.

⁴⁷ Della Santina, Peter. “*The Madhyamaka Philosophy*”, u: *Journal of Indian Philosophy* 15, no. 2. 1987. Str. 173-85., ovdje str. 180. Pristupljeno 16. lipnja, 2021., <http://www.jstor.org/stable/23445443>. Moj prijevod.

Čitatelj će primijetiti kako Nāgārjuna ustrajno negira subjekt (bhāva = svabhāva), a ne načelo kauzaliteta⁴⁸. Isto tako, ne negira četiri uvjeta (pratyaaya) već njihovu primjenu u dharmičkoj teoriji prema kojoj je uvjet dharma⁴⁹ (dakle posjeduje svabhāvu).

Dakle, kao osnovni problem opet i iznova pojavljuje se svabhāva-dharma, koncept koji toliko “bode u oko”, a oko kojega su abhidharmike razvile cijeli sustav nenamjerno si “skačući u usta.” Rješenje za ovaj problem može nam ponuditi jedino prazina, termin koji je impliciran u svim Nāgārjuninim argumentacijama.

IV. IV. Prazina

Osnovna problematika abhidharmičke analize, prema Nāgārjuni, jest hipostaziranje konvencionalnih Buddhinih pojmova (dharmi) kao samostalnih kategorija zbilje:

”U hīnayāni su elementi (dharma, op.a.), premda međusobno ovisni (saṃskṛta = pratītyasamutpāda), bili stvarni (vastu). U mahāyāni su svi elementi, upravo zato što su međusobno ovisni, bili ne-stvarni (śūnya = svabhāva-śūnya). U hīnayāni je svaka cjelina (rāśi = avayavin) zamišljena kao nominalna egzistencija (prajñapti-sat) gdje su jedino dijelovi ili konačni elementi (dharma) stvarni (vastu). U mahāyāni su svi dijelovi ili elementi ne-stvarni (śūnya), a jedino je cjelina, to jest cjelina cjeline (dharma-tā = dharmakāya) stvarna.”⁵⁰

Preoblikovanje hīnayānskog “radikalnog pluralizma” Nāgārjuna ne vrši “kritike radi”, već negira “beznačajne koncepte i propozicije i ostavlja nas s nekoliko kratko formuliranih istina i kritika citirajući Buddhine riječi. (...) Nāgārjuna kritizira spekulativnu filozofiju o “egzistenciji”, “duši”, “univerzumu”, “beskonačnom” i sl. Nije li to oživljavanje originalnog empiricizma duhom sličnije (Buddhinom učenju, op.a.) nego beskonačna pisma sthāviravāda? Ono što je pogreško kod spekulacija, prema Nāgārjuni, jest to što se koncepti

⁴⁸ Savjet za čitanje prije nego što krenemo na prazinu: napominjem kako abhidharmička teorija kauzaliteta sve kauzalne odnose gleda unutar sustava dharmi - čitatelju predlažem tehniku koja bi mogla olakšati čitanje: ispred svih navedenih pojmova koji su predmet kritike dodati prefiks svabhāva-. Čak je i Buddha tvrdio da nam “uvjet” i “uzrok” koriste kao alat, jezični opis koji nam pomaže u objašnjavanju opće uvjetovanosti. To su termini koji nisu kategorije stvarnosti, odnosno nemaju stvarnog referenta.

⁴⁹ Što dovodi do zaključka kako jedna vlastita priroda može proizvesti drugu, što je apsurdno: svabhāva “postoji” samim time što je svabhāva.

⁵⁰ Ščerbatski, 2004., str. 148.

“ne odnose” (*nopadyante*) na nekakvu realnost.”⁵¹ Nāgārjuna dekonstrukciju abhidharmičke analize zbilje vrši tako da pokazuje nemogućnost uklapanja koncepta vlastite prirode u Buddhino učenje, odnosno “odbacuje metafizičke spekulacije”⁵² abhidharmika kako bi, koristeći semantički koncept praznine “očistio” Dharmu od konceptualnih proliferacija (*prapañca*):

“Oslobođenje se postiže razaranjem sebičnih djela i strasti. Sva su sebična djela i strasti nastali izmišljenim tvorbama koje bezvrijednim stvarima pridaju puninu vrijednosti. Vikalpe ili izmišljene tvorbe su rođene iz *prapañce*, verbalizirajuće, predodžbene djelatnosti duha. Ta djelatnost duha prestaje kada se shvati *śūnyatu*, prazninu ili šupljinu stvari.”⁵³

“Nastanak [očitovanje] vlastite prirode putem uvjeta i uzroka nije prikladan [logičan]. Vlastita priroda koja bi nastala [očitovala se] putem uvjeta i uzroka bila bi [nešto što je] učinjeno [proizvedeno].”⁵⁴

Čitajući Nāgārjuninu protuargumentaciju dolazimo do zaključka kako je vlastita priroda dharmi zapravo koncept proturječan *pratītya-samutpādi*: “On, naime, podriva samu mogućnost promjene, u Buddhinoj formulaciji iskazanu sintagmom “u ovisnosti o” (*pratītya*). A ako nema promjene, nema ni buddhističkog Puta (*mārga*)!”⁵⁵

Praznina je, dakako, uvijek praznina nečega: Nāgārjuna tvrdi kako su dharme prazne, da nisu supstancija, tj. da ne posjeduju vlastitu prirodu. U tom smislu *śūnyatā* znači *svabhāva-śūnyatā*. Prvo poglavlje MMK nije prvo bez razloga: najprije je bilo bitno izložiti centralno učenje buddhizma (nauk o sveopćem uvjetovanju) kako bi se zatim *svabhāva* mogla protuargumentirati. Ništa nije “samo po sebi”, sve je u međuodnosu nastalo i samim time ne može posjedovati vlastitu prirodu. Prije nego što krenemo detaljnije o praznini, smatram kako je bitno čitatelja najprije upozoriti na potencijalnu hipostaziju do koje bi moglo

⁵¹ Warder, A.K. “*Is Nāgārjuna a Māhayānist?*”, u: Sprung, Mervin (ur.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, str. 78.-88., ovdje str. 86.

⁵² *ibid.*, str. 87.

⁵³ *karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate*, MMK 18.5., preveo F. Ščerbatski u Ščerbatski, 2004., str. 41.

⁵⁴ *na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ / hetupratyayasambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet*, MMK 15.1., preveo Goran Kardaš. U: Kardaš, 2009., str. 384.

⁵⁵ Kardaš, 2009., str. 387.

doći - praznina se ne smije gledati kao nekakav cilj, ona je sredstvo koje ima za svoju zadaću izvesti nas do prajñe (mudrosti). O ovome će biti više riječi u sljedećem potpoglavlju.

24. poglavlje MMK (*āryasatya-parīkṣā*, “Analiza plemenitih istina”) mjesto je gdje se cijela Nagarjunina argumentacija spaja, međusobno povezujući koncepte *svabhāve*, *śūnyate*, konvencionalne i apsolutne istine i time čini “krunsko poglavlje.” Poglavlje započinje prigovorom suparnika (koji je, naslućuje se, pripadnik neke supstancijalističke struje) na prazninu: naime, ako je sve uistinu prazno, samim je time i Dharma (izvorno učenje) destruirana. Ovaj inicijalni prigovor (24.1-6) Nāgārjuna pobija na dva načina: prvo objašnjava kako je suparnik krivo protumačio značenje praznine, a zatim obrazlaže problem odbijanja praznine, odnosno afirmacije intrinzične prirode.

“Ako je ovo sve prazno, onda ne postoji ni nastajanje ni nestajanje. Iz toga proizlazi nepostojanje četiriju plemenitih istina.”⁵⁶

“Razumijevanje, napuštanje, praksa i mudrost - ništa od ovoga nije moguće ako četiri plemenite istine ne postoje.”⁵⁷

“A ako oni ne postoje, ne postoje ni četiri plemenita ploda. A ako plodovi ne postoje, ne postoje niti oni koji im streme ili ih ubiru.”⁵⁸

“Saṅgha ne postoji ako osam tipova osoba (četiri tipa koji streme i četiri tipa koji ubiru, op. a.) ne postoje. A nepostojanjem plemenitih istina, ne postoji ni Dharma.”⁵⁹

⁵⁶ *yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ / caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate*, MMK 24.1, moj prijevod

⁵⁷ *parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sāṅṣikarma ca / caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate*, MMK 24.2, moj prijevod

⁵⁸ *tadabhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca / phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ*, MMK 24.3, moj prijevod

⁵⁹ *saṅgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ / abhāvāc cāryasatyānām saddharmo 'pi na vidyate*, MMK 24.4, moj prijevod

“Ako su Dharma i Saṅgha nepostojeće, kako bi postojao Buddha? Kada se proglasi praznina, na taj način negiraju se sva tri dragulja: postojanje karmičkog ploda, povoljne i nepovoljne dharme, kao i sve svjetovne prakse.”⁶⁰

Nāgārjuna suparniku odgovara:

“Mi kažemo da vi ne shvaćate svrhu učenja o praznini, samu prazninu i značenje praznine: zato ste uznemireni.”⁶¹

Suparnik ovdje Nāgārjunin koncept praznine postavlja kao nihilizam, nesvjesno sâm istovremeno pobijajući svoju tezu. Naime, kao što je već rečeno, koncept praznine nema stvarnog referenta (ona je *prajñapti*, konvencionalan termin) i ne smije se doživljavati kao nekakva ontološka kategorija. Svrha praznine jest očistiti um od hipostaziranja koja dovode do prijanjanja (*upādāna*), i tako je treba i tretirati. Praznina je metoda negacije svih dogmatskih propozicija i konceptualnih konstrukata kojima se pridaje vlastita priroda.⁶² Huntington kao primjer navodi odraz u zrcalu: “Zamislimo da smo zabunom na trenutak odraz u zrcalu uzeli kao “stvaran” (ne kao odraz, već kao ono što stoji ispred zrcala, op.a.) objekt. U ovom slučaju “krivac” je manjak koncentracije, loše osvjetljenje ili neki drugi razlog. Ako uzmemo u obzir okolnosti, možemo reći da je odraz u zrcalu iluzoran, da nije *ono što se čini da jest*. Naravno da ta izjava ne implicira da je odraz u potpunosti ne-egzistentan ili da je originalni objekt (ono što stoji ispred zrcala, op.a.) transcendentalno stvaran. Za odraz kažemo da je iluzoran samo kako bismo ispravili zabunu onih koji vjeruju da nije.”⁶³ Odraz u zrcalu proizlazi iz kombinacije uzroka i uvjeta (zrcalo, osvjetljenje, objekt ispred zrcala, itd.) i, iako se na prvi pogled učinio samostalnim, supstancijalnim, on je ovisan o uzrocima i uvjetima. Iluzoran (prazan, nesupstancijalan) je jer je produkt uzroka i uvjeta -

⁶⁰ *dharme cāsati saṅghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati / evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase // śūnyatāṃ phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca / sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase*, MMK 24.5-6., moj prijevod

⁶¹ *atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsy prayojanam / śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase*, MMK 24.7, moj prijevod

⁶² O ovome je riječi detaljnije u MMK 18.5: “*Karmakleśakṣayān mokṣa karmakleśā vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate*” (“Po poništenju karmičkih 'uklještenja' – oslobođenje; karmička uklještenja (međutim, stvar su, 'proizvod', 'rezultat' mentalne) uobrazilje (zamišljanja); potonje je prirode 'mentalne proliferacije' ('opsesije', prapañca); potonja se pak obustavlja u ('kontekstu') praznine.”, moj prijevod).

⁶³ Huntington, Jr., C.W., Namgyal Wangchen, Geshe. 1994. *The emptiness of emptiness: An introduction to early Indian Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawai'i Press, str. 56.

promijenimo samo jedno od toga i odraz više nije isti. Nāgārjunina protuargumentacija se nastavlja:

“Pogrešno motrena praznina rastrojava (čovjeka) niske inteligencije ('tupoglavog'), poput zmiје pogrešno viđene (tj. zamijenjene za prut) ili znanja loše postvarenog (ili kultiviranog).”⁶⁴

Ova propozicija može se razumjeti čitajući MMK 24.8-10:

“Poučavanje nauka Buddhâ temelji se na dvije istine: istini [iz perspektive] običnoga/svakodnevnog svijeta (lokasaṃvṛtisatya) i istini [iz perspektive] krajnjeg/'apsolutnog' (paramārtha). Oni koji ne razumiju razliku između tih dviju istina, ne razumiju duboku istinu (smisao, svrhu, itd., tattva, 'utjelovljenu') u Buddhinoj pouci. Bez zasnivanja na konvencionalnom (vyavahāra), krajnje (paramārtha) se ne poučava. Bez razumijevanja krajnjega, nirvāṇa se ne postiže.”⁶⁵

Osnovne su, dakle, pogreške shvaćanja praznine kao a) ne-egzistencije svih uvjetovanih stvari i b) kao stvarno postojeće stvari sa stvarnim referentom. Obje pogreške proizlaze iz neshvaćanja razlika između dviju istina. Nāgārjunin diskurs je konvencionalan⁶⁶, nipošto ultimativan, a, na kraju krajeva, i čitavo je Buddhino kanonsko učenje konvencionalno upravo iz razloga kako bi se izbjeglo potencijalno “zastranjenje” u metafiziku, koja “pretendira na apsolutno važenje, i time u osnovi postaje ‘nerazumljivo.’”⁶⁷ Pod “konvencionalnim” (vyavahāra) misli se na nešto svakodnevno oko čega postoji konsenzus u našem jezičnom svemiru i može se izjednačiti s konvencionalnom istinom (saṃvṛtisatya). Bez razumijevanja konvencionalnog, ne može se razumjeti ni apsolutno. Drugim riječima, ono što ābhīdharmike smatraju ultimativnim, mādhyaṃmikama je konvencionalno istinito.

⁶⁴ *vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam / sarpo yathā durgrhīto vidyā vā duṣprasādhitā*, MMK 24.11, preveo Goran Kardaš. U: Kardaš, 2009., str. 308.

⁶⁵ *dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ // ye 'nayo na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ / te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhasāsane // vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate*, MMK 24.8-10, moj prijevod.

⁶⁶ MMK 22.11 nudi objašnjenje: “*śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptvarthaṃ tu kathyate*” (“Prazan, ne-prazan, oboje, ni jedno ni drugo – to se ne može reći (u pogledu Buddhē); tako je rečeno jedino u svrhu konvencionalnog iskaza (prajñapti).”) Moj prijevod.

⁶⁷ Kardaš, 2009., str. 412.

“Ako vi (‘opsesivno’) neprestano prijanjate uz prazninu, pogreška nije naša. To (‘opsesivno’) prijanjanje nije prikladno (u pogledu) praznog.

Sve je prikladno (sve stoji, proizlazi, itd.) za onoga kojemu je praznina prikladna; ništa nije prikladno za onoga kojemu prazno nije prikladno.”⁶⁸

Prihanjanje (*upādāna*), problematično je uz što god ono bilo, pa tako i uz prazninu. Time suparnik ispada niske inteligencije (‘tupoglav’) (MMK 24.11), budući da ne razumije smisao i svrhu praznine. Praznina je također prazna - a shvaćanje praznine svih fenomena ono je što omogućava *pratītya-samutpādu* i više ne proturječi Buddhinom učenju o nastanku i prestanku patnje:

“Ako fenomene gledate kao intrinzično stvarne,
u tom ih slučaju gledate kao nastale bez uzroka i uvjeta.
Uzrok i uvjet, kao i činitelj, sredstvo i čin,
nastajanje i nestajanje, i plod - sve ovo negirate.”⁶⁹

Ako fenomeni posjeduju vlastitu prirodu, ne mogu nastati u ovisnosti o uzrocima i uvjetima (pa samim time ne mogu nastati ni uzroci ni uvjeti, a ni efekt). Naposljetku Nāgārjuna poistovjećuje koncepte *pratītya-samutpāda* i *śūnyatā*:

“Mi tvrdimo, što god je su-nastajanje u ovisnosti, to je (i) praznina; ona (praznina) je u zajedništvu s konvencijom (konvencionalnim iskazom); upravo to (i samo to) je srednji put”.⁷⁰

Drugim riječima, *śūnyatā* proizlazi iz *pratītya-samutpāde*. Svi fenomeni kojima se pripisuje vlastita priroda ne mogu je posjedovati upravo iz razloga što su proizašli u ovisnosti o uzrocima i uvjetima:

⁶⁸ *śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān / doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate // sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate / sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate*, MMK 24.13-14, moj prijevod.

⁶⁹ *svabhāvād yadi bhāvānāṃ sadbhāvam anupaśyasi / ahetupratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi // kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyāṃ / utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase*, MMK 24.16-17, moj prijevod.

⁷⁰ *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*, MMK 24.18, moj prijevod.

“Kako će nešto što samo po sebi postoji ponovno nastati?
Prema onome tko negira prazninu, ne postoji ni nastajanje patnje.”⁷¹

“Nema niti prestanka patnje koja postoji sama po sebi.
Vi negirate prestanak (patnje, op. a.) kroz afirmaciju intrinzične prirode.”⁷²

“Također negirate i sve svjetovne konvencije
kada negirate prazninu kao su-nastajanje u ovisnosti.”⁷³

“Ako se proturječi praznini, djelatnik će biti nedjelatan, djelatnost neće započeti i ničega neće
biti da se učini.”⁷⁴

“Onaj koji vidi su-nastajanje u ovisnosti, vidi ovo:
patnju, (njezino, op. a.) nastajanje, nestajanje i Put.”⁷⁵

Sve što je nastalo u ovisnosti je, dakle, prazno (od vlastite prirode), pa samim time i praznina.

IV. V. Praznina praznine (*śūnyatāśūnyatā*)

“Pobjednici su proglasili da je praznina istakanje svih (metafizičkih) gledišta.

Ali oni koji prianjaju uz prazninu kao uz gledište proglašeni su
neizlječivima.”⁷⁶

⁷¹ *svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeśyate / tasmāt samudayo nāsti śūnyatām pratibādhataḥ*, MMK 24.22, moj prijevod.

⁷² *na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate / svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibādhase*, MMK 24.23, moj prijevod.

⁷³ *sarvasaṃvyvahārāṃś ca laukikān pratibādhase / yat pratītyasamutpādaśūnyatām pratibādhase*, MMK 24.36, moj prijevod.

⁷⁴ *na kartavyaṃ bhavet kiṃcid anārabdhā bhavet kriyā / kāraḥ syād akurvāṇaḥ śūnyatām pratibādhataḥ*, MMK 24.37, moj prijevod.

⁷⁵ *yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati / duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca*, MMK 24.40, moj prijevod.

⁷⁶ *śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ / yeṣāṃ tu śūnyatādr̥ṣṭis tān asādhyān babhāṣire*, MMK 13.8., moj prijevod.

Praznina nije ni neegzistencija niti neka “ultimativna” egzistencija - ona predstavlja međuovisnu egzistenciju. Da bi neki fenomen imao vlastitu prirodu, esenciju (*svabhāva*), morao bi biti “sām po sebi”, atemporalan, nenačinjen, neovisan. Praznina predstavlja neposjedovanje esencije, odnosno nastanak u međusobnoj ovisnosti. I upravo je to osnovna premisa MMK: ne pobijaju se objekti u konvencionalnom, svakodnevnom smislu, već se pobijaju teze da išta posjeduje vlastitu prirodu - nema negacije niti jedne konvencionalne egzistencije (fenomena, bića i sl.) već se pokušava dijalektički dokazati kako je sve prazno od vlastite prirode i neovisnosti. U to “sve” pripada i praznina: ona ne smije biti shvaćena kao nešto “apsolutno” jer bi tada pobijala svrhu sebe same. Ona se pojavljuje kao lijek jedino onda kada je potrebna, nije i ne smije biti gledište jer bi onda mogla učiniti puno više štete nego koristi:

“Mnogo je bolje prijanjati uz krivu ideju o stvarno postojećoj osobi, premda je to pogreška hīnayāne, nego prijanjati uz tu doktrinu relativnosti koja bi (u tom slučaju) bila doktrina praznine. To je kao kad bi doktor propisao moćan lijek koji bi otklonio sve bolesti u pacijenta, ali koji se potom ne bi mogao odstraniti iz trbuha. Misliš li da bi pacijent doista bio izliječen? Ne, on bi patio čak i više nego je patio prije.”⁷⁷

Praznina je jedan alat u našem jezičnom, konceptualnom svemiru koji prije svega služi kako bi dokazao pogrešnost shvaćanja fenomena (pa i same sebe) kao apsolutnih i vratio nas na srednji put, izvorno Buddhino učenje, dokinuvši prijanjanje i posljedično, patnju, te nas odveo do nirvāṇe. Sve je nastalo u međusobnoj ovisnosti i bez nje nema niti praznine.

“Intrinzična i ekstrinzična priroda, postojeće i nepostojeće - oni koji ovo vide ne vide istinu Buddhinog učenja.”⁷⁸

⁷⁷ Ščerbatski, 2004., str. 158. Riječ je o Ščerbatskijevom prijevodu Ratnakūṭa-sūtre.

⁷⁸ *svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca / ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane*, MMK 15.6, moj prijevod.

V. Zaključak

Glavna meta Nāgārjunine kritike, vidljiva ponajprije u MMK, jest koncept vlastite prirode. Koncept praznine ovdje nastupa ne kao nekakva ultimativna (ne)egzistencija, već kao metoda koja bi dokazala kako fenomeni ne posjeduju vlastitu prirodu. Prazninu moramo promatrati kao lijek protiv svih dogmatskih stajališta (*drṣṭi*) koja izlažu da fenomeni postoje sami po sebi, neovisni od *pratītya-samutpāde*, jer jedino oni koji je na taj način promatraju shvaćanju njezinu pravu ulogu. *Śūnyatā* proizlazi iz *pratītya-samutpāde* - ništa nije nastalo niti nestalo samo po sebi, a oni koji smatraju drugačije razmišljaju upravo suprotno Buddhinom učenju. Vlastita priroda dharmi ne može postojati ako su dharme nastale “u međusobnoj su-ovisnosti”: “Things are not empty because of emptiness; to be a thing is to be empty. Things are not without defining characteristics through characteristiclessness; to be a thing is to be without a defining characteristic.”⁷⁹ Onima koji prazninu promatraju kao *drṣṭi* nema pomoći. Ona nije nihilizam ni ultimativna istina, jer kad bismo prazninu podvrgnuli istoj analizi, zaključili bismo kako niti ona ne posjeduje vlastitu prirodu.

Iako analizi praznine ne treba podvrgavati naš svakodnevni, konvencionalni svijet, ona se može pokazati kao veoma koristan alat za život - promatranje stvari kroz *pratītya-samutpādu*, analiziranje uzroka i uvjeta te nepripisivanje “ultimativnih” osobina udaljava nas od prijanjanja uz “vlastite prirode” bića, odnosno prirode koju smo im sami pripisali, iako one, zapravo, ne postoje. Ni slučajno na nihilistički način, već na način da je shvaćamo kao srednji put, lišen krajnosti. Sve je prazno i upravo je praznina ono što vodi prema nirvani.

⁷⁹ Garfield, Jay L., Priest, Graham. 2003. Nāgārjuna and the Limits of Thought, u: *Philosophy East and West*, vol. 53, no. 1, str. 1.–21., ovdje str. 15. Pristupljeno 21. lipnja, 2021., www.jstor.org/stable/1400052.

6. Literatura

1. Ames, William L. 1982. "The notion of "Svabhāva" in the thought of Candrakīrti." *Journal of Indian Philosophy* 10, no. 2, str.161. Pristupljeno 4. lipnja, 2021.
<http://www.jstor.org/stable/23445386>.
2. Della Santina, Peter. "The Madhyamaka Philosophy", u: *Journal of Indian Philosophy* 15, no. 2. 1987. Str. 173-85. Pristupljeno 16. lipnja, 2021.,
<http://www.jstor.org/stable/23445443>.
3. Garfield, Jay L., Priest, Graham. 2003. *Nāgārjuna and the Limits of Thought*, u:
Philosophy East and West, vol. 53, no. 1, str. 1.–21. Pristupljeno 21. lipnja, 2021.,
www.jstor.org/stable/1400052.
4. Huntington, Jr., C.W., Namgyal Wangchen, Geshe. 1994. *The emptiness of emptiness: An introduction to early Indian Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
5. Iveković, Rada. 1981. *Pregled indijske filozofije*. 1981. Zagreb : Zavod za filozofiju - OOUR Humanističke i društvene znanosti Filozofski fakultet.
6. Kardaš, Goran. 2009. *Nāgārjunina kritika filozofije abhidharme : unutarjni buddhistički doktrinarni sporovi na razmeđu dharmičke ontologije (abhidharma) i specifične fenomenologije iskustva (buddhadharma): doktorska disertacija*. Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za filozofiju.
7. Kardaš, Goran. "Nāgārjuna on Causation", u: Matišić, Zdravka (ur.), *Hrvatske Indije* 3. 2012. Zagreb: Odjel za orijentalistiku Hrvatskoga filološkog društva, str. str. 311-351.
8. Monier Williams, online sanskrtski rječnik:
<https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/webtc/indexcaller.php>
9. Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*. 2010. / Jan Westerhoff (prijevod i komentar). New York: Oxford University Press.

10. Siderits Mark, Katsura, Shōryū. 2013. *Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā*. Boston: Wisdom Publications.
11. Ščerbatski, Fjodor. 1974. *The central conception of Buddhism and the meaning of the word dharma*. Delhi ; Varanasi ; Patna: Motilal Banarsidass.
12. Ščerbatski, Fjodor. 2004. *Koncepcija buddhističke nirvāne*. Zagreb: Demetra ; Filozofska biblioteka Dimitrija Savića.
13. Vasubandhu, *Abhidharmakośa-Bhāṣya* Vol 1. 1991, na francuski preveo Louis de La Vallée Poussin; na engleski preveo Leo M. Pruden. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
14. Warder, A.K. "Is Nāgārjuna a Māhayānist?", u: Sprung, Mervin (ur.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, str. 78.-88.
15. Williams, Paul. 2003. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London, New York: Routledge ; Taylor & Francis Group.